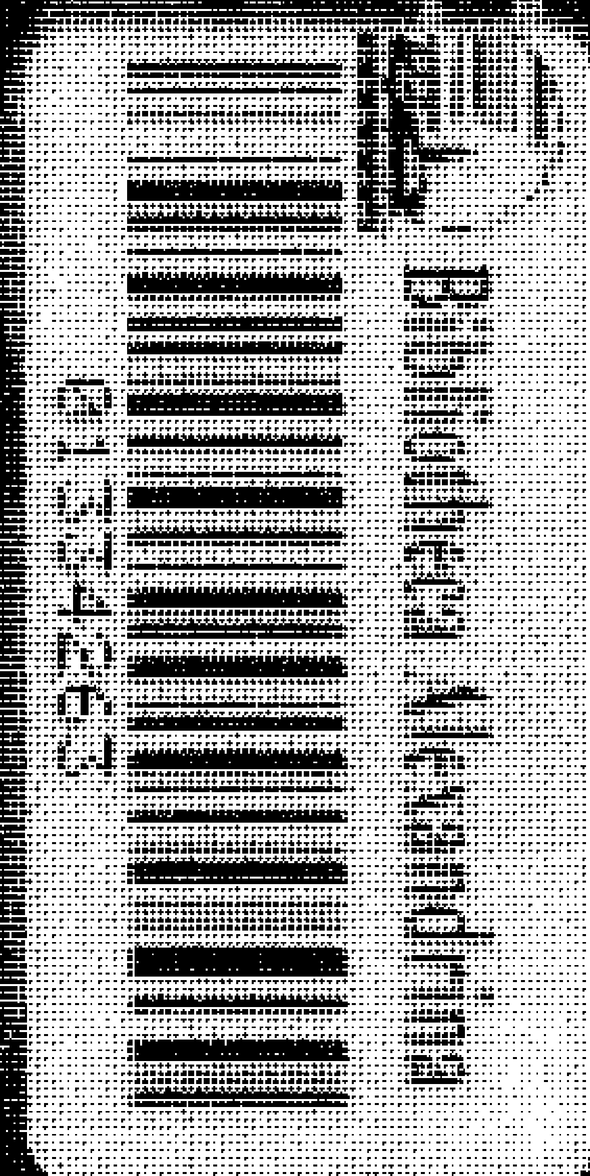
موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

1

الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ◆ الكيمياء والصيدلة عند العرب ◆ الفيزياء عند العرب ◆ علم النبات عند العرب ◆ الجغرافيا عند العرب ◆ الجيولوجيا عند العرب





موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

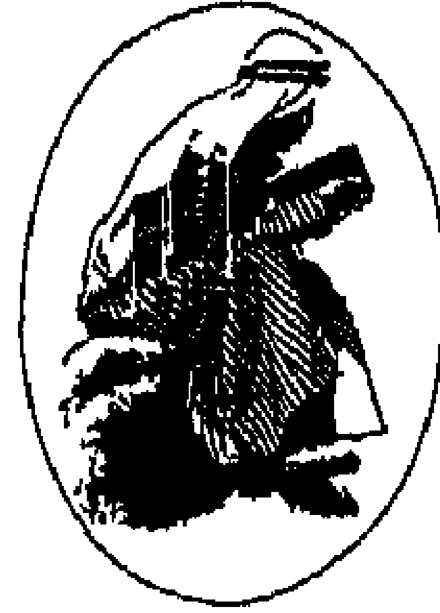
1

الطبعة الأولى

1995

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:
بيروت، ساقية الجنزير، شارع برلين
بناية برج الكارلتون
ت: 807900/1 ص.ب.: 11-5460
تلكس: LE/DIRKAY 40067 برقياً: موكيالي



دار الفارس للنشر والتوزيع
عمان، الشميساني، شارع عبد الحميد شومان
عمارة بترا سنتر، فوق (مطعم بيتزاهت)
ت: 605432 فاكس: 685501
ص.ب: 9157 عمان 11191

موسوعة الحضارة العربيّة الإسلامية

1

- الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربيّة
- الكيمياء والصيدلة عند العرب
- الفيزيقا عند العرب
- علم النبات عند العرب
- الجغرافيا عند العرب
- الجيولوجيا عند العرب



الفلسفة والفلاسفة
في
الحضارة العربية

الدكتور عبدالرحمن بدوى

مقدمة

نشأت الفلسفة في الحضارة العربية نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) وطوال القرنين التاليين (الثالث والرابع للهجرة = التاسع والعاشر للميلاد).

على أن البقعة التي انتشرت فيها الحضارة العربية بفضل الفتوحات الإسلامية منذ الربع الثاني من القرن الأول (الربع الثاني من القرن السابع الميلادي) كانت، بفضل المترجمين السريان خصوصاً، تنعم بحظ من الفلسفة لا بأس به. ففي غربها كانت مدرسة الاسكندرية حتى أوائل القرن السابع الميلادي لا تزال تزدهر فيها علوم الأوائل، وبخاصة الطب، وكان من أواخر كبار رجالها يوحنا النحوي الذي كان من كبار شراح أرسطو، كما لعب دوراً في الدفاع عن العقائد الدينية المسيحية ضد هجمات الفلسفة الوثنية المتمثلة في برقلس Proclus (٤١٢؟ - ٤٨٥م)، مما أدّى إلى المجادلات بين الفلسفة والدين سنشهد أصداءه وموازياته في الفلسفة الإسلامية لدى الغزالي بخاصة (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)، الذي تأثر بالرد الذي كتبه يحيى النحوي على برقلس في كتابه الذي أثبت فيه «أزلية وأبدية العالم» بثماني عشرة حجة، ترجمت إلى العربية، ونشرنا ترجمة التسع الأولى منها في كتابنا: «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» (القاهرة، ط ١ سنة ١٩٥٥). وقد ترجم رد يحيى

النحوي إلى العربية[1]، كما ترجم من شروحه: شرحه على «السماع الطبيعي» لأرسطو، وعلى «الكون والفساد» لأرسطو أيضاً.

وإلى جانب يحيى النحوي ينبغي أن نذكر من كبار رجال مدرسة الاسكندرية في عصرها المتأخر: المفيودورس Olymfiodore الذي ترجم شرحه على «الآثار العلوية» لأرسطو، وقد نشرنا هذه الترجمة[2].

كذلك تخرج في هذه المدرسة في القرن السادس الميلادي الفيلسوف النصراني يوحنا الأفامي، والفيلسوف الطبيب سرجيوس الرأس عيني. كما ألف بعض أطبائها جوامع لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس، ترجمت إلى العربية، ترجمها حنين بن اسحق (المتوفى سنة ٢٦٤هـ = ٨٧٧م) وتلاميذه الذين قاربوا المائة.

هذا في غرب هذه الرقعة التي ستصبح قلب الإسلام. أما في شرقها فازدهرت فيها العلوم اليونانية في البلدان التي يتكلم أهلها السريانية، والفارسية الوسطى، وأشهرها: الرها، ونصيبين، والمدائن وجنديسابور، حيث ساد النساطرة، وفي أنطاكية وآمد حيث ساد اليعاقبة من فرق النصارى. وكان فيها مدارس ملحقة بأديرة، من أشهرها مدرسة دير القديس أفينوس في قِنَّسرين في سوريا. ومن أبرز من اشتغلوا بعلوم الأوائل في العصر السابق على الإسلام في هذه البلدان: هيبا، الملقب بـ «الترجمان» (من القرن الخامس)، وتلميذه بروبا (بروبوس)، وكلاهما كان من أتباع المدرسة الفارسية في الرها؛ ثم أبو القشقري (من القرن السادس)، والثلاثة نساطرة. أما من اليعاقبة فنذكر من القرن السادس: يوحنا (يونان) الأفامي، وسرجيوس الرأس عيني، اللذين تخرجا في مدرسة الاسكندرية

---

(١) راجع القفطي: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص ٨٩ س ٤، س ٥، نشرة بيرن، ليبتسك، سنة ١٩٠٣.

(٢) في كتابنا: «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٧٢.

كما ذكرنا، وكذلك اصطفن برصديله، وأخو دِمّيه، ومترجم «أثولوجيا» أرسطوطاليس إلى السريانية، وهو مجهول ـ ومن القرن السابع الميلادي نذكر أيوب الرهاوي (المتوفى سنة ٧٠٨)، وجورجيوس (المتوفى سنة ٧٢٤م) أسقف العرب المسيحيين في المنطقة التي تسمى اليوم: حوران (في سوريا) وقد اشتهر شارحاً ومترجماً لمنطق أرسطو. ـ ومن القرن الثامن نذكر: فارأبا، ويوسغ بُخت، ودِنّحا وكانوا من المترجمين والشرّاح لكتب أرسطو، ثم طيماتاوس الأول الجاتليق (المتوفى سنة ٨٢٣م)، وقد اهتم بالدراسات الفلسفية اهتماماً كبيراً.

ومن المدارس ذات الأهمية البالغة في نقل وتدريس الطب وسائر علوم الأوائل، في هذه المنطقة، مدرسة جنديسابور التي ازدهرت أول ما ازدهرت في القرن السادس في أيام الملك العادل كسرى أنو شروان (حكم فارس من سنة ٥٣١ إلى ٥٧٩) بفضل العلماء النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك. . وفيها اتصل العلماء اليونانيون والسريان والفُرْس بعلماء الهند وأثر بعضهم في بعض. «وفي العصر الأموي لم يكن لمدرسة جنديسابور أي أثر في قيام مدرسة طبية، ولو أن بعض الأطباء أتوا من هناك إلى جزيرة العرب وسوريا. وإنما بدأت العناية تتجه إلى هذه المدرسة في أوائل حكم العباسيين، الذين نقلوا عاصمة المُلْك إلى بغداد. فإن الخليفة الثاني (أبا جعفر) المنصور قد استشار في سنة ١٤٨هـ (٨٦٥م) رئيس أطباء بيمارستان جنديسابور وهو جورجيس بن بختيشوع حينما دعاه إلى بغداد. ومن ذلك الحين بقيت أسرة بختيشوع طوال ثلاثة قرون ذات مكانة كبرى عند الخلفاء: فمنها كان أطباء الخلفاء ووزراؤهم، وكان منها الأطباء المحترفون وأطباء البيمارستانات (المستشفيات) ومعلمو الطب والفلسفة»[1]. ومن

(١) عن مقال ماكس مايرهوف «من الاسكندرية إلى بغداد» في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ص ٥٦، ط ٣، القاهرة سنة ١٩٦٥.

أشهر أطبائها في القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) يوحنا بن ماسويه، الذي هاجر إلى بغداد في أول القرن الثالث. وهناك أقام بيمارستاناً؛ وقد عينه الخليفة المأمون في سنة ٢١٥هـ (٨٣٠م) رئيساً لبيت الحكمة، وعليه تتلمذ حنين بن اسحق.

وبيت الحكمة هذا هو اسم المدرسة التي أمر المأمون بإنشائها للتوفر على ترجمة علوم الأوائل من اليونانية والسريانية إلى العربية. وكان حنين بن اسحق الشاب أنشط من فيها بين المترجمين؛ لقد نزل ميدان الترجمة، ولّما يتجاوز السابعة عشرة من عمره، حتى أصبح بعد قليل زعيم المترجمين العرب والسريان على الإطلاق. وقد ترجم من كتب جالينوس الطبية مائة إلى السريانية ونصفها إلى العربية، وترجم العديد من تآليف بقراط في الطب، وطائفة من كتب أرسطو («المقولات» إلى العربية، و«العبارة» وبعض «التحليلات» الأولى والثانية، و«طوبيقا» و«الكون والفساد» و«في النفس» - إلى السريانية)، وعدداً من محاورات أفلاطون («السياسة»، «النواميس» و«طيماوس»). ومن بعده، سيقوم ابن اسحق (توفي سنة ٢٩٨هـ = ٩١٠م) بترجمة العديد من كتب الفلسفة إلى العربية والسريانية، وخصوصاً كتب أرسطو («العبارة»، «السماع الطبيعي»، «في النفس» وبعض مقالات «ما بعد الطبيعة»، والأخلاق إلى نيقوماخوس، و«في النبات» المنحول لأرسطو - كلها إلى العربية، وقد نشرناها جميعاً)، وبعض مقالات الاسكندر الأفروديسي («في العقل»، الخ)، و«حجج» أبرقلس لإثبات أزلية وأبدية العالم.

وقد أرسل الخليفة المأمون بعثة إلى بلاد الروم (بيزنطة) بحثاً عن المخطوطات اليونانية، كان من أعضائها الحجاج بن مطر، ويوحنا بن البطريق، وسَلْمٌ صاحب بيت الحكمة. كما أرسل بنو شاكر (محمد، وأحمد، والحسن) بعثة من أبرز أعضائها حنين بن اسحق، لتحصيل مخطوطات من بلاد الروم فجلبوا من هناك «طرائف الكتب وغرائب المصّنفات في الفلسفة

والهندسة والموسيقى والأرثماطيقي (الحساب) والطب»[١] - ومن ناحية أخرى كان المترجمون يأتون إلى بغداد ومعهم المخطوطات التي سيتولون ترجمتها، كما فعل قسطا بن لوقا، وابن البطريق، وسلاّم الأبرش وهم من أوائل المترجمين في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي).

وكان المترجمون، وخصوصاً حنين، يحرصون على الحصول على خير ما يستطيعون الحصول عليه من النسخ. وكانت طريقة حنين هي ألا يبدأ الترجمة قبل أن يقارن بين النسخ اليونانية المختلفة ليقيم خير نص ممكن. وحين كان لا يحصل إلاّ على مخطوط واحد من كتاب، فإنه كان يعود إلى تنقيح ترجمته متى ظفر بنسخة جديدة. صحيح أنه لم يكن يعطي القراءات المختلفة، لكنه كان يحرص على استخلاص ما يراه أقومها ويترجمه[٢].

وكان حنين «يُصْلِح» كثيراً من ترجمات غيره، كما ذكر ذلك ابن النديم مراراً (ص ٢٤٩ - ٢٥١، نشرة فلوجل).

وتعددت الترجمات للكتاب الواحد، وقد وصلتنا من ترجمات كتاب «السوفسطيقا» لأرسطو ثلاث ترجمات، نشرناها جميعاً في كتابنا «منطق أرسطو» (جـ ٣، القاهرة سنة ١٩٥١).

وكل هذا يدل على الحرص البالغ والروح النقدية التي توافرت لدى المترجمين.

وكانت الترجمة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة أغلبها من السريانية إلى العربية، أما في القرن الثالث فكان أغلبها من اليونانية مباشرة، أو من اليونانية فالسريانية فالعربية، وفي القرن الرابع قل العارفون

(١) ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٤٣، نشرة فلوجل، ليبتسك، سنة ١٨٧١.

(٢) راجع ما ذكره في هذا الصدد في كلامه عن ترجمته لكتب جالينوس، نشرة برجشتريسر، ص ٥ من النص العربي، ليبتسك سنة ١٩٣٥.

باليونـانية، فكـان معظم النقـل من السريـانيّة إلى العـربية. عـلى أن هذه الترجمات السريانية نفسها تمت في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة، في دار الإسلام، وبواسطة مترجمين يعرفون العربيـة كما يعـرفون الســريانيـة، ولكنهم كانوا يستسهلون الترجمة إلى السريانية لأنهم أكثر تمكناً منها[١].

والخلاصة:

١ ـ أن حركة ترجمة علوم الأوائل من اليونانية أو السريانية إلى العربية كانت في غاية النشاط في ألقرنـين الثالث والـرابع للهجـرة (التاسـع والعاشر الميلاديين)، بحيث شملت معظم التراث اليـوناني في الفلسفـة والطب والفلك والرياضيات والطبيعيات. ولا نعرف لهذه الحركة نظيـراً في أية حضارة أخرى، حتى ولا في القـرنين الثـاني عشر والثالث عشر، أو في عصر النهضة في أوروبا.

٢ ـ أن الترجمات توافرت لها شروط النقد التاريخي والفيلولوجي الدقيق؛

٣ ـ أن نفوذ العلوم اليونانية في العالم العربي قد تم على أوسع نطاق وبفضل علماء إنسانيات من الطراز الأول، لا نكاد نجد لهم نظراء إلا في القرن التاسع عشر في أوروبا.

٤ ـ أن هذه الترجمات قد حفظت لنا الكثير من النصوص والكتب اليونانية التي فقدت أصولها اليونانية، ولم يبق لنا منها غير هذه الترجمات العربية.

ومن هنا قلنا في بحثنا عن «دور العرب في تكـوين التراث اليـوناني» إنه: «كان للعرب فضل عظيم جداً في تكوين التراث اليوناني: الصحيـح منه والمنحول، وفي تحقيق النصوص الصحيحة الباقية لنـا من هذا التـراث باللغة اليونانية، وفي استرداد شيء مما فقد من هذا التراث. . . (ولهـذا فـ) إن فضل العرب على التراث اليوناني ـ من كل نواحي الفضل ـ أكبر من فضل

(١) راجع في كل هذه الأمور كتابنا «A. Badawi: **La Transmission de la philosophie Grecque au mondeArabe.** Paris, Vrin, 1968.

أية أمة أخرى. . . لقد كان العقل العربي منفتحاً لكل ألوان الثقافات العالمية، فعني بالتراث الإيراني والتراث الهندي وتراث حضارات قديمة كبيرة، إلى جانب دوره العظيم هذا في تكوين الفكر اليوناني. وكان هذا التفتح الواسع ـ الذي لا يحدّهُ شيء، ولا يقف في سبيله أيُّ تزمت ولا تعصّب ولا ضيق نظر ـ هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية هذا الازدهار الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصر الوسيط»[١].

(١) عبد الرحمن بدوي: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ص ١٦٠ ـ ١٦١، ط ٢، القاهرة، سنة ١٩٦٧.

ابن سينا

أ

حياته[1]

حياة ابن سينا حياة حافلة بالأحداث لاتصاله بخدمة الحكام والسلاطين وتقلده الوزارة. وقد كتب عن شطر من حياته بنفسه.

كان أبوه عبدالله بن سينا من الكفاة والعمال في مدينة بلخ، ثم إنتقل إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور الساماني، واشتغل والياً على قرية خرمثين من ضياع بخارى. ثم تزوج إمرأة اسمها ستارة (بالفارسية = نجمة).

ولد أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، صاحبنا، في هذه القرية في صفر سنة سبعين وثلثمائة (= أغسطس - سبتمبر سنة ٩٨٠)، أو في قرية أفشنة التي منها أم ابن سينا، كما يقول هو نفسه في ترجمته. ويقول بعد ذلك:

«ثم إنتقلت إلى بخارى، وأحضرت معلّم القرآن ومعلّم الأدب. وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى منّي العجب.

(١) راجع عن حياته: القفطي ص ٤١٣ - ٤٢٦، نشرة لبرت، ابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ٢ - ٢٠، البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٥٢ - ٧٢، نشره كرد علي في دمشق سنة ١٩٤٦، ابن خلكان «وفيات الأعيان» برقم ١٩٠، خوندمير: «حبيب السّير»، طهران سنة ١٩٥٤، ابن العبري: «تاريخ مختصر الدول» ص ٣٢٥ - ٣٣٠، بيروت سنة ١٨٩٠.

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين[١] ويعدّ من الاسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم. وكذلك أخي. وكانوا ربما تناكروا وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي. وابتدأوا يدعونني أيضاً إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. وأخذ يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلّمه منه.

ثم جاء إلى بخارى أبو عبدالله الناتلي[٢]، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلّمي منه وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد، وكنت من أجود السالكين، وقد ألفّت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأ بكتاب إيساغوجي على الناتلي. ولما ذكر لي حدّ الجنس أنه: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ـ أخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، فتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم. وكان أي مسألة قالها لي كنت أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه لم يكن عنده منها خبر.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت

(١) لما كان الفاطميون هم القائمين على الدعوة الاسماعيلية، وكان مركزهم الرئيسي في مصر، فيبدو أن كلمة «المصريين» صارت تدل في النصف الثاني من القرن الرابع والأول من القرن الخامس للهجرة على أتباع مذهب أو الدعوة الاسماعيلية، وهو تعبير خطأ قطعاً لأن مصر بشعبها كله لم تعتنق هذا المذهب أبداً طوال حكم الفاطميين ولا ـ طبعاً ـ بعد زوال دولتهم. راجع كتابنا: «مذاهب الإسلاميين» الجزء الثاني، بيروت سنة ١٩٧٣.

(٢) راجع ترجمته في «تتمة صوان الحكمة» للبيهقي ص ٣٧ دمشق سنة ١٩٤٦، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان وهو منسوب إلى ناتل (بالتاء): بلدة بنواحي آمل في طرستان بشمال شرقي طهران، كما في أنساب السمعاني. ويقول عنه البيهقي انه «كان حكيماً عالماً مخلقاً بأخلاق جميلة». وله رسالة لطيفة «في واجب الوجود وشرح اسمه، وهذه الرسالة دالة على أنه كان مبرزاً في هذه الصناعة، بالغاً الغاية القصوى في علم الإلهيات. . . ورسالة في علم الاكسير».

علم المنطق. وكذلك كتاب أقليدس[١]: فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حلّ بقية الكتاب بأسره - ثم إنتقلت إلى «المجسطي»[٢]. ولما فرغت من مقدماته وإنتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لي الناتلي: توّل قراءتها وحلّها بنفسك، وأعرضها عليّ لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم[٣] بالكتاب. وأخذت أحلّ ذلك الكتاب. فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه، وفهمّته إياه.

ثم فارقني الناتلي متوجهاً إلى كركابخ. واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص[٤] والشروح: من الطبيعي، والإلهي. وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ.

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصّنفة فيه. وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أنّي برّزت فيه في أقل مدّة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب. وتعهدت المرضى فإنفتح عليّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً. فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره. وجمعت بين يدّي[٥] ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية. ورتبتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساها تنتج، وراعيت شروط مقدماته، حتى تحقق لي الحق في تلك المسألة. وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى

(١) أي كتاب «أصول الهندسة» لاقليدس.
(٢) لبطليموس وهو في علم الفلك.
(٣) أي: يحسن فهمه.
(٤) النصوص الأصلية للمؤلفين، لا الشروح.
(٥) أي: بطاقات، جزازات يقيد فيها ما يريد تقييده.

الجامع وصلّيت وإبتهلت إلى تبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق وتيسّر المتعّسر.

وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدّي، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة. ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها. حتى ان كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت إلى الإلهي، وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة»[١] فما كنت أفهم ما فيه، والنفس على غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهم ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوّراقين، وبيد دلاّل مجلد ينادي عليه. فعرضه عليّ فرددته ردّ متبرم، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: أشر مني هذا، فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه. واشتريته، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي «في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة». ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته. فإنفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان محفوظاً على ظهر قلب. وفرحت بذلك، تصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى.

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور. واتفق له مرض الأطباء فيه. وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة. فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه إحضاري. فحضرت وشاركتهم في مداواته.

(١) لأرسطو.

وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب. فيأذن لي. فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض: في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر: الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد.

فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت إليه منها. ورأيت ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس، قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها. وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء.

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين الفروضي. فسألني أن أصنّف له كتاباً جامعاً في هذا العلم. فصنعت له «المجموع» وسميّته به. وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري.

وكان في جواري أيضاً رجل يقال له: أبو بكر اليرقي، خوارزمي أعد له، فقيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل إلى هذه العلوم. فسألني شرح الكتب، فصنفت له كتاب «الحاصل والمحصول» في قريب من عشرين مجلدة. وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته «البر والاثم». وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يعد أحد ينسخ منهما.

ثم مات والدي، وتصّرفت بي الأحوال. وتقلّدت شيئاً من أعمال السلطان. ودعتني الضرورة إلى الإخلال ببخارى والانتقال إلى كركابخ. وكان أبو الحسين السهلي ـ المحب لهذه العلوم ـ بها وزيراً. وقدمت إلى الأمير

بها ـ وهو علي بن مأمون ـ وكنت على زيّ الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك، وأثبتوا لي مشاهرة دارّة بكفاية مثلي.

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا، ومنها: إلى باورد، ومنها إلى طوس، ومنها إلى شقان، ومنها إلى سمينقان، ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان، ومنها إلى جرجان وكان قصده الأمير قابوس. فإتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك. ثم مضيت إلى دهستان، ومرضت بها مرضاً صعباً. وعدت إلى جرجان. فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بي، وأنشأت في حالي قصيدة فيها البيت القائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي لما غلا ثمني عدمت المشتري»[1]

إلى هنا انتهى ما أملاه ابن سينا من أحوال حياته على تلميذه المخلص الوفي أبي عبيد الجوزجاني، الذي تابع وصف سيرة حياة أستاذه، وذكر فهرسة كتبه ورسائله، وفصّل القول في أحوال السياسة. وخلاصتها أن ابن سينا انتقل إلى مدينة الدى، واتصل بخدمة السيدة وابنها الملك مجد الدولة أبي طالب رستم بن فخر الدولة علي.

ثم اتفقت أسباب أوجبت بالضرورة ذهابه إلى قزوين، ومنها إلى همذان واتصاله بخدمة كذبانويه. واتفقت له معرفة «شمس الدولة»، وأمر بإحضاره مجلسه بسبب قولنج أصابه، فعالجه حتى شفي. ففاز منه بخلع كثيرة، وصار من حاشية الأمير شمس الدولة. ونهض شمس الدولة إلى قرميسين لحرب عناز، وخرج ابن سينا معه في سلك خدمته. ثم توجه ناحية همذان منهزماً راجعاً. ثم سألوه تقلد الوزارة، فتقلدها. ثم إتفق تشويش العسكر بسببه وإشفاقهم على أنفسهم منه. فأغاروا على داره وأخذوه وحبسوه، وسألوا الأمير شمس الدولة قتله، فرفض الأمير. ثم اطلق سراح ابن سينا، فتوارى في دار أبي سعد بن دخدوك أربعين يوما. وعاود الأمير

(١) ابن أبي أصيبعة: «عيون الأبناء في طبقات الأطباء» جـ ٢ ص ٢ وما بعدها.

شمس الدولة مرض القولنج ، فطلب ابن سينا فحضر ، واعتذر إليه الأمير ، واشتغل ابن سينا بعلاجه ، وأعاد الوزارة إليه ثانية .

وهنا بدأ في كتابه العظيم «الشفاء» بناء على التماس من تلميذه أبي عبيد. فابتدأ بالطبيعيات من كتاب «الشفاء». وكان يتولى التدريس للتلاميذ بالليل لعدم فراغه أثناء النهار: ومن تلاميذه كان: أبو عبيد الجوزجاني، والمعصوص، وابن زيلة، وبهمنيار.

ولما توجه شمس الدولة إلى طارم لحرب الأمير بهاء الدولة، توفي في الطريق من داء القولنج. وبويع ابنه. وطلبوا من ابن سينا تولي الوزارة، فرفض.

ثم اتصل بالأمير علاء الدولة أبي جعفر بن كاكويه واشتغل في خدمته. وقام بإصلاح أداة رصد الكواكب، ووضع آلات ما سبقه بها أحد.

ووقعت الحرب بين أبي سهل الحمدوني صاحب مدينة الدى من جهة السلطان محمود الغزنوي ، وبين علاء الدولة صاحب أصفهان. فقصد السلطان مسعود بن محمود الغزنوي أصفهان، في سنة خمس وعشرين وأربعمائة، ومعه أبو سهل الحمدوني، فاستولى على أصفهان، ونهب خزائن علاء الدولة بن كاكويه.

ثم نهب أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة ابن سينا وفيها كتبه.

وأصيب ابن سينا بداء القولنج ، بسبب إفراطه في الشراب والجماع. وساءت حاله، فنقل محمولاً على محفة إلى أصفهان. وكان يعالج نفسه، لكنه كان في غاية الضعف. ثم حضر مجلس علاء الدولة وهو لم يبرأ من العلة كل البرء فكان يبرأ أسبوعاً ويمرض أسبوعاً.

وقصد علاء الدولة همذان ومعه ابن سينا. فعاود ابن سينا القولنج في

الطريق إلى أن وصل إلى همذان. وعلم أن قوته قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض. فأهمل أداة نفسه وأخذ يقول: المدبر الذي كان يدبّر بدني قد عجز عن التدبير. والآن لا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً. ثم إنتقل إلى جوار ربه، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة»[١]. (ابن أبي أصيبعة، ج ٢). وحدد تاريخ الوفاة البيهقي فقال: «مات في الجمعة الأولى من رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ودفن في همذان. . . وكان عمر الشيخ (= ابن سينا) نحو ٥٨ سنة من السنين الشمسية مع كسر»[١].

(١) البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٧٠ دمشق، سنة ١٩٤٦.

ب

مؤلفاته

أما مؤلفاته فخير حصر لها حتى الآن هو كتاب د. يحيى مهدوي، طهران، سنة ١٩٥٤ فنحيل القارىء الذي يطلب البحث المستقصى إلى هذا الكتاب ونجتزىء ها هنا بذكر بعض الكتب الرئيسية، من كتبه العربية دون الفارسية:

١ ـ «الشفاء» في أربعة أقسام: المنطق، الرياضي، الطبيعي، الإلهيات. وقد نشرنا نحن منه: «البرهان» (القاهرة، سنة ١٩٥٤)، و«الشعر» (سنة ١٩٥٣، ١٩٦٤) وذلك من قسم المنطق. ونشر معظم المنطق والنفس والإلهيات ضمن المجموعة التي نشرت في القاهرة ضمن الاحتفال بالذكرى الألفية لابن سينا (سنة ١٩٥٢ ـ سنة ١٩٧١).

أما القسم الطبيعي فلا نزال نعتمد على طبعة حجرية في طهران سنة ١٨٨٦.

٢ ـ «النجاة» ـ طبع في القاهرة سنة ١٣٣١هـ/١٩١٣م، ط ٢ سنة ١٩٣٨.

٣ ـ «الاشارات والتنبيهات» ـ نشرة فورجيه J. Forget في ليون سنة ١٨٩٢.

٤ ـ «كتاب الانصاف» ـ نشرنا نحن ما تبقى منه في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (القاهرة سنة ١٩٤٧).

٥ ـ «منطق المشرقيين» ـ طبع في القاهرة، سنة ١٩١٠ .

٦ ـ «الرسالة الأضحوية في أمر المعاد» ـ طبع في القاهرة سنة ١٩٤٩ .

٧ ـ «عيون الحكمة» ـ نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٨ ـ «رسالة في ماهية العشق» ـ نشرها ميرن Mehren سنة ١٨٨٩، ثم أحمد آتش (استانبول سنة ١٩٥٣) .

٩ ـ «أسباب حدوث الحروف» ـ نشرها الأستاذ خانلري ، طهران سنة ١٣٣٣ هـ. ش.

١٠ ـ «رسالة في الحدود» ـ طبع في مصر ضمن مجموعة بعنوان: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» القاهرة سنة ١٣٢٦هـ.

١١ ـ «رسالة في أقسام العلوم العقلية» ـ طبعت في المجموعة المذكورة.

١٢ ـ «رسالة في إثبات النبوات» ـ طبعت في المجموعة المذكورة.

١٣ ـ «رسالة حي بن يقظان» نشرها ميرن سنة ١٨٨٩، ثم هـ. كوربان سنة ١٩٥٢ .

١٤ ـ «رسالة الطير» ـ نشرها ميرن، ليدن، سنة ١٨٨٩ .

١٥ ـ كتاب «المباحثات» ـ نشرناه في كتابنا «أرسطو عند العرب» القاهرة سنة ١٩٤٧ .

١٦ ـ كتاب «التعليقات» ـ نشرناه في القاهرة سنة ١٩٧٣ .

١٧ ـ كتاب «القانون في الطب» ـ طبع أولاً في روما سنة ١٥٩٣، ثم طبع في القاهرة بولاق، سنة ١٢٩٤ هـ/١٨٧٧ م.

جـ
فلسفته

١ ـ المنطق

تناول ابن سينا علم المنطق في معظم كتبه الأساسية :
في «الشفاء» على أوسع نطاق واستقصاء عرفناه في العالم الإسلامي .

وفي «الاشارات والتنبيهات» ، وفي «منطق الشرقيين» الذي هو من بقايا كتاب «الانصاف» ، وفي «النجاة» (ص ٢ ـ ص ٩٣ ، القاهرة سنة ١٩٣٨) ، وفي «عيون الحكمة» (ص ١ ـ ص ١٥ في نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤) ، وفي «الحكمة العروضية» وهو أول ما ألفه في هذا الباب ، وفي «الحكمة العلائية» («دانش نامة علائي» ص ١ ـ ٦٤ ، نشرة خراساني ، طهران ١٣٥٥ هـ ق) ، وفي القصيدة المزدوجة في «المنطق» تناوله نظماً .

لكن السؤال هو: هل أتى ابن سينا بشيء جديد إضافة إلى ما ورد عند أرسطو وشرّاحه اليونانيين أو شرّاحه العرب مثل إبراهيم المرّوزي ومتى بن يونس والفارابي؟

لو قرأنا منطق «الشفاء» لم نجد فيه جديداً على ما قاله أرسطو وشراحه ، وهو نفسه يعترف بذلك . إذ يقول انه يحاذي نص أرسطو في كتبه المنطقية ، ونراه فعلاً يقتبس النص أحياناً بحروفه ، وأحياناً يدمجه في داخل كلامه ، وفي الغالب يعرض المسائل الواردة في كتب أرسطو المنطقية دون

تقيد بنص، ويورد الأمثلة إما عن كتب أرسطو هذه، وإما بالاستعارة من علم الطب.

كذلك «منطق المشرقيين» الذي كنا نتوقع أن نجد فيه ما أعلنه في مقدمته من رغبة في التجديد ليس فيه شيء أكثر مما ورد في سائر كتبه في المنطق.

وفيما عدا بعض التفصيلات الفرعية الصغيرة (مثل الأقيسة المؤلفة من شرطيات فقط) لا نكاد نجد لابن سينا شيئاً يضيفه على منطق أرسطو وشرّاحه.

وإنما يمتاز ابن سينا بقدرته الهائلة على استيعاب أرسطو وشراحه، وحسن عرضه التفصيلي[١].

ما بعد الطبيعة

٢ ـ الحكمة وأقسامها

ونمضي من المنطق إلى بيان مذهبه في الإلهيات وما بعد الطبيعة بوجه عام. ونبدأ ببيان تعريفه للفلسفة ـ أو الحكمة كما يسميها ـ وأقسامها.

يقول ابن سينا في كتاب «عيون الحكمة»، «الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية.

والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها ـ وليس إلينا البتة أن نعملها ـ تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة

(١) لمزيد من البحث في هذه المسألة راجع تصدير نشرتنا لكتاب «البرهان» لابن سينا، ص ٣٨ ـ ٤٦، القاهرة سنة ١٩٦٦.

البشرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان. والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجته، ووالد ومولود، ومالك وعبد. وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهّر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرّده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير، ويسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطه فبالعرض، لأن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأدبية، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية.

ومبادىء هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة.

ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الكلمتين والعمل على ذلك بإحداهما، فقد أوتي خيراً كثيراً»(١).

وهذا تصنيف شامل لأقسام العلوم الفلسفية، فيه تحديد دقيق لموضوعاتها. ويتسم بالأحكام أكثر مما في «إحصاء العلوم» للفارابي.

ولنأخذ الآن في عرض أهم آراء ابن سينا في الإلهيات.

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ١٦ ـ ١٧، نشرتنا في القاهرة سنة ١٩٥٤.

العلم الإلهي

١ ـ الموجود

وابن سينا يعرّف العلم الإلهي بما عرّفه به أرسطو، وهو أنه يبحث في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه. يقول ابن سينا: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود ـ مثل الوحدة والكثرة والعّلية وغير ذلك»[١].

والموجود إما جوهر وهو الذي لا يحل في موضوع أي هو ما يقوم بذاته، وإما عرض، وهو الذي يحلّ في غيره ولا يقوم بذاته وحده. والأول مثل الإنسان، الفرس، الوردة، الخ. والأعراض مثل اللون، والحجم، والمكان، والزمان، الخ.

«والجوهر أربعة: جوهر مع أنه ليس في موضوع (فانه) ليس في مادة، وجوهر هو به في مادة. والقسم الأول ثلاثة أقسام: فإنه إما أن يكون هذا الجوهر مادة، أو ذا مادة، أو لا مادة ولا ذا مادة. والذي هو ذو مادة وليس فيها هو أن يكون منها. وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج إلى زيادة على المادة وهي الصورة، فهذا الجوهر هو المركب. فالجواهر أربعة: «ماهية بلا

(١) المصدر السابق ص ٤٧.

مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة»[١].

وأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر، ويتلوها الأعراض. وأولى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام.

وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني، ويتلوه الصورة، ويتلوه الجسم، وتتلوه الهيولى المحضة، إذ هي محل لنيل الوجود وليست سبباً يعطي الوجود، ثم العرض.

والهيولى أو المادة لا تتجرد عن الصورة، بل توجد دائماً مقارنة للصورة. إذ «لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل، لأنها إن فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو: إما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ، أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها ـ هذا خلف. وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع، فهي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي إليها خط، ولا يمكن أن تكون منفردة الذات منحازتها، لأن خطّاً إذا انتهى إليها، لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم إن لاقاها خط آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها. ثم لا يخلو اما أن تتباين النقطتان عن جنبيها فتكون المتوسطة التي تلاقيها اثنتان لا تتلاقيان تنقسم بينهما وقد فرضت غير منقسمة، ـ وإما أن تكون النقطتان تتلاقيان، وبتلاقيهما تكون ذاتها سارية في ذات كل واحد منهما وذاتها منحازة عن الخطين فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخطين، فللخطين نقطتان غير الأُوليين هما نهايتاهما، وفرضناهما نهايتيها ـ هذا خلف»[٢]. ويستمر ابن سينا في هذه البرهنة المعقدة حتى يصل في النهاية إلى إثبات أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية، وفي هذا يسير وفقاً لرأي أرسطو في مقابل رأي أفلاطون. لكنه في هذا يناقض ما قاله

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٨.

(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٠٣، القاهرة، ط ٢ سنة ١٩٣٨.

في «عيون الحكمة» وأوردناه منذ قليل حين قال بوجود مادة بلا صورة، وسنراه يضطر إلى التخلي عن رأي أرسطو هذا حين يصل إلى الكلام عن الجواهر المفارقة. لكن هذا التناقض يقوم في صلب الفلسفة الإسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير من المسائل.

٢ ـ الموجود محسوس ومعقول

وينبه ابن سينا إلى ما قد يغلب على أوهام الناس (من) أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود»[١].

ويرد ابن سينا على هذا الوهم الشائع ببيان أن الناس يتفقون على وجود المعنى الكلي، وهو المشترك بين الكثيرين مثل: «إنسان» ـ في وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود. وإذن فإن البحث في المحسوسات نفسها يفضي إلى الاعتراف بوجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيها أنواع من المحسوسات.

٣ ـ العلّية

والشيء ينال وجوده بعلّة. ومعلوليته إما باعتبار ماهيته وحقيقته، أو باعتبار وجوده: فالمثلث حقيقته متعلقة بالسطح والأضلاع، وهما علتاه المادية والصورية. «أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تقوّم مثلثيته وتكوّن جزءاً من حدها، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية» (الكتاب نفسه ص ٤٤٢). والغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات، بل تفيد فاعلية

---

(١) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص ٤٣٥، القاهرة، دار المعارف، سنة ١٩٥٨.

الفاعل. فهي إذن علة غائية بالنسبة إلى المعلول، وفاعلية بالنسبة إلى الفاعل.

«والفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق، ووجود في الحال. وليس للفاعل، في عدمه السابق، تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل»[١].

والقوة تطلق على مبدأ التغيير في آخر من حيث انه آخر. ومبدأ التغيير يكون إما في المنفعل، وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية. «ويقال قوة: لما به يجوز من الشيء فعل أو إنفعال، ولما به يصير الشيء مقوّماً لآخر، ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً، فإن التغير مجلوب للضعف. وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوة الماء على قبول الشكل: فإن فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه. وفي السمع قوة عليهما جميعاً. وفي الهيولى الأولى قوة الجميع، ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين، كما أن في السمع قوة أن يتسخن وأن يتبرد. ـ وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين[٢]. وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء، ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً كقوة المختارين منا. والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل فيها الفعل ضرورة، وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد.

وقد تغلط لفظة القوة فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢١٣. القاهرة، سنة ١٩٣٨.
(٢) أي الإنسان الذي هو حر مختار.

بالفعل. والفرق بينهما أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل، والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل»[١].

وهذا تحليل جيد لفكرة العلية والفعل.

ومن هذا التحليل يخلص ابن سينا إلى برهان على وجود علة أولى واحدة.

٤ ـ إثبات علة أولى

وهذا البرهان إنما نجده في «الاشارات والتنبيهات». وقد أقامه على مبدأين:

الأول: أن العالم سلسلة مرتبة من علل ومعلولات.
والثاني: أن هذه السلسلة تنتهي بالضرورة إلى علة أولى لا علة لها.

وذلك لأن «كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها. وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلاً، فتكون واجبة غير ممكنة ـ وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها؟ وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد. وأما الكل ـ بمعنى كل واحد ـ فليس تجب به الجملة ـ وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولاً، لأن علته أولى بذلك ـ وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها، وهو الباقي»[٢].

ويمكن تلخيص هذا على نحو أبسط هكذا:

كل جملة أي سلسلة من الأشياء كل واحد منها معلول: إما أنها تقتضي علة خارجة عنها، وإما لا تقتضي.

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢١٤ ـ ٢١٥.
(٢) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

فإن لم تقتض، فإنها تكون واجبة الوجود، مع أننا قلنا أن كل واحد منها معلول للآخر.

واما أن تقتضي ـ وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام، لأن علة الجملة: إما أن تكون كل الآحاد (أي أفرادها)، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها. والأول باطل، لأن الشيء لا يكون علة نفسه. والثاني باطل، إذ ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، ما دام كل واحد منها معلولاً. فلم يبق إلاّ القسم الثالث وهو أن تكون علة الجملة شيئاً خارجاً عنها ـ وهو المطلوب.

وإذن فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته.

«ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل: إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره، واما أن لا يبقى وجود وجوده، فلا يكون وجوب وجوده بذاته. وكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة. والنسبة والإضافة اعتبارهما يمد اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة. ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة. فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لإمكان الوجود، أو مقتضياً لإمتناع الوجود. ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، وإما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود ـ فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره. فبقي أن يكون باعتبار ذاته: ممكن الوجود، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير: واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير: ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود»[1].

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

٥ ـ البرهان على واجب الوجود بواسطة فكرة الممكن والواجب

على أن ابن سينا يعطي لهذا البرهان صورة أخرى هي التي وجدناها عند الفارابي، وهي القائمة على فكرة الممكن والواجب.

وقد عقد في «النجاة» فصلاً لإثبات واجب الوجود على هذا النحو هكذا:

«لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود: فإما واجب، وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحّ وجود الواجب ـ وهو المطلوب.

وإن كان ممكناً، فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود. وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات:

١ ـ فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية. وذلك لأن جميعها: إما أن يكون موجوداً معاً، وإما أن لا يكون موجوداً معاً. فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، فلنؤخر الكلام في هذا ـ وإما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو: إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة ـ سواء كانت متناهية أو غير متناهية ـ واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود. فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن، يكون الواجب الوجود متقوّماً بممكنات الوجود ـ هذا خلف. وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود: فإما أن يكون خارجاً منها، أو داخلاً فيها. فإن كان داخلاً فيها: فإما أن يكون واحد منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ـ هذا خلف. وإما أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة لوجود الجملة، وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها ـ ومنها هو ـ فهو علة لوجود نفسه. وهذا ـ مع استحالته ـ إن صحّ فهو من وجه ما، نفس المطلوب. فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود ـ هذا خلف.

فبقي أن يكون خارجاً عنها. ولا يمكن أن يكون علة ممكنة، فإنّا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة. فهي إذن خارجة عنها، وواجبة الوجود بذاتها.

فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود. فليس لكل ممكن علة ممكنة، بلا نهاية.

٢ ـ ونقول أيضاً انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه، ولكنه واجب بالآخر، إلى أن ينتهي إليه دوراً.

ولنقدم مقدمة أخرى فنقول: إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور ـ فهو أيضاً محال. وتبين (أي: هذه المسألة) بمثل بيان المسألة الأولى ويخصها: أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعلولاً لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات. وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده، البعدية الذاتية، فهو محال الوجود وليس حال المتضايفين هكذا: فإنهما معاً في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر، بل توجدهما معاً: العلة الموجدة لهما والمعنى الموجب إياهما معاً. فإن كان لأحدهما تقدم، وللآخر تأخر ـ مثل الأب والابن، فتقدمه من جهة غير جهة الإضافة: فإن تقدمه من جهة وجود الذات، ويكونان معاً من جهة الإضافة، الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الابن يتوقف وجوده على وجود الأب، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن، ثم كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعد، لكان لا يوجد ولا أحد منهما. وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده»[1].

ويتعمق ابن سينا في تفصيل هذا البرهان أكثر فأكثر بعد ذلك، مما لا

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

محل لعرضه ها هنا.

٦ ـ البرهان على المحرك الأول

كذلك يورد ابن سينا (ص ٢٤٠ ـ ٢٤٣) البرهان على وجود محرك أول لا يتحرك، وهو البرهان الأرسطي الشهير. فلا داعي لإطالة الكلام هاهنا بذكره[1].

٧ ـ صفات واجب الوجود

واجب الوجود غير مقول على كثيرين، وواجب الوجود «هو واجب الوجود من جميع جهاته. ولأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه، فلا جزء له ولا جنس له. وإذ لا جنس له، فلا فصل له. ولأن ماهيته آنية ـ أعني الوجود، فلا ماهية يعرض لها الوجود. فلا جنس له إذ لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شيء. وإذ لا جنس له ولا فصل، فلا حدّ له. وإذ لا موضوع له، فلا ضد له. وإذ لا نوع له، فلا ندّ له. وإذ هو واجب الوجود من جميع جهاته، فلا تغيّر له. وهو عالم، لا لأنه مجتمع الماهيات، بل لأنه مبدؤها، وعنه يفيض وجودها.

وهو معقول وجود الذات، فإنه مبدأ. وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجرّدة عن المواد ولواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسّياً، لا عقلياً.

وهو قادر الذات، لهذا بعينه، لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه. وتصوّر حقيقة الشيء ـ إذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصوّر ـ يكون العلم نفسه قدرة. وأما إذا كان نفس التصوّر غير موجب، لم يكن العلم قدرة.

---

(١) راجع شرح هذا البرهان كما عرضه أرسطو في كتابنا: «أرسطو»، القاهرة ط ١ سنة ١٩٤٣.

وهناك فلا كثرة، بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة. فإذا كان كذلك، فكونه عالماً بنظام الكل الحسن المختار هو كونه قادراً بلا اثنينية ولا غيرته.

وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً مع إضافة. وأما ذاته فلا تتكثر - كما علمت - بالأحوال والصفات، ولا يمتنع أن تكون له كثرة إضافات وكثرة سلب، وأن تجعل له بحسب كل إضافة: اسم محصل، وبحسب كل سلب: اسم محصل. فإذا قيل له: «قادر» فهو تلك الذات مأخوذة بإضافة صحّة وجود الكل عنه الصحة التي بالإمكان العام، لا بالإمكان الخاص. فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عندما يكون، لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وإذا قيل: «واحد» يعني به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهذه التسمية تقع عليه من حيث اعتبار السلب.

وإذا قيل: «حق» عنى أن وجوده لا يزول، وأن وجوده هو على ما يعتقد منه.

وإذا قيل: «حي» عني أنه موجود لا يفسد، وهو مع ذلك ذلك على الإضافة التي للعالم العاقل.

وإذا قيل: «خير محض» يعنى به أنه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص. فإن شر كل شيء نقصه الخاص. ويقال له: خير، لأنه يؤتي كل شيء خيريته»[1].

وواجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول: إنه يعقل ذاته، وهو إذن معقول لذاته، وعاقل لذاته. وكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون في ذاته اثنينية في الذات ولا في الاعتبار، إذ المقصود هو أن له ماهية مجردة هي

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٥٨ - ٥٩.

ذاته. وإذن فكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة ألبتة.

وهو أيضاً بذاته معشوق وعاشق، ولذيذ وملتذ. إذ «لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة. والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض. وهو مبدأ كل اعتدال، لأن كل إعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فيحدث وحدة في كثرته وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له. فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق. وكلما كان الادراك أشد اكتناها وأشد تحقيقاً، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً، فأحباب القوة المدركة إياه واعتزازها به أكثر. فالواجب الوجود ـ الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة ـ تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذ... وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها»[1].

أما كيف يعقل واجب الوجود الأشياء، فإنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل الوجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه» (الكتاب نفسه ص ٢٤٧).

إنه يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم بالضرورة ما تتأدى إليه، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات. ومعنى هذا أن الله إنما يعلم الكليات، وبعلمه إياها يكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث ما لها من صفات كلية. وقد أشار الغزالي في «التهافت» إلى رأي ابن سينا هذا وهو أن ابن سينا زعم أن الله «يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٤٥.

تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلّا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي»(١).

٨ ـ صدور الأشياء عن واجب الوجود

الله فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته. وفيض الكل عنه ليس على سبيل قصد منه، كذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن لا يكون وجود الكل عنه بغير معرفة ولا رضا منه، إذ كيف يصح هذا عنه وهو عقل محض.

«وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه هو مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوّه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاته... (وهو) راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل عنه.

ولكن الحق الأول إنما عقد الأول وبالذات أنه يعقل ذاته، التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود. فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل، ولا عقلاً متنقلاً من معقول إلى معقول، فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه ... بل عقلاً واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود إذ يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله»(٢).

ولا يجوز أن تكون أول المبدعات عنه كثيرة: لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة. بل ان أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، أي أنه عقل محض لأنه صورة لا في مادة،

(١) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٦٢.
(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٧٤.

وهو أول العقول المفارقة، «ويشبه أن يكون هو المبدأ المتحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق»[١].

ذلك أن المحرك الأول إنما يحرّك على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره، وذلك للتشبه بالخير المحض.

وهكذا نرى ابن سينا يمزج بين نظرية الفيض عند أفلوطين، وبين نظرية العشق التي قال بها أرسطو في تفسير حركة الجسم الأقصى عن الله، بالرغم من أنهما مختلفتان!

٩ - العقول المفارقة

والمتحرك الأول واحد. لكن لكل كرة من كرات السماء محركاً قريباً يخصها ومعشوقاً يخصها.

وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي كرة الثوابت. وهنا يشير ابن سينا إلى رأي أرسطو الذي «يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه» ويتبع عددها: عدد المبادىء المفارقة» (ص ٢٦٦). ثم يشير إلى رأي أفضل أصحابه أعني أتباعه وهو الاسكندر الأفروديسي حين يقول في رسالته التي «في مبادىء الكل»[٢]: «أن محرك جملة السماء واحد، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وأن لكل كرة محركاً ومعشوقاً يخصانها» (ص ٢٦٦).

العقول المفارقة إذن كثيرة العدد، لكنها ليست موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه. ثم يتلوه عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود. فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع، لأجل التثليث المذكور

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٥.

(٢) أنظرها في كتابنا: «أرسطو عند العرب»، القاهرة سنة ١٩٤٧.

فيه. والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة.

فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول: وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته: وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس. وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله، لذاته: وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة.

فبما يعقل الأول، يلزم عنه عقل. وبما يختص بذاته على جهتيه: الكثرة الأولى بجزئيها: أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك.

وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق»(١).

والخلاصة أن كل عقل «بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه، وجرم الفلك كائن عنه، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية»(٢).

ولكل فلك نفس هي كماله وصورته، لكن هذه النفس ليست جوهراً مفارقاً مثل العقل. ذلك أنها تحرّك وتحدث التغيير في حركات الجرم. «وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها إلا بواسطة أجسامها. فإن صور الأجسام وكمالاتها على صنفيها» (ص ٢٧٨): اما صور قوامها يكون بمواد الأجسام، واما صور يكون قوامها بذاتها، لا بمواد الأجسام، وهذه الحالة الأخيرة هي

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨٠.

حالة أنفس الأفلاك. وعلى هذا فإن القوى السماوية المتعلقة بأجسامها لا تفعل إلا بواسطة هذه الأجسام، ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس. فما دامت تفعل نفساً بغير توسط الجسم، فإن لها إنفراد قوام من دون الجسم واختصاصاً بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم. فالذي يحرك أجسام الأفلاك هو نفوسها.

وفي كتاب «التعليقات» يقول ابن سينا ان «عقول الكواكب بالقوة، لا بالفعل، فليس لها أن تعقل الأشياء دفعة، بل شيئاً بعد شيء، ولا أن تتخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة، وإلا لكانت تتحرك الحركات كلها معاً، وهذا محال. وحيث تكون الكثرة يكون ثم نقصان. ولما كانت الكواكب في ذواتها كثرة - إذ كان فيها تركيب من مادة وصورة هي النفس - كان في عقولها نقصان: وإنما الكمال حيث تكون البساطة وهي الأول والعقول الفعالة»[١].

١٠ - العناية الإلهية

يعرّف ابن سينا العناية بأنها: «إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل»[٢].

ويعرّفها في «النجاة» هكذا: «العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور. فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان. فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله

(١) ابن سينا: «التعليقات» ص ٦٢، نشرتنا بالقاهرة سنة ١٩٧٣.
(٢) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص ٧٢٩ - ٧٣٠.

فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان»[١].

لكن كيف نقول بوجود عناية، والشر واضح للعيان في الوجود؟
يرد ابن سينا على هذا قائلاً: «ان الشرّ على وجوه:

١ ـ فيقال «شر»: للنقص الذي هو مثل الجهل، والضعف، والتشويه في الخلقة.

٢ ـ ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك إدراكاً ما بسبب، لا (بسبب) فَقْدِ شيء فقط، فإن السبب المنافي للخير، المانع للخير والموجب لعدمه وبما كان لا يدركه المضرور[٢]، كالسحاب إذا ظلّل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإن كان هذا المحتاج دراكاً، وأدرك أنه غير منتفع، ولم يدرك ذلك من حيث ان السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر، وليس هو من حيث هو مبصر متأذياً بذلك متضرراً أو منتقضاً، بل من حيث هو شيء آخر»[٣].

فالشرّ يطلق إذن إما على أمور عدمية مثل الجهل الذي هو عدم العلم، أو تشويه الخلقة الذي هو عدم استواء البنية، وإما على أمور وجودية هي الحابسة للكمال عن مستحقه مثل السحاب الذي يمنع شروق الشمس عن النبات المحتاج إلى حرارتها.

كذلك ينقسم الشر إلى:

١ ـ شر بالذات، وهو العدم، لا كل عدم، بل عدم ما يقتضيه طبع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، مثل عدم حاسة من الحواس للإنسان أو الحيوان.

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٨٤.
(٢) المضرور هنا: الأعمى.
(٣) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

٢ ـ شر بالعرض، وهو الحابس للكمال عن مستحقه، مثل البرد المانع للثمار عن النضوج، وهو أمر طارىء هو أحد شيئين: اما مانع وحائل ومبعد للمكمل، وإما مضاد وأصل محقق للكمال. مثال الأول: وقوع سحب كثيرة وتراكمها وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال. ومثال الثاني: حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما تبعه» (ص ٢٨٦).

كذلك يفرق ابن سينا في داخل الشرّ الذي هو بمعنى العدم بين:

١ ـ ما يكون شرّاً بحسب أمر واجب، أو نافع، أو قريب من الواجب،

٢ ـ وما يكون شرّاً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل، ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل: من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه.

وهذا النوع الثاني «ليس شرّاً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك، فإن ذلك ليس شرّاً من جهة ما نحن ناس، بل هو شرّ بحسب كمال الأصلح في أن يعمّ... وإنما يكون بالحقيقة شرّاً إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفس، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان، أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك، واشتاق إليه، واستعدّ لذلك... أما قبل ذلك فليس مما يبعث إليه مقتضى طبيعة النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى» (ص ٢٨٦).

ويحاول ابن سينا أن يهوّن من شأن هذه الشرور بأنواعها:

فيقرر أولاً أن جميع سبب الشر إنما يوجد تحت فلك القمر، أي على الأرض، أما في النظام السماوي فلا يوجد شر.

وثانياً: أن جملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود.

وثالثاً: الشر إنما يصيب أشخاصاً مفردة، وفي أوقات دون أوقات، بينما الأنواع محفوظة، فهو يصيب مثلاً أفراداً من الناس، لكنه لا يصيب النوع الإنساني ككل.

ورابعاً: هذا الشر في أشخاص الموجودات قليل، «ومع ذلك فإن وجود ذلك الشرّ في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير. فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة... فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشرّ عنه ومعه. وإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشرّ يندر، فيكون تركه شرّاً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمين ـ شرّ من عدم واحد. ولهذا ما يؤثر العاقل الاحراق بالنار، بشرط أن يسلّم منها حياً، على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير، لكان يكون ذلك شرّاً فوق هذا الشر الكائن بإيجاده... فإن قال قائل: وقد كان جائزاً أن يوجد المدبّر الأول خيراً محضاً مبرّأً عن الشر؟ فيقال: هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود، وإن كان جائزاً في الوجود المطلق. على أنه إن كان ضرب من الوجود المطلق مبرّأ، فليس هذا الضرب. وذلك (الجائز في الوجود المطلق) مما قد فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية. وبقي هذا[1] النمط في الإمكان، ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر» (٢٨٦ ـ ٢٨٧). فإيجاده خير الشّرين، أعني خير من الشرّ الأكبر لو لم يوجد.

كذلك الشر يطلق على وجوه أخرى:

١ ـ فيقال شرّ للأفعال المذمومة،

(١) أي الوجود الممزوج بالشر.

٢ ـ ويقال شرّ لمبادئها من حيث الأخلاق،
٣ ـ ويقال شرّ للآلام والغموم وما يشبهها،
٤ ـ ويقال شرّ لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له.

غير أن الآلام والغموم وإن كانت معانيها غير وجودية، فإنها ليست اعداماً.

والشر في الأفعال إنما هو: بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية، كالزنا.

والشر بالنسبة إلى الأخلاق إنما هو شرّ بالقياس إلى السبب الفاعل له، أو بالقياس إلى قابله، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله. فالظلم مثلاً يصدر عن قوة طلّابة للغلبة والسيطرة، هي القوة الغضبية، وكمالها هو التغلب. وهي خلقت لتكون متوجهّة نحو السيطرة ولهذا تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، ولو قصّرت فيه لكان ذلك شرّاً بالنسبة إليها. فالظلم شرّ للمظلوم، لكنه كمال للقوة الغضبية عند فاعله.

«وكذلك السبب الفاعل للآلام والأحزان، كالنار إذا أحرقت فإن الإحراق كمال للنار، لكنه شرّ بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد.

وأما الشرّ الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبّلة فليس لأن فاعله فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله» (ص ٢٨٨).

وبالجملة يرى ابن سينا أن الشرّ أمر لا مفّر منه في عالم الإمكان، لكنه طفيف بالقياس إلى الخير الموجود في هذا العالم، وليس من الحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة بسبب أغراض شرّية أقلية «فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال (معه) ان الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشرّ أيضاً على الوجه الذي بالعرض، إذ

علم أنه يكون ضرورة، فلم يعبأ به. فالخير مقتضى بالذات، والشرّ مقتضى بالعرض، وكل بقدر. وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور، وتقصر عنها الكمالات في أمور، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة إلى ما تقصّر عنها. فإذا كان ذلك كذلك، فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة»(١).

وإن اعترض معترض بأن الشر ليس نادراً أو أقلياً بل هو أكثري، رد ابن سينا مفرّقاً بين الكثير والأكثري، قائلاً: ليس الأمر كذلك «بل الشر كثير، وليس بأكثري. وفرق بين الكثير والأكثري، فإن ها هنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثريّة، فالأمراض، فإنها كثيرة وليست أكثرية. فإذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلاً عنه، بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية. نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية فهي أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها. وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، ومثل فوت الجمال الرائع، وغير ذلك مما لا يضرّ في الكمالات الأولى ولا في الكمالات التي تليها فيها يظهر منفعتها... وهذه الشرور هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة»(٢).

وربما كان هذا الفصل الذي عقده ابن سينا لبيان حقيقة الشرّ في الوجود من أبلغ ما كتب في هذا الميدان، ويفوق كثيراً ما كتبه الاسكندر الأفروديسي في رسالته في «العناية»(٣).

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٨٩.

(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٣) يوجد من ترجمتها العربية القديمة نسختان على الأقل: احداهما في الأسكوريال، والثانية في استانبول، راجع تصدير كتابنا: «أرسطو عند العرب».

الطبيعيات

١ ـ الزمان:

وبعد أن فرغنا من الإلهيات، فلنفرض آراء ابن سينا في بعض المسائل الطبيعية ذات الصبغة الفلسفية. وأولها مشكلة الزمان. يقول ابن سينا عن الزمان:

«وأما الزمان فهو شيء غير مقداره، وغير مكانه. وهو أمر به يكون «القبل» الذي لا يكون معه «البعد». فهذه القبلية له لذاته، ولغيره، وكذلك البعدية. وهذه القبليات والبعديات متصلة إلى غير نهاية. والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء، وليس أنه «قبل» هو أنه حركة، بل معنى آخر. وكذلك ليس هو سكون، ولا شيء من الأحوال التي تعرض، فإنها في أنفسها لها معان غير المعاني التي هو بها «قبل» وبها «بعد». وكذلك «مع» فإن للـ «مع» مفهوماً غير مفهوم كون الشيء حركة.

وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال، ويستحيل أن تكون «دفعات لا تنقسم، وإلّا لكانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم ـ وهذا محال. فإذن يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير. ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معاً تحدث وتبطل، ولا تتغيّر البتة، فإنه إن لم يكن أمر زال ولم يكن أمر حدث، لم يكن «قبل» ولا «بعد» بهذه الصفة. فإذن

هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير. وكل حركة على مسافة، على سرعة محدودة فإنه إذا تعيّن لها، أو تعيّن بها، مبدأ وطرف، لا يمكن أن يكون الإبطاء منها يبتدىء معها ويقطع النهاية معها، بل بعدها. فإذن ها هنا تعلق أيضاً بالـ «مع» والـ «بعد» وإمكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء، وفي أقل من ذلك إمكان قطع أقل من تلك المسافة. وهذا لا (= ليس) مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء، وغير مقدار المتحرك الذي قد يختلف فيه على الاتفاق في هذا، بل هو الذي يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة، وفي أقل منه أقل من هذه المسافة. وهذا الإمكان مقدار غير ثابت، بل متجدد. كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت. ولو كان ثابتاً لكان موجوداً للسريع والبطيء بلا اختلاف.

فهو إذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات، على نحو ما قلنا. وهو متعلق بالحركة ـ وهو الزمان: فهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر اللذين لا يثبت أحدهما على الآخر، لا مقدار المسافة، ولا مقدار المتحرك»[١].

ونحن نعلم أن أرسطو قد حدّ الزمان بأنه «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»[٢]. لكنه لا يتابع عرض أرسطو لمشكلة الزمان في المقالة الرابعة من «الطبيعة» ولا يثير ما أثار أرسطو من إشكالات عميقة، بل تعلّق خصوصاً بمسألة العلاقة بين الزمان والمسافة، وهي مسألة ليست بذي بال في مشكلة الزمان.

ولا يزيد ابن سينا في «النجاة» شيئاً يذكر على ما ورد مركزاً في «عيون الحكمة» واقتبسناه بتمامه منذ قليل. وكل ما هنالك:

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٢٦ ـ ٢٧. نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤.
(٢) أرسطو: «الطبيعة» م ٤ ف ١١ ص ٢٢٠أ ٢٤ ـ ٢٥.

١ ـ أنه يؤكد الارتباط التام بين الزمان وبين الحركة فيؤكد أنه «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة. ومتى لم يحسّ بحركة، لم يحس بزمان، مثلما قيل في قصة أصحاب الكهف»[١].

٢ ـ ويقرر أن «الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات. ولو كان له مبدأ زماني، لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أي بعد زمان متقدم، وكان بعداً لقبل غير موجود معه، فكان بعد قبل وقبل بعد، وكان له «قبل» غير ذات الموجود عند وجوده. وكل ما كان كذلك، فليس هو أول «قبل». وكل ما ليس أول «قبل» فليس مبدأ للزمان كله. فالزمان مبدع، أي يتقدمه باريه فقط»[٢].

لكن معنى هذا الكلام هو أن الزمان قديم قدم الباري، إذ هو لا يتقدمه بالزمان، بل بالذات، أي بالمرتبة. وما دام كذلك، فقد أحدثه منذ القدم، إذ يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني. غير أن رأي ابن سينا ليس صريحاً تماماً ها هنا.

٣ ـ ويقرر أن الزمان «مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، لا من جهة المسافة. والحركة متصلة. فالزمان متصل، لأنه يطابق المتصل، وكل ما طابق المتصل فهو متصل» (ص ١١٨).

٤ ـ وإذن فالزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهم، لأن كل متصل يمكن أن ينقسم بالتوهم، لا بالفعل. فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات، تسمى الآنات.

٥ ـ والآن هو فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه.

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١١٦.

(٢) الكتاب نفسه، ص ١١٧.

٦ ـ ولما كان الزمان لا ثبات له «قبله» مع «بعده» فإنه متعلق بالتغير، لا بكل تغير كان، بل بالتغير الذي من شأنه أن يتصل. والتغير الذي يتعلق به الزمان هو الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصحّ له أن يتصل. «وأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره إلّا بالعرض. . . والحركات الأخرى يقدرها الزمان لا بأنه مقدارها الأول، بل بأنه معها، كالمقدار الذي في الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته، وسائر الأشياء بتوسطه. ولهذا يجدر أن يكون في زمان واحد مقدار الحركات فوق واحدة. وكما أن الشيء في العدد: أما مبدؤه كالوحدة، وأما قسمته كالزوج والفرد، واما معدودة ـ كذلك الشيء في الزمان: منه ما هو مبدؤه كالآن، ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل، ومنه ما هو معدوده ومقدّره وهو الحركة»(١).

والدهر هو المحيط بالزمان. وهو «نسبة ما مع الزمان وليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان». «ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان: الأولى به أن يسمى السرمد. والدهر في ذاته من السرمد. وبالقياس إلى الزمان دهر الحركة علة حصول الزمان»(٢).

الزمان إذن متصل، ولا ينقسم إلّا بالتوهم، اما إلى آنات هي الماضي والمستقبل والحاضر، أو إلى ساعات وأيام وشهور وسنين.

٢ ـ المكان

يطلق المكان بمعنيين:

١ ـ إذ يقال: «مكان» لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به.

٢ ـ ويقال: «مكان» لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه.

والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول. وهو حاو للمتمكن،

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٢٨.

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨.

مفارق له عند الحركة، ومساو له، لأنهم يقولون: لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد. فإذا كان كذلك، فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكن، لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة. وقد قيل ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة. فإذن ليس المكان شيئاً في المتمكن. وكل هيولى وكل صورة فهي في المتمكن. فليس إذن المكان بهيولى ولا صورة. ولا الأبعاد التي يدّعى أنها مجرّدة عن المكان بمكان الجسم المتمكن: لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم، ولا مع جواز خلوّها كما يظن مثبتو الخلاء»[1].

فالمكان ليس هيولى الشيء، ولا صورته. وليس هو الخلاء، إذ لا يوجد خلاء.

إن المكان شيء فيه الجسم. فإما أن يكون ذلك على سبيل التداخل، وإما أن يكون على سبيل الإحاطة. ويبرهن ابن سينا برهنة طويلة على امتناع التدخل. كذلك ليس المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط، «فهذا قول كاذب جداً» على حد تعبير ابن سينا (١٢٤)، إذ ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكن. إذن فذلك هو على سبيل الاحاطة.

«وقد قيل ان المكان مساو. فإما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن، وقد قيل انه محال، وإما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب. ومساوي السطح سطح. فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسّة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي. وأما المكان غير الحقيقي فهو الجسم المحيط»[2].

ويبحث ابن سينا في الخلاء لإبطاله، إذ لو كان الخلاء موجوداً، لكان فيه أبعاد وفي كل جهة، وكان يحتمل الفصل في الجهات كالجسم. ولو كان

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ١١٨ - ١١٩.

(٢) الكتاب نفسه، ص ١٢٤.

خلاء موجوداً لما كان يختص فيه الجسم المحيط إلا بجهة تعين، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة. ولو كان خلاء لكان له خير من الخلاء مخصوص ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيّزه لا يتحدد بها حيّزه، ولا تتحدد هي لحيّزه[1]. ويستمر ابن سينا في بيان أنواع التناقض التي تنجم عن افتراض وجود الخلاء، وينتهي من ذلك إلى إبطاله، كما فعل أرسطو من قبل.

(١) راجع «عيون الحكمة» ص ٢٣ ـ ٢٤، وراجع «النجاة» ١١٩ ـ ١٢٣.

النفس

١ ـ أنواع النفس

النفس، كجنس واحد، تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ النفس النباتية، وهي: كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يتولّد ويربو (= ينمو) ويغتذي. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه، ويزيد فيه بمقدار ما تحلل، أو أكثر، أو أقل.

٢ ـ النفس الحيوانية وهي: كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

٣ ـ النفس الإنسانية، وهي: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري واستنباط الرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

«وللنفس النباتية قوى ثلاث:

١ ـ القوة الغاذية، وهي القوة التي تجعل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه.

٢ ـ والقوة المنمّية، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه ـ بالجسم المتشبه ـ

في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً، متناسبة للقدر الواجب ليبلغ به كماله في النشوء.

٣ ـ والقوة المولدة: وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه ـ باستمداد أجسام أخرى تتشبّه به ـ من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل»[١].

أما النفس الحيوانية فلها ـ بالقسمة الأولى ـ قوّتان: محركة، ومدركة. والمحركة على قسمين: إما محركة بأنها باعثة، وإما محركة بأنها فاعلة. فالمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية. ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة، طلباً للذة. وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارّاً أو مفسداً، طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنّج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ، أو ترخيها، أو تمدّها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتقسم قسمين: فإن منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل. والمدركة من خارج هي الحواس الخمس، وهي: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. وحاسة اللمس يمكن أن تكون جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد: واحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس.

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٥٨.

والمحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحسّ وتنطبع فيها، فتدركها القوة الحاسة. وهذا ظاهر في اللمس والذوق والشم والسمع. أما في البصر فقد ظن به خلاف هذا: فظن قوم أن البصر قد يخرج منه شيء، فيلاقي المبصر ويأخذ صورته من خارج، ويكون ذلك إبصاراً، وفي أكثر الأمر يسمّون ذلك الخارج من العين شعاعاً. «وأما المحققون فيقولون ان البصر - إذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل، وهو جسم لا لون له، متوسط بينه وبين البصر - تأدّي شبيهه بتأدي الألوان بتوسط الضوء إذا انعكس الضوء من شيء ذي لون فصبغ بلونه جسماً آخر. وإن كان بينهما فرق. بل هو أشبه بما يتخيل في المرآة»(١). ويبرهن ابن سينا على بطلان الظن الأول، وهو رأي أفلاطون، بينما أرسطو يرى الرأي الثاني الذي أخذ به ابن سينا.

«وأما القوى المدركة من باطن: فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك ولا يفعل. ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً، ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً.

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً، لكن الحسّ الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني شكله وهيئته ولونه: فإن نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها أولاً حسّها الظاهر.

وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، ثم إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لفرضها إياه وهربها عنه، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك البتة.

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٦٠.

فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحسّ ثم القوى الباطنة: هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ: فهو المعنى»[١].

أما القوى المدركة الباطنة الحيوانية فمنها:

١ ـ قوة فنطاسيا ـ أي الحسّ المشترك، وهي قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس التي تصل منها إلى الحسّ المشترك.

٢ ـ الخيال والصورة: وهي قوة تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواس الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات.

٣ ـ قوة تسمى متخيلة بالنسبة إلى النفس الحيوانية ومفكرة بالنسبة إلى النفس الإنسانية. وهي قوة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض.

٤ ـ القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه.

٥ ـ القوة الحافظة ـ الذاكرة، وهي قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية. ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس.

٢ النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة ـ وهي خاصة بالإنسان وحده دون سائر الحيوان ـ فتنقسم قواها إلى: قوة عالمة، وقوة عاملة، قوة نظرية، وقوة عملية.

«أما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها، فذاك، وإن لم تكن، فإنها تصيّرها مجردة

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٦٢.

بتجريدها إياها، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»[1].

ولتوضيح هذا التعريف نحدد معنى «القوة» أولاً فنقول ان القوة تقال على ثلاثة معان:

١ ـ فيقال «قوة» للاستعداد المطلق الذي لا يخرج منه شيء إلى الفعل، كقوة الطفل على الكتابة.

٢ ـ ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا بدأ يتحقق ولكن بمجهود، مثل قوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف ـ على الكتابة.

٣ ـ ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء، بلا حاجة إلى الاكتساب.

والأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة، والقوة الثالثة تسمى ملكة. وربما سميت الثانية ملكة، والثالثة: كمال قوة.

والقوة النظرية تنقسم بحسب قسمة القوى هذه:

١ ـ فإن كانت نسبتها إلى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة، سميت **عقلاً هيولانياً**. وهي موجودة لكل شخص من النوع الإنساني، وسميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، ولكنها موضوعة لكل صورة.

٢ ـ وإن كانت تدرك المعقولات الأولى ـ وهي المقدمات التي يقع بها التصديق بداهة لا باكتساب، مثل إعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ـ سميت **عقلاً بالملكة**.

٣ ـ وإن كانت الصور المعتدلة حاضرة فيها تطالعها وتعقلها بالعقل، وتعقل أنها تعقلها، سميت حينئذ: **عقلاً مستفاداً**، لأن الصور تكون حينئذ

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٦٥.

مستفادة من خارج.

٤ ـ وإذا اشتد الاستعداد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم، فإن هذا يسمى **عقلاً قدسياً**، «وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم»[1].

٣ ترتيب القوى في النفس

أما من حيث الترتيب فإنها يرئس بعضها بعضاً ويخدم بعضها بعضاً. والعقل القدسي بمثابة رئيس لها يخدم الكل، وهو الغاية القصوى، ويتلوه العقل المستفاد، ويخدمه العقل بالملكة، وآخره العقل الهيولاني الذي يخدم العقل بالملكة بما فيه من الاستعداد.

والعقل العملي يخدم جميع هذه، على أساس أن العقل العملي يدبر العلاقة بالبدن من أجل تكميل العقل النظري وتزكيته.

والوهم يخدم العقل العملي. ويخدم الوهم قوتان: قوة قبله هي جميع القوى الحيوانية، وقوة بعده هي التي تحفظ ما أداه.

والمتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ: فالقوة النزوعية تخدمها بالانتهاء لأنها تبعثها على التحريك، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والفصل في صورها.

والقوة الخيالية تخدمها فنطاسيا، وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس.
والقوة النزوعية يخدمها الشهوة والغضب.
والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة المثبتة في الفعل.
وإلى ها هنا تنتهي القوى الحيوانية.

---

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٦٧.

والقوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية. وعلى رأس هذه توجد القوة المولدة، وتخدمها النامية، ثم الغاذية تخدمها جميعاً. ثم القوى الطبيعية الأربع وهي: الهاضمة، والماسكة، والجاذبة، والدافعة ـ تخدم القوة الغاذية.

٤ وحدة النفس

لكن النفس ذات واحدة، رغم أن لها قوى كثيرة. والنفس مبدأ هذه القوى كلها. والنفس توجد مع البدن، لكن حدوثها ليس عن جسم، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية.

ويشير ابن سينا إلىٰ رأي أرسطو القائل بأن متعلق القوة النظرية هو القلب، ومخالفة لأفلاطون في ذلك. لكنه يشكك في رأي أرسطو أيضاً، ويرى أن متعلقها هو بجوهر غير جسمي، من نوع الجواهر السماوية. بيد أنه لم يوضح هذا الرأي[1].

ويؤكد أيضاً في «عيون الحكمة» (ص ٤٦) أن «مدرك المعقولات، وهو النفس الإنسانية، جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والفعل».

والأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى.. ذلك أن النفس قبل حلولها في البدن هي مجرد ماهية فقط، وليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد، وإذا كانت ماهية فهي لا تقبل اختلافاً ذاتياً. «ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان: فإما أن يكون قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة ـ وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات، ـ وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا

(١) راجع «النجاة» ص ١٩١ ـ ١٩٢.

يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله. فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادىء الأولية ـ نزاع طبيعي إلى الاشتغال به، واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه، يخصها به، ويصرفها عن كل الأجسام غيرّه بالطبع لا بواسطته. فلا بد أنها وجدت متشخّصة، فإن مبدأ تشخصها يليق بها من الهيئات ما تتعيّن به شخصاً، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة، وتكون مبادىء الاستكمال متوقعة لها بوساطته وتزيد فيه بالطبع لا بوساطته.

وأما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئآتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها»(١).

لكن لا يتضح من هذا النص بجلاء حلّ مشكلة هل أنفس أفراد الناس مختلفة، أو واحدة؟ وإذا كانت واحدة، فكيف توجد في أبدان مختلفة وتنتسب إلى أفراد مختلفين، وتستقل بمسؤوليتها وحسابها؟!

٥ النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد.

ويقرر ابن سينا أن النفس «لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً: أما أنها لا تموت بموت البدن، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق. وكل تعلق بشيء نوعاً من التعلق: فإما أن يكون تعلّقه به تعلق المكافىء في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٨٤.

الـذي هو قبله بـالذات، لا بـالزمـان». ثم يفحص هذه الفـروق الثلاثـة فيقول:

١ ـ «فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافىء في الوجود ـ وذلك أمر ذاتي له، لا عارض ـ فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ـ فليس لا النفس ولا البدن بجوهر. لكنهما جوهران. وإن كان ذلك أمراً عرضياً، لا ذاتياً، فإذا فسد أحدهما بطل الآخر من الإضافة، ولم تفسد الـذات بفساده.

٢ ـ وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، فـالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ. والعلل أربع: فإما أن يكون البدن علة فـاعلية للنفس معـطية لهـا الوجـود، وإما أن يكـون علة قابليـة لهـا بسبيـل التـركيب كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وإما أن يكون علة صورية، وإما أن يكون علة كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وإنما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بـذاته، لا بقـواه، لكـان كـل جسم يفعـل ذلـك الفعـل. ثم القـوى الجسمـانية كلهـا: إما أعـراض، وإما صـور ماديـة. ومحـال أن تفيـد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة، ووجود جوهر مطلق. ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية. فقد بينا وبرهنّا أن النفس ليست منطبعة في البـدن بوجـه من الوجـوه، فلا يكـون إذاً البـدن متصوراً بصـورة النفس، لا بحسب البساطـة، ولا على سبيـل التركيب: بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتـركب وتمتزج تـركيباً مـا ومزاجاً ما، فتنطبع فيها النفس ـ ومحال أن يكون علة صورة للنفس أو كمالية، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس. فـإذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية . . .

٣ ـ وأما القسم الثالث. . . وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلّق المتقدم في الوجود: فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً، فيستحيل أن يتعلق

وجوده به وقد تقدمه في الزمان، وإما أن يكون التقدم في الذات، لا في الزمان لأنه في الزمان لا يفارقه. وهذا النحـو من التقدم هـو أن تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود إذا فرض المتقدم قد عدم، لا أن فرض عدم المتأخر أوجـب عدم المتقدم، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه، فحينئذ عدم المتأخر. فليس فرض عدم التـأخر يـوجب عدم التقـدم. ولكن فرض عدم التقدم نفسـه، لأنه إنمـا افترض المتـأخر معـدوماً بعـد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه. وإذا كان كذلك، فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس، فيفسد معه البدن، وأن لا يكون البتة البدن يفسد بسبب يخصه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصـه: من تغير المزاج أو التراكيب. فباطـل أن تكون النفس تتعلق بـالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البـدن البتة بسبب في نفسـه. فليس إذاً بينهما هذا التعلق.

وإذا كان الأمر على هذا، فقد بطلت أنحاء التعلق كلها. وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادىء الأخر التي لا تستحيل، ولا تبطل.

وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً ـ فأقول ان سبباً آخر لا يعـدم النفس البتة. وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى. ومحـال أن تكون من جهـة واحدة في شيء واحد ـ قوة أن يفسد وفعل أن يبقى: فإن معنى القوة مغـاير لمعنى الفعـل، وإضـافة هـذه القوة مغـايرة لإضـافة هـذا الفعل، لأن إضـافة ـ ذلـك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء. فإذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيـان. فنقول ان الأشيـاء المركبـة والأشياء البسيـطة التي هي قائمـة في المرتبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد. وأمـا في الأشياء

البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران[١]».

ولما كانت النفس بسيطة بساطة مطلقة فإنها لا تقبل الانقسام إلى قوة أن تفسد وفعل أن تبقى. فواضح من هذا أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد. وبان إذن أن النفس لا تفسد البتة.

والبرهان هنا فيه مصادرة على المطلوب، لأن من قال ان النفس بسيطة بساطة مطلقة؟ أليس من يقول هذا يقول مقدماً ان النفس لا تفسد، إذ البسيط لا يفسد، والمركب هو الذي يفسد؟ لقد استخدم ابن سينا هنا البرهان الذي أقامه أفلاطون[١]، ولكن ليس له الحق في استخدامه لأنه لم يأخذ بالأساس الأفلاطوني لهذا البرهان، وهو أن النفس مثال بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ. لقد كانت مقدماته أرسطية، ولكن نتائجه أفلاطونية، وهذا خلط غير مقبول ها هنا. لكن هذا شاهد آخر على الوضع الذي وجد الفلاسفة الإسلاميون فيه أنفسهم في الترجح بين أرسطو وبين أفلاطون.

وأخيراً في باب النفس يبطل ابن سينا مذهب التناسخ، وكان قد قال به أفلاطون.

وابن سينا يفند التناسخ على أساس أن تهيؤ الأبدان لتلقي النفوس يوجب إفاضة النفوس عليها من العلل المفارقة، وكل مزاج بدني يحدث، يحدث معه نفس تخصه. فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان، كان للبدن المستنسخ نفسان: احداهما المستنسخة والثانية الحادثة معه. «فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان. وهذا محال، لأن النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه، وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنه ويتصرف فيه»[٢].

(١) راجع كتابنا: «أفلاطون» ص ١٩٥، ط ٤ سنة ١٩٦٤، القاهرة.

(٢) شرح الطوسي على «الاشارات والتنبيهات» ص ٧٧٩، القاهرة سنة ١٩٥٨، دار المعارف، وراجع الفصل الخاص بإبطال التناسخ في «النجاة» ص ١٨٩.

التصوف النظري

وقد توّج ابن سينا مذهبه العقلي بتصوف نظري يتمثل في:

١ ـ النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات».
٢ ـ ثلاث قصص رمزية هي:
أ ـ رسالة «الطير» ـ نشرها ميرن في ليدن سنة ١٨٩٣.
ب ـ «قصة سلامان وأبسال» ـ طبعت في مجموعة بعنوان: ابن سينا: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» ص ١٥٥ ـ ١٧٧، القاهرة سنة ١٩٠٨.
جـ ـ «حي بن يقظان» ـ نشرها ميرن، ليدن سنة ١٨٨٩.

١ ـ العشق والشوق

الأول هو أجل مبتهج، لأنه مبتهج بذاته، وهو أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً. وهو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم اللذين هما منبعا الشر.

والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتٍ ما.

والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج حين تكون الصورة المعشوقة حاضرة من وجه، غائبة من وجه آخر. فهو نقص لا يليق بالكمال

الحقيقي الذي هو كمال الأول.

ولهذا فإن الأول يوصف بالعشق، ولا يوصف بالشوق لأنه لا يمكن أن يغيب عنه شيء.

الأول عاشق لذاته، ومعشوقه هو ذاته ومن ذاته، كما أنه معشوق من أشياء غيره بحسب إدراك الغير له.

«ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم، من حيث هم مبتهجون به، وهم الجواهر العقلية القدسية. وليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التالين من خلص أوليائه القديسين: شوق.

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين: فهم، من حيث هم عشاق، قد نالوا نيلاً ما، فهم ملتذون. ومن حيث هم مشتاقون، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما...

والنفوس البشرية، إذا زالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص عن علاقة الشوق، اللهم إلا في الحياة الأخرى.

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية، مترددة بين جهتي الربوبية، والسفالة على درجاتها.

ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة»[1].

وهكذا أثبت ابن سينا العشق للجواهر العاقلة، والشوق لبعضها، وفيه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية.

٢ ـ مقامات العارفين

وبعد هذا التمهيد يتكلم ابن سينا عن أحوال أهل الكمال من النوع

(١) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص ٧٨٥ ـ ٧٨٧.

الإنسـاني، وهو يسميهم هـا هنا بـاسم «العارفـين»، وقد خصهم بـالنمط التاسع من «الاشارات والتنبيهات» وهذا الباب أجل ما في هذا الكتاب كما يقول فخر الدين الرازي في شرحه عليه «فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه فيـه من بعده». والحق أن ابن سينـا في هذا النمط قد حلق تحليقات صوفية رائعة، وإن كان من الصعب ربطها بسائر مذهبه العقلي المشائي الصريح.

يقول ابنُ سينا:

«إن للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها وهم في حياتهم الـدنيا، دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها إلى عـالم القدس. ولهم أمـور خفية، وأمـور ظـاهـرة عنهم يستنكـرهـا من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها. ونحن نقصها عليك».

يعني أن للعارفين وإن كانوا لا يزالون في أبدانهم، فإنهم كما لو كانوا خلعوا أبدانهم جانباً ـ كما يقول أفلوطين في التساعات» ـ وخلصت نفوسهم إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية هي مشاهداتهم لما يعجز عن مشـاهدتـه سائر الناس، وأمور ظاهرة، هي ما يختصون به من كرامات، لا يقّر بها من لا يدركها، أما من يعرفها فيقدرها تقديراً كبيراً.

ثم يشير بعد ذلك إشارة رمزية غريبة فيقول: «وإذا قرع سمعك فيما يقرعه، ويرد عليك فيما يسمعه، قصة لسلامان وأبسال ـ فاعلم أن سلامان مثلاً ضرّب لك، وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان، إن كنت من أهله. ثم حلّ الرمز، إن أطقت».

ويشرح نصير الدين الطوسي قصة سلامان وأبسال هذه. فيقول انـه وقعت له قصتان لسلامان وأبسـال.

(١) الكتاب نفسه ص ٧٨٩.

«إحداهما - وهي التي وقعت أولاً إليّ - ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر. وكان يصادقه حكيم، فتح، بتدبيره له، جميع الأقاليم. وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه، من غير أن يباشر امرأة. فدبّر الحكيم حتى تولد من نطفته، في غير رحم امرأة، ابن له، وسماه «سلامان». وأرضعته امرأة اسمها «أبسال»، وربته. وهو، بعد بلوغه، عشقها ولازمها. وهي دعته إلى نفسها وإلى الالتذاذ بمعاشرتها.

ونهاه أبوه عنها وأمره بمفارقتها. فلم يطعه. وهربا معاً إلى ما وراء بحر المغرب. وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهلها. فاطلع بها عليهما، ورق لهما، وأعطاهما ما عاشا به، وأهملهما مدة.

ثم انه غضب من تمادي «سلامان» في ملازمة المرأة. فجعلهما بحيث يشتاق كل إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه. فتعذبا بذلك. وفطن سلامان به، ورجع إلى أبيه معتذراً. ونبّهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح له، مع عشقه «أبسال» الفاجرة والفه لها.

فأخذ «سلامان» و«أبسال» كل منهما يد صاحبه، وألقيا نفسيهما في البحر. فخلصته روحانية الماء بأمر الملك، بعد أن أشرف على الهلاك.

وغرقت «أبسال». واغتّم «سلامان». ففزع الملك إلى الحكيم في أمره. فدعاه الحكيم وقال: أطعني، أوصل، أبسال إليك.

فأطاعه. وكان يريه صورتها، فيتسلى بذلك رجاء وصالها، إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة «الزهرة»، فأراها الحكيم له بدعوته لها. فشغفته حباً، وبقيت معه أبداً. فنفر عن خيال «أبسال»، واستعد للملك بسبب مفارقتها، فجلس على سرير الملك.

وبنى الحكيم الهرمين، بإعانة الملك، واحد للملك، وواحد لنفسه. ووضعت هذه القصة، مع جثتيهما، فيهما. ولم يتمكن أحد من إخراجها، غير أرسطو، فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون، وسدّ الباب.

وانتشرت القصة، ونقلها حنين بن إسحق من اليوناني إلى العربي.

ويعلق الطوسي على هذه القصة فيقول:

«وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء، ينسب كلام الشيخ إليه، على وضع لا يتعلق بالطبع، وهي غير مطابقة لذلك، لأنها تقتضي أن يكون الملك هو: العقل الفعّال، والحكيم هو: الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه، و«سلامان» هو النفس الناطقة، فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات، و«أبسال» هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها. وعشق «سلامان» لـ «أبسال»: ميله إلى الذات البدنية. ونسبة «أبسال» إلى الفجور: تعلقها بغير النفس المتعيّنة بمادتها، بعد مفارقة النفس. وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب: انغماسهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس، مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط. ورجوع «سلامان» لأبيه: التفطن للكمال، والندامة على الاشتغال بالباطل. وإلقاء نفسيهما في البحر: تورطهما في الهلاك: أما البدن فلانحلال القوى والمزاج، وأما النفس فلمشايعتها إياه. وخلاص «سلامان»: بقاؤه بعد البدن. وإطلاعه على صورة «الزهرة»: التذاذه بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك: وصوله إلى كماله الحقيقي. والهرمان الباقيان على مرور الدهر: الصورة والمادة الجسميتان.

فهذا تأويل القصة. «وسلامان» مطابق لما عنى الشيخ. وأما «أبسال» فغير مطابق، لأنه أراد درجة العارف في العرفان، فها هنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال، فهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ. وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها».

وتعليق الطوسي الأخير هذا ليس وجهاً، لأن المقصود منها هو الصراع بين النفس الناطقة الكاملة، وبين النفس الشهوانية. و«سلامان» يمثل الأولى، و«أبسال» تمثل الثانية أدق تمثيل. فلماذا يريد الطوسي أن يفهم من

كليهما أنه يدل على درجة العارف في العرفان، وأن كليهما من العارفين الكاملين؟!

ثم كيف يقول الطوسي نفسه ان هذه القصة نقلها حنين بن إسحق من اليوناني إلى العربي، وقد عاش قبل ابن سينا بقرن ونصف، ثم يزعم بعد ذلك أنها «تدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها» - غرض من؟ غرض ابن سينا؟ وكيف وهي سابقة عليه على الأقل بأكثر من مائة وخمسين سنة؟! لهذا لا نفهم كيف وقع نصير الدين الطوسي في هذه الزلة؟

ثم يسوق نصير الدين الطوسي القصة الثانية فيقول:

«وأما **القصة الثانية** - وهي التي وقعت إليّ بعد عشرين سنة من إتمام الشرح - فهي منسوبة إلى الشيخ (= ابن سينا)، وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها، فإن أبا عبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر «قصة سلامان وأبسال»: له».

وحاصل القصة: أن «سلامان» و «أبسال» كانا أخوين شقيقين. وكان أبسال أصغرهما سناً. وقد تربى بين يدي أخيه، ونشأ صبيح الوجه، عاقلاً، متأدباً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، وقد عشقته امرأة «سلامان» وقالت لـ «سلامان»: أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك. فأشار عليه سلامان بذلك، وأبى أبسال عن مخالطة النساء. فقال له سلامان: إن امرأتي لك بمنزلة أم. فدخل عليها، وأكرمته، وأظهرت عليه - بعد حين، في خلوة - عشقها له. فانقبض أبسال من ذلك ودرت أنه لا يطاوعها.

فقالت لسلامان: زوج أخاك بأختي، فأملكه بها. وقالت لأختها: إني ما زوجتك بأبسال ليكون لك خاصة دوني، بل لكي أساهمك فيه. وقالت لأبسال ان أختي بكر حيّية، لا تدخل عليها نهاراً، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك.

وليلة الزفاف، باتت امرأة سلامان في فراش أختها. ودخل أبسال عليها فلم تمتلك نفسها، فبادرت تضم صدرها إلى صدره. فارتاب أبسال وقال في نفسه: ان الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك.

وقد تَعتَّمت السماء في الوقت بغيم مظلم. فلاح فيه برق، أبصر بضوئه وجهها، فأزعجها (= طردها)، وخرج من عندها، وعزم على مفارقتها.

وقال لسلامان: أني أريد أن أفتح لك البلاد، فإني قادر على ذلك. وأخذ جيشاً وحارب أمماً، وفتح البلاد لأخيه برّاً وبحراً، شرقاً وغرباً، من غير منّة عليه. وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض.

ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته، عادت إلى المعاشقة، وقصدت معانقته، فأبى وأزعجها (= طردها).

وظهر لهم عدو. فوجه سلمان أبسال إليه في جيوشه. وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه (= يتخلوا عنه) في المعركة. ففعلوا، وظفر به الأعداء، وتركوه جريحاً وبه دماء، وحسبوه ميتاً. **فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش**، وألقمته حلمة ثديها، واغتذى بذلك، إلى أن انتعش وعوفي.

ونرجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذلوه، وهو حزين من فقد أخيه. فأدركه أبسال وأخذ الجيش والعدة، وكر على الأعداء وبدّدهم وأسر عظيمهم، وسوّى الملك لأخيه.

ثم واطأت[١] المرأة طابخه وطاعمه، وأعطتهما مالاً، فسقياه السم.
وكان صدّيقاً كبيراً: نسباً، وعلماً، وعملاً.
واغتم من موته أخوه، واعتزل ملكه، وفوض (الأمر) إلى بعض

(١) أي: اتفقت معهما في مؤامرة.

معاهديه. وناجى ربه، فأوصى إليه جلية الحال. فسقى المرأة والطابخ والطاعم ـ ثلاثتهم ـ ما سقوا أخاه، ودرجوا[١].

فهذا ما اشتملت عليه القصة.

وتأويله: أن «سلامان» مثل النفس الناطقة.

و «أبسال» للعقل النظري المترقي إلى أن حصل عقلاً مستقاماً، وهو درجته في العرفان ان كان يترقى إلى الكمال.

وإمرأة «سلامان»: القوة البدنية الأمّارة بالشهوة والغضب، المتحدة بالنفس، صائرة شخصاً من الناس.

وعشقها لـ «أبسال»: ميلها إلى تسخير العقل، كما سخّرت سائر القوى، ليكون مؤتمراً بها في تحصيل مآربها الفانية.

وإباؤه: إنجذاب العقل إلى عالمه.

وأختها التي ملكتها: القوة العملية، المسماة بالعقل العملي، المطيع للعقل النظري، وهو النفس المطمئنة.

وتلبيسها نفسها بدل أختها: تسويل النفس الأمارة مطالبتها الخسيسة، وترويجها على أنها مصالح حقيقية.

والبرق اللامع من الغيم المظلم: هو الخطفة الإلهية التي تسنَح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية، وهي جذبة من جذبات الحق.

وإزعاجه للمرأة: إعراض العقل عن الهوى.

وفتحه البلاد لأخيه: إطلاعُ النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت، وترقيها إلى العالم الإلهي، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها، وفي نظم أمور المنازل والمدن. ولذلك سماه

(١) = هلكوا.

بـ «أول ذي قرنين»: فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين.

ورفض الجيش له: انقطاع القوى الحسّية، والخيالية، والوهمية ـ عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى، وفتور تلك القوى لعدم التفاته إليها.

وتغذيته بلبن الوحش: إفاضة الكمال إليه عما فوق من المفارقات لهذا العالم.

وإختلال حال سلامان لفقده أبسال: اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها، شغلاً بما تحتها.

ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحه في تدبيره البدن.

والطابخ: هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام.

والطاعم: هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن.

وتواطؤهم على هلاك «أبسال»: إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر، مع استعمال النفس الأمارة إياهما، لإزدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز.

وإهلاك «سلامان» إياهم: ترك النفس استعمال القوى البدنية، آخر العمر، وزوال هيجان الغضب والشهوة، وانكسار غاذيتهما.

واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره: انقطاع تدبيره عن البدن، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره.

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ (= ابن سينا). ومما يؤيد هذه القصة أنه ذكر في رسالة «في القضاء والقدر»: قصة «سلامان وأبسال»، وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لـ «أبسال» وجه إمرأة «سلامان» حتى أعرض عنها.

فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة. وما أوردت القصة بعبارة

الشيخ، لئلا يطول الكتاب»[١].

ونلاحظ على ما أورده نصير الدين الطوسي في شرحه هـذا من كلام على «قصة سلامان وأبسال» ما يلي:

١ ـ أولاً أنه يقول انه وجد في فهرست مؤلفات ابن سينا الذي وضعه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني أنه ذكر من بين مصنفات ابن سينا: «قصة سلامان وأبسال» له ـ أي لابن سينا. غير أننا لم نجد في فهرست أبي عبيد الجوزجاني لكتب ابن سينا، كما أورده البيهقي[٢] (المتوفى سنة ٥٦٥هـ) والقفطي[٣] وابن أبي أصيبعة[٤] ـ أي ذكر «لقصة سلامان وأبسال» من بين فهرست أبي عبيد الجوزجاني. فهل هذا الفهرست كما أوردته هـذه المصادر الثلاثة ناقص؟

٢ ـ سنرى ـ حين الكلام عن «قصة حي' بن يقظان» لابن طفيل أن ابن طفيل يجعل سلامان وأبسال من سكان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان، ثم يصورهما بعد ذلك تصويراً بعيداً عن التصوير الوارد في قصة ابن سينا كما أوردها الطوسي. ولهذا فإن كلام ابن طفيل لا يفيدنا شيئاً فيما يتعلق بحقيقة قصة «سلامان وأبسال» كما تصورها ابن سينا. ولهذا ليس علينا إلاّ الاعتماد على ما ذكره الطوسي في شرحه على «الإشارات والتنبيهات» وأوردناه بنصه.

---

(١) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» مع شرح نصير الدين الطوسي ص ٧٩٩-٧٨٨. القاهرة سنة ١٩٥٨ ـ وقد صححنا النص في كثير من المواضع.

(٢) البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٥٩ ـ ٦٠، دمشق سنة ١٩٤٦.

(٣) القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص نشرة لبرت، سنة ١٩٠٣.

(٤) ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص ٤٤٠، بيروت سنة ١٩٦٥.

أحوال العارفين

لتوضيح من هو «العارف» يضع ابن سينا تمييزات مهمة بين طلاب الحق:

فيميز بين العارف والزاهد والعابد:

أ ـ فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها.

ب ـ والعابد هو المواظب على فعل العبادات: من القيام والصيام ونحوهما.

جـ ـ وأما العارف فهو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره.

والعارف «يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه. وتعبّده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه ـ لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي، وفيه المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية، وهو المطلوب دونه»[١].

ومعنى هذا الكلام أن العارف تتعلق إرادته بالحق لذات الحق، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، إلا الحق، إذ الحق مؤثر على عرفان العارف، وذلك

(١) ابن سينا، «الاشارات والتنبيهات» ص ٨١٠ ـ ٨١٥.

لأن غير العارف يؤثر شيئاً غير الحق وهو نيل الثواب والنجاة من العقاب. أما العارف فلا يتعلق إلا بالحق وحده دون أي هدف آخر.

أما من يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء، فإنه لم يطعم لذة البهجة به، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا كمثل الصبيان بالقياس إلى المخنثين. وزهد غير العارف زهد على كره، فعلى الرغم من أنه في صورة الزاهد إلا أنه أحرص الخلق على اللذات الحسية، فإن التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة» كما قال الطوسي في شرحه[١]. «وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه، ليخوله في الآخرة شبعه منها، فيبعث إلى: مطعم شهيّ، وشرب هنيّ، ومنكحٍ بهيّ». أما العارف وهو «المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار، فقد عرف اللذة الحق، وولّى وجهه سمتها» كما قال ابن سينا[٢].

وأولى درجات حركات العارفين: الإرادة، وهي «ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفسي إلى العقد الإيماني - من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سيره إلى القدس، ينال من روح الاتصال. وما دامت درجته هذه، فهو مريد».

والمريد يحتاج إلى الرياضة. والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية ما دون الحق عن مستّن الإيثار[٣].

والثاني: تطويع النفس الامارة - للنفس المطمئنة، لتنجذب قوى التخيّل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي.

والثالث: تلطيف السرّ للتنبه.

---

(١) الكتاب نفسه ص ٨١٧، هامش.

(٢) الكتاب نفسه ص ٨١٨.

(٣) مستّن الإيثار: طريقة التفضيل والاختيار.

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي.

والثاني تعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحّن بـه من الكلام موقع القبـول من الأوهام. ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد.

وأما الغرض الثالث فيعين عليه، الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة». (الكتاب نفسه ص ٨٢٠ ـ ٨٢٧).

فرياضة النفس هي نهيها عن هواها، وصرفها إلى طاعة مولاها وذلك بالالتفات إلى الحق الأول وحده لتنقطع إليه، وتنصرف عما عداه، فيصير ذلك ملكة لها: لأن الغرض النهائي من الرياضة هو نيل الكمال الحقيقي، بيد أن ذلك يتوقف على حصول الاستعداد لذلك، وزوال الموانع داخلية كانت أو خارجية. فالرياضة تتجه إلى: إزالة الموانع الخارجية، وتطويع النفس الأمارة بالسوء لسلطان النفس المطمئنة، حتى يتحول التخيل عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي، ثم تلطيف السرّ للتنبه بمعنى تهيئة باطن النفس كي تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة، وينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة. ومما يعين المريد على ذلك: العبادة المقرونة بالفكر، والألحان التي ترقق النفس فتصرفها عن استعمال القوى الحيوانية، والكلام الواعظ أي الذي يفيد النفس التصديق بما ينبغي أن يفعل، خصوصاً إذا إقترن بكون القائل ذكياً، بليغ العبارة، رخيم الصوت. ويعين على تلطيف السرّ للتنبه: الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذي يجعل النفس ليّنة رقيقة ذات وجد، معرضة عما سوى المعشوق، لا سلطان للشهوة عليها.

فإذا ما ترقى المريد في رياضته حتى يبلغ حداً ما عنت له خلسات من إطّلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ـ وهو

المسّمى عندهم أوقاتاً.

وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، ووجد عليه. لأن الأول حزن في استبطاء الوحيد، والآخر أسف على فواته.

«ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي، إذا أمعن في الارتياض.

ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح منه شيئاً، عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر بين أمره أمراً، فغشته غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء.

ولعله إلى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، فيتنبّه جليسه لاستيفازه (= لاستنهاضه) عن قراره.

فإذا طالت عليه الرياضة، لم تستفزه غائية، وهدى للتلبيس فيه»[١]. وذلك أنه إذا باغته الأمر العظيم «فقد تستفزه لكون الناس غافلة عن هجومه غير متأهبة له، فينهزم دفعة. أما إذا توالى، واستمر ألف الإنسان به، زال عنه الاستفزاز، لأن النفس قد تتأهب لتلقيه، إذ هي متوقعة لعودة. والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور، لاستنكافه عن الترائي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه، ويستعمل التلبيس فيه» كما شرح الطوسي[٢].

لكن السالك تبلغ به الرياضة بعد ذلك «مبلغاً ينقلب له وقته سكينة: فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيّناً، وتحصل له معارف مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته. فإذا انقلب عنها، انقلب خسران آسفاً. ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به. فإذا تغلغل في هذه المعارفة، قل ظهوره عليه، فكان هو ـ وهو غائب ـ حاضراً، وهو ظاعن

---

(١) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص ٨٢٨ ـ ٨٢٩.

(٢) الكتاب نفسه هامش ص ٨٣٠.

مقيماً. ولعله إلى هذا الحد إنما يتيسر له هذه المعارفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء. ثم انه يتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار. فيسنح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق، يستقرّ به ويحتّف حوله الغافلون».

وإذا تمت رياضته واستغنى عنها لبلوغه مطلوبه وهو الاتصال الدائم بالحق، «صار سرّه مرآة مجلّوة، محاذياً بها شطر الحق، ودرّت عليه اللذات العلى، وفرح بنفسه لما بهاتين أثر الحق، وكان له نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه، وكان بعد متردداً». بسبب اتجاه نظره مرة إلى الحق، ومرة إلى ذاته المبتهجة بالحق.

«ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط» - أي لا يرى ما سوى الله، وهنا تتم الغيبة عن النفس. «وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها. وهناك يحق الوصول». - أي أن ملاحظته لنفسه بالمجاز، لا بالحقيقة، لأنه متوجه بكليته إلى الحق.

ويلخص الطوسي هذه الدرجات كلها في تسع:

الثلاثة الأولى منها تشتمل على مراتب بداية السلوك وهي: أول الاتصال، ويسمى بـ «الوقت»، التمكن، بحيث يحصل في غير حال الارتياض، الاستقرار الذي يزول معه الاستقرار.

والثلاثة التي بعدها تشتمل على مراتب وسطى هي: ازدياد الاتصال، وقد عبر عنه بصورة الوقت ثانية، وتمكن هذه الحال حتى يلتبس أثر الحصول بأثر عدم الحصول، واستقرارها بحيث يحصل متى شاء، لا في وقت دون وقت.

والثلاثة الأخيرة تشتمل على مراتب المنتهى، وهي: حصول الاتصال مع عدم المشيئة، واستقراره مع عدم الرياضة، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس.

ثم ان ابن سينا بعد أن فرغ من ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجات الوصول، أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات قبل درجة الوصول.

وينتهي إلى تقرير حقيقة العرفان، فيقول ان العرفان، مبتدىء من تفريق، ونقض، وترك ورفض. أما التفريق فمن ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق، أما النقض فاطّراح الشواغل، أما الترك فالتخلص من الشواغل ابتغاء توخي الكمال لأجل ذاته، وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته بالكلية.

وتلك درجات التزكية.

ويتلوها بدرجات التحلية. «وبيان درجاتها بالإجمال ـ كما يشرح الطوسي ـ أن العارف إذا انقطع عن نفسه، واتصل بالحق، رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزّ عنه شيء من الموجودات، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات: بل كل وجود، وكل كمال وجود فهو صادر عنه، فائض من لدنه ـ صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة. وهذا معنى قوله: «العرفان ممعن في جميع صفات»: هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق. ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها: متكثرة بالقياس إلى الكثرة، متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد. فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرها، إذ لا وجود ذاتياً لغيره: فلا صفات مغايرة للذات، ولا ذات موضوعة بالصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عزّ من قائل: «إنما الله إله واحد» فهو لا شيء غيره، وهذا معنى قوله: «فتنه إلى الواحد». وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا

معروف، وهو مقام الوقوف»[١].

ثم يبلغ ابن سينا أوج التمجيد للعارف بعبارات تحلق في سماء الوجد الصوفي مما لا نكاد نجد له مثيلاً عند أكابر الصوفية الواصلين، مع أن سلوك ابن سينا في الحياة على الضد تماماً من سلوك الصوفية السالكين، وذلك في الفصول من ٢١ إلى ٢٧ من هذا النمط التاسع من «الإشارات والتنبيهات».

يقول ابن سينا:

«العارف هشّ بشّ، بسّام، يبجّل الصغير، من تواضعه، كما يبجّل الكبير، وينبسط من الخامل، مثلما ينبسط من النبيه.

وكيف لا يهش، وهو فرحان بالحق، وبكل شيء فإنه يرى منه الحق؟!

وكيف لا يسّوي، والجميع عنده سواسية؟!...

العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسّره إلى الحق، إذا تاح حجاب من نفسه، أو من حركة سرّه قبل الوصول. فأما عند الوصول: فاما شغل له بالحق عن كل شيء، واما سعة للجانبين بسعة القوة. وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة. فهو أهشّ خلق الله ببهجته.

العارف لا يعنيه التجسس والتحسّس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة: فإنه مستبصر بسرّ الله في القدر.

وإذا أمر بالمعروف، أمر برفق ناصح، لا بعنف مغّير. وإذا جمّ (= عظّم) المعروف، فربما غار عليه من غير أهله.

العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت؟

(١) من شرح الطوسي على «الاشارات والتنبيهات» ص ٨٣٩ ـ ٨٤١ هامش.

وجواد، وكيف لا، وهو بمعزل عن محبة الباطل؟
وصفّاح للذنوب، وكيف لا، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر؟
ونسّاء للأحقاد، وكيف لا، وذكره مشغول بالحق!
العارفون قد يختلفون في الهمم، بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر، على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر.

وربما استوى عند العارف القشف[1]، والترف. بل ربما آثر القشف. وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر، بل ربما آثر التفل، وذلك عندما يكون الهاجس بباله، استحقار ما خلا الحق.

وربما أصغى إلى الزينة، وأحب من كل جنس عقيلته، وكره الخداج والسقط، وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة.

فهو يرتاد البهاء في كل شيء، لأنه مزية حظوة من العناية الأولى، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه.

وقد يختلف هذا في عارفين، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.
والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه، فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف وكيف، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح (= كسب) بخطيئته إن لم يفعل التكليف؟!

وذلك لأن «العارف ربما ذهل - كما يشرح الطوسي - في حالة اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم، فغفل عن كل ما في هذا العالم، وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية. فهو لا يصير بذلك متأثماً، لأنه في حكم من لا يكلّف، لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف، في وقت تعقله ذلك، أو بمن يتأثم بترك التكاليف، إن لم يكن يعقل التكليف، كالنائمين،

(١) قشف الرجل: إذا لوّحته الشمس أو الفقر، فتغير وأصابه قشف. والمتقشف: الذي يتبلّغ بالقوت وبالمرقّع. التفل ضد العطر. عقيلة كل شيء: الكريه. الخداج: النقصان. السقط: رديء المتاع.

والغافلين، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين».

ويختم ابن سينا هذه الصفحات الملتهبة بشواظ من جنبات القدس بقوله:

«جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة[١] لكل وارد، أو يطلع عليه إلّا واحد بعد واحد»[٢] إذ ما أقل عدد الواصلين إلى الحق!

الخلاصة

والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام. وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو ـ وهو قد تمثلها خير تمثيل ـ وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية. ولئن كان أقل التزاماً بنصوص أرسطو من ابن رشد، وبالتالي أقل فهماً لها منه، فإن ذلك كان أيضاً ميزة من جهة أخرى من حيث انه أفسح له المجال ليستقل أحياناً بفكره الخاص. صحيح أن تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام، ولم تكن «فلسفته الشرقية» غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل، لكنه استطاع على كل حال ـ في موسوعته الفلسفية الكبرى «الشفاء» أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى.

أما تأثيره سواء في العالم الإسلامي، والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط، فقد كان هائلاً لأن عرضه للفلسفة الأرسطية عرضاً ملخصاً واضحاً مثيراً للمشاكل كان خير مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل بعامة.

---

(١) الشريعة: مكان ورود الذين يطلبون الشرب والسقاية.

(٢) ابن سينا بشرح الطوسي: «الاشارات والتنبيهات» ص ٨٤٣ ـ ٨٥١.

ومن هنا سنجد في العالم الإسلامي سلسلة تمتد من القرن الخامس إلى القرن الحادي عشر الهجري تتأثر بفلسفته أو تستلهمها أو توسّع جوانب بدأها. ويكفي في ذلك أن نذكر أسماء السهروردي المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧هـ/ ١١٩١ م) وفخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) ونصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م) وملا صدرا الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م).

ابن باجه

أ

حياته (١)

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ، المعروف بابن باجه، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري. وعاش في تلك المدينة إبان حكم المستعين الثاني (٤٧٨ ـ ٥٠٣ هـ/ ١٠٨٥ ـ ١١٠٩ م) آخر أمراء بني هود حكام سرقسطة ولاردة وتطيله.

ويبدو أن أسرته كانت تشتغل بالصياغة، صياغة الجواهر، لأن كلمة «باجّه» معناها: الفضة باللهجة العربية الأندلسية في ذلك العصر، ويبدو أن صاحبنا قد اشتغل مدة بهذه المهنة.

وبرّز في الكثير من العلوم: فكان لغوياً وشاعراً وموسيقياً، وفيلسوفاً.

ولما غزا المرابطون سرقسطة في سنة ٥٠٣ هـ (١١١٠ م) كانت شهرته قد استقرت، بدليل أنه صار من المقربين إلى حاكم سرقسطة الذي ولاه المرابطون، وهو ابن تفلويت، الذي كان عاملاً على سرقسطة من قبل علي ابن يوسف بن تاشفين. وقيل انه صار وزيراً لابن تفلويت هذا. وفي حوالي سنة ٥٠٩ هـ (١١١٦ م) أي قبل استيلاء الفونس صاحب المعارك على سرقسطة في سنة ٥١١ هـ (١١١٨ م)، رحل ابن باجه إلى الجنوب، فأقام

(١) راجع عنها: القفطي ص ٤٠٦، ابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ٦٣ ـ ٦٤، ابن خاقان: «قلائد العقيان» ص ٣٠٠، القاهرة سنة ١٢٨٤.

في المرية، وغرناطة وأشبيلية وقاين. وفي أشبيلية استقر حيث كان يشتغل بالتدريس والتأليف.

ثم ارتحل إلى فاس حيث نال رضا أبي بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين وصار وزيراً له. وهناك توفي مسموماً في سنة ٥٣٣ هـ/ ١١٣٨ م. وقيل أن خصمه أبا العلاء بن زهر، الطبيب الشهير، هو الذي احتال ليوضع له السم في أكلة باذنجان مما أدى إلى وفاته.

ب

مؤلفاته

أورد لنا تلميذه وصاحبه المخلص الوزير أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام ـ وكان «كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم، وصحب أبا بكر بن باجه مدة، واشتغل عليه. وسافر أبو الحسن علي بن الإمام من الغرب، وتوفي بقوص[١]» في صعيد مصر ـ نقول انه أورد لنا ثبتاً ببعض مؤلفات ابن باجه، يشتمل على ١٠٥ كتب أو رسالة. وذكر ابن أبي أصيبعة ٢٧ عنواناً.

وقد وصلتنا ثلاث مجموعات من رسائله هي[٢]:

أ ـ مجموعة في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٢٠٦ بوكوك. وتشتمل على الرسائل التالية:

١ ـ من قوله على مقالات السماع الطبيعي لأرسطو الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة.

٢ ـ قوله في شرح الآثار العلوية

٣ ـ قوله في الكون والفساد.

٤ ـ قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة.

(١) ابن أبي اصيبعة جـ ٢ ص ٦٣.

(٢) راجع بحثنا التفصيلي عن مؤلفات ابن باجه وما وصلنا من مخطوطات لها في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي سنة ١٩٧٣.

٥ ـ من قوله في كتاب الحيوان.
٦ ـ كلامه في النبات.
٧ ـ من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي.
٨ ـ كلام بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي.
٩ ـ ومن كلامه في إبانة فضل عبد الرحمن بن سيّد المهندس.
١٠ ـ ومن كلامه نظر آخر.
١١ ـ من الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال.
١٢ ـ من كلامه في البحث عن النفس النزوعية.
١٣ ـ من كلامه في النفس.
١٤ ـ من كلامه في تدبير المتوحد.
١٥ ـ القول في الصور الروحانية.
١٦ ـ من قوله في الغاية الإنسانية.
١٧ ـ من قوله في العرض.
١٨ ـ من قوله على الثانية من «السماع».
١٩ ـ من الأقاويل المنسوبة إليه.
٢٠ ـ من قوله في صدر ايساغوجي.
٢١ ـ من كلامه في لواحق المقولات.
٢٢ ـ من قوله على كتاب «العبارة».
٢٣ ـ كلامه في القياس
٢٤ ـ كلامه في البرهان.
٢٥ ـ وكتب إلى أبي الحسن بن الإمام.
٢٦ ـ كلامه في اتصال العقل بالإنسان.
٢٧ ـ قول له يتلو رسالة الوداع.
٢٨ ـ كلامه في الألحان.
٢٩ ـ كلامه في النيلوفر.

ب ـ مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ (وتاريخ نسخها سنة ٦٦٧ هـ) وتشتمل على:

٣٠ ـ تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من ايساغوجي
٣١ ـ تعاليق على كتاب بار أرمينياس للفارابي.
٣٢ ـ قوله في كتاب البرهان.

جـ ـ مجموعة طشقند برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على:

٣٣ ـ رسالة في المتحرك.
٣٤ ـ رسالة في الوحدة والواحد.
٣٥ ـ مقالة في الفحص عن القوة النزوعية.

وقد نشرنا نحن هذه الرسائل الأخيرة في «مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد» (المجلد ١٥ مدريد سنة ١٩٧٠ ص ٢٥ ـ ٥٤) وأعدنا نشرها في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي سنة ١٩٧٣.

د ـ مجموعة برلين برقم ٥٠٦٠ (فهرست ألفرت جـ ٤ ص ٣٩٦ ـ ٣٩٩)، وتشتمل على ٢٢ رسالة، وقيل أن هذا المخطوط قد فقد إبان الحرب العالمية الأخيرة، لكن صوراً فوتوغرافية منه لا بد موجودة عند بعض الباحثين.

وقد نشر أسين بلاثيوس[1] أربع رسائل هي:

١ ـ في النبات.
٢ ـ رسالة الاتصال.
٣ ـ رسالة الوداع.
٤ ـ تدبير المتوحد.

(١) نشرها أسين بلاثيوس مع ترجمة أسبانية على النحو التالي:
a) Mignel asin palasios: **El regimen del solitario,** maurid-Granada 1946.
b) «Avempace: **Botanica»**, in **al-Andalus,** V (1940), pp. 255-299.
c) «Tratadu de avempace sobre la union del intellecto con el hunbre, in **al-Andalus,** VII (1942), pp. 1 - 47.
d) «La Carta de adios» de Avempace, in **al - Andalus,** VIII (1943), pp. 1 - 87.

وأعاد ماجد فخري نشر الثلاث الأخيرة، ونشر عن مخطوط مكتبة بودلي في اكسفورد الرسائل التالية:

٥ ـ في الغاية الإنسانية.
٦ ـ قول له يتلو رسالة الوداع.
٧ ـ في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.

وذلك في مجموعة بعنوان: «رسائل ابن باجه الالهية»، بيروت سنة ١٩٦٨. كما نشر «شرح السماع الطبيعي» لابن باجه، بيروت سنة ١٩٧٣.

ونشرنا نحن كما ذكرنا من قبل الرسائل الثلاث الواردة في مخطوط طشقند. وفي عزمنا نشر ما حصلنا عليه من رسائل لم تنشر لابن باجه.

ونشر «سليم سالم» في كتاب باري أرمينياس لأبي نصر الفارابي «عن مخطوط الاسكوريال» و«في كتاب العبارة» عن مخطوط الاسكوريال ومخطوط بودلي ـ وذلك بعنوان: ابن باجه: تعليقات في كتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٦.

والملاحظ على كل ما ورد إلينا من مؤلفات ابن باجّه أنه يغلب عليه طابع الشذرات، والتكرار، وسوء التأليف وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية. ولسنا ندري هل يرجع ذلك إلى حالة المخطوطات نفسها، أو إلى طبيعة تأليفات ابن باجه نفسه.

جـ
فلسفته

تـوفر ابن بـاجه عـلى علمين من علوم الفلسفـة همـا: علم النفس، والعلم الطبيعي. «وأما العلم الألهي - كما لاحظ صاحبه الوزير ابن الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمـام - فلم يوجـد في تعاليقـه شيء مخصوص بـه اختصاصاً تاماً، إلا نزعات تستقرأ من قوله في «رسالـة الوداع» و «اتصـال الإنسان بالعقل الفعال»، واشارات مبدّدة في أثناء أقاويله، لكنهـا في غايـة القوة والدلالة على بـراعته في ذلـك العلم الشريـف الـذي هو غـاية العلوم ومنتهاها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتواطئة له[1]».

ويمكن أن نطلق على فلسفته اسم: علم الإنسان، لأن ما تناوله فيها يدور معظمه حول موضوعات هذا العلم.

١ ـ الإنسان

كل حي يشارك الجمادات في أمور، وكل إنسان يشارك الحيوان غير الناطق في أمور. «فالحيّ والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذي ركبا منـه، مثل السقـوط إلى أسفل طـوعاً، والصعـود إلى أعلى قهـراً. ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في النفس الغاذية والمولدة والنامية، كما يشاركه في الإحساس والتخيل والتذكر وما يوحد عنها مما هو للنفس.

(١) ابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ٦٢.

لكن الإنسان يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقوة الفكرية. وهو لا يكون إنساناً إلا بها.

والإنسان بما هو حيوان تلحقه الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً، كالإحساس. لكنه بما هو إنسان له أفعال لا توجد لغيره من الموجودات. «والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره. فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالاختيار: الإرادة الكائنة عن رويّة[1]».

أما الانفعالات العقلية إن جاز أن يكون في العقل انفعال (الموضع نفسه) ـ فلا يختص بها الإنسان، بل يشاركه فيها الحيوان: مثل الالقاء في الروع، والهرب من مفزع، وسائر الانفعالات. «والفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل التشهّي أو الغضب أو الخوف، وما شاكله، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه، عند فاعله، الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك. . . فالبهيمي (هو) المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد». ومعظم أفعال الإنسان مركب من بهيمي وإنساني، وقلما يوجد البهيمي خلواً من الإنساني.

«فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهياً من يكون إنسانياً. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية[1]، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر، من جهة أن الرأي قضى به. . . ولذلك

(١) ابن باجه: «تدبير المتوحد» ضمن مجموعة «رسائل ابن باجه الإلهية» ص ٤٦، بيروت سنة ١٩٦٨.

(١) هكذا في النسخ والمطبوعات. ولكن معناها غير واضح. فهل صوابها: «الكلية»؟

كان الإنسان الإلهي ـ ضرورة ـ فاضلاً بالفضائل الشكلية»[٢].

والإنسان قد توجد له حالة «بها يشبه النبات، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه(فيه) الرحم: فإنه يتخلق أولاً. فإذا كمل تخلقه، اغتذى ونما. وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده، ولا يوجد له غيرها أول وجوده، وذلك عند النشوء. والحارّ الغريزي قد يفعل هذه الأفعال. وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسّه،أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق. وتحرّك في المكان واشتهى. وإنما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس المشترك، ثم في الخيال. والصورة المتخيلة هي المحرّك الأول فيه، فيكون عند ذلك في الإنسان ثلاث محركات كأنها في مرتبة واحدة: القوة الغاذية النزوعية، والقوة المنمّية الحسيّة، والقوة الخيالية. وكل هذه القوى هي قوى فاعلة. وهي موجودة بالفعل، لا عدم فيها: وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة: فإن في المنفعلة: العدم، لأن الصورة الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية ـ على ما يتبّين في كتاب «المتوحد» ـ لأنها إدراك، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها. ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلاً، وتنسب إلى الحيوان، فإن كل حيوان هو حسّاس. . . فالإنسان إذا كان في الرحم وأشبه النبات، فإنما يقال له انه حيوان بالقوة، وذلك أن روحه الغريزي يقبل الصورة الروحانية، فهو حيوان بذلك القبول. فأمّا الروح الغريزي في النبات، فلا يمكن فيه ذلك»[٣].

والإنسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر: ففي سن اليفاع يكون حيواناً فقط، وأنه إنما ينفعل عن النفس البهيمية فقط. لكن من تنشأ لديه الروية فإنه عند ذلك يكون إنساناً بالإطلاق ومكتفياً بنفسه، ليس به ضرورة إلى من يكفله.

(٢) ابن باجه: «تدبير المتوحد»، «رسائل. . .» ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٣) ابن باجه: «اتصال العقل بالإنسان»، في «رسائل ابن باجه الإلهية» ص ١٥٩.

٢ ـ غايات الإنسان

وغايات الإنسان ثلاث:

أ ـ اما بصورته الجسمانية،
ب ـ واما بصورته الروحانية الخاصة،
جـ ـ واما بصورته الروحانية العامة.

فأما الأولى فهي للإنسان من حيث هو جسم. وأما الثانية فإنها قد توجد أيضاً في كثير من الحيوان، «مثل الحياء للأسد، والعجب للطاووس، والملق للكلب، والكرم للديك، والمكر للثعلب. إلا أن هذه إذا كانت للبهائم، كانت طبيعية للنوع، ولم يختّص بها شخص من ذلك النوع»[1]. بل ان أدرك شيء من ذلك لواحد منها، قرن بالنوع. والإنسان وحده هو الذي تكون له هذه الصفات بأشخاصه، لا بنوعه.

والكمالات الفكرية أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية، مثل صواب الرأي وجودة المشورة وكثير من القوى التي اختص بها الإنسان: كالخطابة وقيادة الجيوش والطب وتدبير المنزل.

ومن الناس «من يراعي صورته الجسمانية فقط وهو الخسيس. ومنهم من يعاني صورته الروحانية فقط، وهو الرفيع الشريف. وكما أن أخس (مراتب) الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ولا يلتفت إليها، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها. . .

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنّف دون هذا، وهو الأكثر، وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية، غير أنه لا يتلفها»[1].

---

(١) ابن باجه: «تدبير المتوحد» في «رسائل. . .» ص ٧٥.
(١) ابن باجه: «تدبير المتوحد» في «رسائل. . .» ص ٧٧ ـ ٧٨.

لكن من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فلا يمكن أن يدرك الغاية القصوى. والفيلسوف هو بالجسمانية: إنسان موجود، وبالروحانية يكون أشرف، وبالفعلية يكون إلهياً فاضلاً. وذو الحكمة يجب بالضرورة أن يصبح فاضلاً إلهياً، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها.

٣ ـ الصور الروحانية

وكثيراً ما يتحدث ابن باجه في رسائله عن «الصور الروحانية».

وعنده أن الروح تقال على ما تقال عليه النفس. «فالنفس والروح اثنان بالقول، واحد بالموضوع. والروحاني منسوب إلى الروح... ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها، وهذه ـ ضرورة ـ ليست أجساماً، بل هي صور لأجسام، إذ كل جسم فهو متحرك»(٢).

ويقسم ابن باجه الصور الروحانية إلى أربعة أصناف:

١ ـ صور الأجسام المستديرة: وهي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية.
٢ ـ العقل الفعال والعقل المستفاد.
٣ ـ المعقولات الهيولانية.
٤ ـ المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحسّ المشترك، وفي قوة التخيل، وفي قوة الذكر.

والصنف الأول لا تداخله هيولى، والصنف الثالث له نسبة إلى الهيولى، إذ وجودها في الهيولى، والصنف الثاني هو من حيث الأصل غير

---

(٢) الكتاب نفسه، ص ٤٩.

هيولاني، وإنما نسبته إلى الهيولى هي أنه متمم للمعقولات الهيولانية ـ وهذا هو العقل المستفاد، أو فاعل لها: وهذا هو العقل الفعّال. أما الصنف الرابع فإنه وسط بين المعقولات الهيولانية، والصور الروحانية.

والصور الروحانية إما عامة، وهي التي لها نسبة إلى الإنسان الذي يعقلها، ـ وإما خاصة، ولها نسبتان: إحداهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها. مثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسّه، إذا كان غير مشاهد له، فتلك صورته الروحانية الخاصة، لأن نسبتها إلى الجبل خاصة. ولا فرق عندنا في قولنا: هذا جبل أحد ونحن نشير إليه في مكانه ويدركه البصر، أو نشير إليه وهو موجود في الحسّ المشترك، أي حين نتخيله دون أن نراه.

فللصور ثلاث مراتب في الوجود.

١ ـ أولها الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية، وهي النوع.
٢ ـ والثانية الصورة الروحانية الخاصة.
٣ ـ والثالثة الصورة الجسمانية.

والروحانية الخاصة لها ثلاث مراتب:

١ ـ أولها: معناها الموجود في القوة الذاكرة.
٢ ـ والثانية: الرسم الموجود في القوة المتخيلة.
٣ ـ والثالثة: الصنم (= الرسم، المثال) الحاصل في الحس المشترك.

والصورة اما خاصة، واما عامة. أما العامة فهي المعقولات الكلية، والخاصة منها روحانية، ومنها جسمانية.

ولكل إنسان أجناس من القوى: أولها القوة الفكرية، والثانية القوى الروحانية الثلاث، والثالثة القوة الحسّاسة، والرابعة القوة المولدة، والخامسة القوة الغاذية، وما يعد معها، والسادسة القوة الاسطقسية. والخامسة

والسادسة لا نسبة لها إلى الحيوان أصلاً، ولهذا فإن البعض يسمون الخامسة: طبيعة. وأمّا أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار حرفاً، ولا شركة بينها وبين أفعال الاختيار، وأمّا أفعال القوة الخامسة فليست بالاختيار أصلاً، ولا بالاضطرار حرفاً، إذ تختلف عن الاضطرارية بكون المحرك في الجسم، وإنما يحتاج إلى المتحرك وهو المادة، التي هي الغذاء. ـ وأما الرابعة فهي أقرب إلى أفعال القوة الخامسة، غير أنها أقرب إلى الاضطرار وهو اللمس. وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال. فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس. وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية، إذا كانت إنسانية، وأما إذا كانت بهيمية، فهي باضطرار. وأما القوة الأولى وهي القوة الفكرية، فإن التصديق والتصّور فيها باضطرار، ولو كانا باختيار صدقنا بما يسوؤنا.

والصور الروحانية منها ما لها حال، ومنها ما لا حال له. أما التي لا حال فهي التي تحصل مجردة أو تكون من الأنواع الموجودة كثيراً وعلى المجرى المعتاد.

وللصور الروحانية مراتب هي بها أكثر روحانية أو أقل روحانية. والصور التي في الحسّ المشترك هي أقل المراتب روحانية وهي أقربها إلى الجسمانية، ولذلك يعبر عنها بـ «الصنم»، فيقال ان الحس المشترك فيه صنم المحسوس. ويتلوها الصورة التي في الخيالية، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية، ولها ينسب وجود الفضائل النفسانية. ويتلوها التي في القوة الذاكرة، وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة.

٤ ـ القوة النزوعية

محرك النفس هو الانفعال الحاصل في الجزء النزوعي. وذلك يكون بالخيال، وبما يسميه ابن باجه بـ «الاجماع» وهو يساوي ما نسميه الآن: العزم والتصميم ـ من أجمع أمره: أي صمّم عليه. «فالمحرك الأول الذي

فينا مؤلف من خيال ونزوع. والنزوعي يعبّر عنه بالنفس. ولذلك أقول: «نازعتني نفسي»... والخيال هو المحرك[1]. والمتحرك هو الجزء النزوعي.

ويقول في موضع آخر (الكتاب نفسه ص ١٢٦)، «إن المحرك الأول مؤلف من أمرين: أحدهما هو المحرك، وهو الرأي أو الخيال، والآخر الذي به يحّرك وهو النزوع... لكن نسبة الرأي إلى النزوع نسبة المحرك إلى الآلة التي بها يحّرك». أي أن الرأي هو المحرك، والنزوع هو الآلة التي يتم بها تحريك النفس بواسطة الرأي.

والمقصود بالرأي هنا الرأي الصواب.

٥ ـ اللذات

واللذات أنواع: فأولها لذات الشهوات البدنية، والثانية اللذات التي تنال عن الفضائل الشكلية (أو: الكلية).

واللذة تكون متصلة على ثلاثة أنحاء: (١) إذا كانت واحدة بالعدد، (٢) إذا كان موضوعها موجوداً باستمرار، (٣) إذا كان الفاعل لها موجوداً باستمرار.

ويقسم ابن باجه اللذات تقسيماً ثنائياً بعبارة أخرى إلى: لذات طبيعية، وهي لذة الملموسات كالالتذاذ بالحار والبارد والمحيطين بنا، وبما يرد أجسامنا كالمأكولات والمشروبات، وكالالتذاذ بنوع الأكل والشرب والنكاح، ـ ولذات عقلية، مثل الالتذاذ بالعلوم، وبالتخيل، وهذه تختلف عن الأولى بأن الأولى تتقدم أصنافها أضدادها، فأما الثانية فليس ذلك فيها»، وقولي: تتقدم أصنافها أضدادها مثل أن الجوع يتقدم لذة الأكل، والعطش يتقدم لذة الشرب، «فأما العلوم فلا يمكن ذلك فيها، لأنها يقين، فزوالها إنما يكون

(١) ابن باجه «رسالة الوداع» في «رسائل...» ص ١٢٥، بيروت، سنة ١٩٦٨.

بزوال حال الموضوع كالنسيان، وتعري الموضوع عنها، وإلا فلا يمكن ذلك فيها، لأنها كليات فليست في زمان، ولأن العلم بها يقين، فلا يمكن أن يستحيل بعناد. وإنما يعدم بزوال الموضوع ، وهو الإنسان، أو بتعريه عنها وهو النسيان. . . ولكن تبيّن أن العلم الأقصى ـ الذي هو تصور العقل، وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان، اللهم إلّا أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع»[1].

٦ ـ منازل الناس من حيث المعرفة الفعلية

ويميّز ابن باجه ثلاثة أصناف من الناس من حيث المعرفة العقلية، هي:

أولاً: «المرتبة الجمهورية» على حد تعبيره «وهي المرتبة الطبيعية. وهؤلاء إنما لهم المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها. ويدخل في هذه جميع الصنائع العملية.

والثاني: المعرفة النظرية، وهي ذروة الطبيعة، إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات، أولاً، وإلى المعقول ثانياً ولأجل الموضوعات. والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أولاً، وإلى الموضوعات ثانياً. . فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء: فإن المرئي في الماء هو خيالها، لا هي بنفسها. والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على ماء، وينعكس ذلك إلى مرآة، وترى في المرآة. . .

والثالثة: مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه».

(١) ابن باجه: «رسالة الوداع» ضمن «رسائل ابن باجه الإلهية» ص ١٣٠. بيروت سنة ١٩٦٨.

ثم يسوق ابن باجه اسطورة الكهف المشهورة الواردة في كتاب «السياسة» لأفلاطون (م ٧ ص ٥١٧ ب - ٥١٩ جـ) فيقول:

«فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس، فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل. فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل. وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة بحال الظل، ولما يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقلَ عند الجمهور ولا يشعرون به.

وأما النظريّون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها.

وأما السعداء فليس لهم في الأبصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء»[1].

وأما الإلغاز[2] عن حال السعداء بحال من نظر إلى الشمس بعينها، فذلك الإلغاز لا يناسب الإلغاز عن حال الجمهور، بل الالغاز عن حال الجمهور أشد مناسبة ومقاربة من هذه.

وأما أفلاطون فلما كان يضع الصور، كان إلغازه عن حال السعداء بحال الناظر إلى الشمس مناسباً لإلغازه عن حال الجمهور، فكان لغزه متناسب الأقسام»[3].

ثم يشير ابن باجه إلى نظرية الصور (= المثل) الأفلاطونية، فقال ان

(١) ابن باجه: «رسالة اتصال العقل بالإنسان» ضمن «رسائل...» ص ١٦٧.
(٢) الإلغاز: ضرب المثل، التصوير بأسطورة. واللغز = الأسطورة mythe.
(٣) ابن باجه: «اتصال العقل بالإنسان» في «رسائل ابن باجه الإلهية» ص ١٦٨ - ١٦٩ بيروت، سنة ١٩٦٨.

الصّور معان مجردة عن المادة ، يلحقها الذهن كما يلحق الحسّ صور المحسوسات، حتى يكون الذهن كالقوة الحسّاسة للصور، أو كالقوة الناطقة للمتخيلات. فيلزم عن ذلك أن تكون المعاني المعقولة من تلك الصور أبسط من تلك الصور، فيكون هنا ثلاثة: المعاني المحسوسة والصور، ومعاني الصور». ويقصد بالمعاني المحسوسة: المدركات الحسية، أو الامتثالات الناشئة عن معطيات الحسّ. ويقصد بالصور: الكليات في الأذهان. وربما يقصد بمعاني الصور: الصور في عالم المثل، وإن كان كلامه ها هنا غير واضح.

ويرد على أرسطو في نقده لنظرية الصور (المثل) الأفلاطونية فيقول ان نقد أرسطو الوارد في كتاب «ما بعد الطبيعة»[1] يصح لو كان المقصود من القول بالصور أنها تفعل فعل الكائنات التي هي صور لها بأن نقول ان صورة النار تفعل فعل النار فتحرق، إذ لو كان الأمر كذلك للزمت المحالات التي ذكرها أرسطو.

وإنما المقصود بالصور أنها معان مجردة عن المادة، ولا تفعل فعل الأشياء التي هي في مادة، والصور بهذا المعنى حقيقية، «واحدة، باقية، غير بالية ولا فاسدة» (الكتاب نفسه ص ١٦٩).

ولا يتوسع ابن باجه في الكلام عن السعداء، أهل المرتبة الثالثة، الذين يرون الأشياء ذاتها كما لو كانوا يرون الشمس نفسها. بل يحيل إلى رجاء أن يثبت ذلك «مفسّراً مبيّنا» (الكتاب نفسه ص ١٧٢ س ٦) . لكن لم يصلنا شيء في هذا الباب، ان كان قد أنجز وعده هذا.

٧ ـ المدينة الكاملة

وهنا نصل إلى الجانب السياسي في فلسفة ابن باجه. فنراه يستعمل

(١) راجع أرسطو: «ما بعد الطبيعة» المقالة الثالثة عشرة، الفصول ٤ ـ ٧، ص ١٠٧٨ ب ٩ ـ ١٠٨٢ أ ٣٨.

عبارة «المدينة الكاملة» بدلاً من «المدينة الفاضلة»[1] التي استعملها الفارابي، لكنه يظل مع ذلك في إطار آراء الفارابي، التي ترجع بدورها إلى آراء أفلاطون، ويتحدث عن نظم الحكم الأربعة، أو السير الأربع على حد تعبيره.

ويشير ابن باجه في هذا إلى أفلاطون صراحة من حيث دراسة تدبير المدينة أو سياسة الدولة، فيقول: «فأما تدبير المدن فقد بيّن أمره فلاطين في «السياسة المدنية» وبيّن ما معنى الصواب منه، ومن أين يلحقه الخطأ. وتكلف القول فيما قد قيل فيه»[2].

والمدينة الفاضلة «أفعالها كلها صواب» فإن هذه خاصتها التي تلزمها. ولذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة، ولذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم. وكذلك إذا أسقطوا الرياضة، حدثت عن ذلك أمراض كثيرة. وبيّن أن ذلك ليس لها، وعسى أن لا يحتاج منها إلى أكثر من مداواة الخلع وما جانسه، وبالجملة: الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحّة أن ينهض بنفسه في دفعها. . . فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض. ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض. وكلما بعدت المدينة عن الكاملة، كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف.

وبيّن أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معدّ نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي كاذباً فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً

---

(١) وإن كان يستعملها أحياناً أيضاً، أو يستعمل الاثنين معاً، راجع «تدبير المتوحد» ص ٤١.
(٢) ابن باجه: «تدبير المتوحد» في «رسائل. . .» ص ٣٩.

فبالاضافة إلى فساد موجود»[١].

ونلاحظ على كلام ابن باجه هذا ما يلي:

١ ـ أنه يقول ان المدينة الفاضلة أو الكاملة ليس فيها طبيب ولا قاض. وهذا استنتاج من قول[٢] سقراط عمّا يصيب المدينة حين تكبر وتزداد حاجاتها زيادة مفسدة، أي أن الحاجة إلى الأطباء ناجمة عن فساد في الحالة الأولية للمدينة. وبالمثل يقال عن الحاجة إلى القضاة.

غير أننا لم نجد في كتابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» إشارة إلى ذلك. فاما أن يكون ابن باجه قد استمد ذلك مباشرة من قرآته لترجمة كتاب «السياسة» لأفلاطون، وهو الأرجح لأنه يذكر كثيراً من المواضع في هذا الكتاب مما لم نره في كتب الفارابي ، فضلاً عن أن ترجمة «السياسة » لأفلاطون كانت معروفة جيداً لدى فلاسفة الأندلس، بدليل أن ابن رشد لخّصها اعتماداً على نص الترجمة. واما أن يكون ذلك مما ورد أو أشار إليه الفارابي في بعض ما لم يبلغنا من رسائله، وهو احتمال ضعيف.

٢ ـ أما قوله ان أفعال أهل المدينة الفاضلة كلها صواب، فهو لازم عن فكرة المدينة الفاضلة نفسها. لكن ليس فيه التنويع الذي قرره الفارابي[٣] حين قال بتفاوت أهل المدينة الفاضلة في مراتب الفهم والكمالات.

ويقول ابن باجه أيضاً «ان من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، إذا قيل هذا الاسم بخصوص: لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم: فإنه متى كان، فقد مرضت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة»[٤].

(١) ابن باجه: «تدبير المتوحد» في «رسائل. . .» ص ٤١.

(٢) أفلاطون: «السياسة» ص ٣٧٣ د.

(٣) راجع مثلاً: «السياسة المدنية» ص ٨١، بيروت ١٩٦٤.

(٤) ابن باجه: «تدبير المتوحد» في «رسائل. . .» ص ٤٣.

وقد أشار الفارابي إلى هؤلاء «النوابت» فقال ان «النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة، أو الشوك النابت فيها بين الزرع، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس»[1]: ولكنه قال انهم يوجدون في المدن الفاضلة أيضاً - يقول: «وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة...» (ص ١٠٤ من الكتاب نفسه) ويعددهم، فهم: «المقتنصون» - وهم الذين نسميهم اليوم باسم: الانتهازيين -، و «المارقة»، والمضللون (بكسر اللام) والمزيّفون للقيم.

٨ - المتوحد

وينتهي ابن باجه إلى القول بأن جميع السِّير - أي نظم الحكم - التي بلغنا خبرها والموجودة في زمانه أيضاً مركبة من السير الخمس: أي السيرة الفاضلة (المدينة الفاضلة) والسير الأربع الفاسدة وهي: الجاهلة، والفاسقة، والمتبدلة، والضالة. لكن «معظم ما نجده فيها (هو) من السير الأربع[2]». أما السعداء، وهم أهل المدينة الفاضلة فإن أمكن وجودهم في هذه المدن (الأربع) فإنما يكون لهم سعادة المفرد. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، سواء كان المفرد واحداً، أو أكثر من واحد، ما لم تجتمع على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم: «الغرباء»، لأنهم، وان كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان»[3].

ويقول ابن باجه انه قصد في رسالته «تدبير المتوحد» أن يبين حال المتوحد وكيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته، فإنه فرد خارج عن عادة الناس، أو «خارج عن الطبع» كما يقول.

---

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٨٧، بيروت سنة ١٩٤٦.

(٢) ابن باجه: «تدبير المتوحد» في رسائل... » ص ٤٣.

(٣) الكتاب نفسه، ص ٤٣.

لكن ابن باجه لا يُحدد لنا تحديداً مفصلاً دقيقاً حال هذا المتوحد، بل تنتهي رسالة «تدبير المتوحد» إلى نظرة واقعية إلى الإنسان، فيقول «إن الإنسان فيه أمور كثيرة، وإنما هو إنسان بمجموعها: ففيه القوة الغاذية... وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة... وفيه القوة الناطقة وهذه (هي) الخاصة به (الكتاب نفسه ص ٩٦). والإنسان طبيعته كالواسطة بين السرمدية والفاسدة. وفيه معنى يكون به سرمدياً، ومعنى يكون به كائناً فاسداً ويتساءل: ما هذان المعنيان؟ ويقول انه ينبغي الفحص عنهما، لكنه لا يقوم بهذا الفحص، شأنه في كثير مما وعد به ولم ينجزه. على أنه من الواضح أن رسالة «تدبير المتوحد» تبدو مبتورة، شأنها شأن سائر ما وصلنا من رسائل ابن باجه. والأرجح أن ابن باجه نفسه هو الذي ترك مؤلفاته ناقصة مبتورة لم تتمّ كتابتها، ما دامت النسخة الخطية التي أوردت هذه الرسائل وهي نسخة بودلي في اكسفورد هي ما قيده تلميذه وصاحبه علي بن عبد العزيز بن الامام، ولا نظن أنه هو الذي بتر أواخرها، بل قيدها على حالها كما تلقاها من ابن باجه نفسه.

وكل ما يقوله عن هذا المتوحد هو أن طبيعته كريمة سَنيّة روحانية، وأن طبعه فلسفي بالضرورة وإلا كان جسمانياً، وكان فيلسوفاً بهرجا. فهذا الطبع الفلسفي، إذا كان مزمعاً أن يكون على كماله الأخير، فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذن فلا جسماني واحداً سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف.

إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ـ كذلك الفيلسوف: يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجوداً، وبالروحانية هو

أشرف، وبالعقلية هو الهي فاضل.

فذو الحكمة ـ ضرورة ـ فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى ـ وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «النفس» وكتاب «الحسّ والمحسوس» ـ كان عند ذلك واحداً من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسّية الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاقى به وصف: الهي بسيط.

وهذه كلها قد تكون للمتوحد، دون «المدينة الكاملة»(١).

وإذن هذه الصفات قد تكون للمتوحد، سواء أكان فرداً أم أكثر، لكنها لا تكون لمدينة ولا لجزء منها، وإنما هي غاية المدينة التي تقصدها دون أن تحققها. ولا يمكن المتوحد أن يفعل هذه الصفات عند أهل المدينة، ولا أن يكون حافظها فيهم، إذ هو متوحد.

ومعنى هذا أن ابن باجه لم يطالب بأن يكون حاكم الدولة هو الفيلسوف، بل اكتفى بأن أشار إلى أوصاف المثل الأعلى للسعيد، وأكد أنه متوّحد لا تأثير له في المدينة، أعني في الدولة. فكان أكثر واقعية من أفلاطون، بل ومن الفارابي. وربما كان السبب في هذه الواقعية أنه عانى السياسة بالفعل لما كان وزيراً لأبي بكر يوسف بن تاشفين في فاس بالمغرب.

---

(١) ابن باجه: «تدبير المتوحد» في «رسائل ابن باجه» ص ٧٩ ـ ٨٠، بيروت سنة ١٩٦٨.

خاتمة

وواضح من هذا العرض لآراء ابن باجه أنه كان شديد التأثر بأفلاطون أكثر منه بأرسطو، وأنه استند كثيراً إلى مؤلفاته الفارابي من بين الفلاسفة المسلمين، ولم نجده يذكر ابن سينا أبداً في أي كتاب من كتبه التي وصلتنا ـ فهل لم تكن كتب ابن سينا قد وصلت الأندلس بعد؟

وإنتاجه الذي وصلنا شذرات، غير محكمة التأليف، يغلب عليها طابع التعليقات لا الكتب التي قصد إلى تأليفها قصداً، ومن هنا التفكك والتكرار، فضلاً عما يبدو عليها من أنها مبتورة.

ابن رشد
أ
حياته*

هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد، ويلقب بـ «الحفيد» تمييزاً لـه من أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين. وكان جده أبو الوليد محمد فقيهاً مالكياً، وقاضياً للقضاة في قرطبة، ولا يزال جزء من «فتاويه» محفوظاً في مخطوط بالمكتبة الوطنية في باريس. وكان أبوه ـ أي والد صاحبنا ـ قاضياً في قرطبة.

ولد صاحبنا في مدينة قرطبة في سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م). ودرس علم الفقه المالكي، والحديث، واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب «الموطأ» للإمام مالك على أبيه، وأخذ يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرّة. ودرس علم الكلام.

---

(١) مصادر ترجمة حياة ابن رشد هي:

أ ـ ابن أبي أصيبعة: «طبقات الأطباء» جـ ١ ص ٧٥ ـ ٧٨، وفي كتاب رينان الملحق رقم ٣.

ب ـ المراكشي: «المعجب»، نشرة دوزي ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

جـ ـ الذهبي: «تاريخ الإسلام» ـ في كتاب رينان، الملحق رقم ٤.

د ـ ابن فرحون: «الديباج المذهب» ص ٢٨٤، طبع القاهرة.

هـ ـ ابن الأبار: «التكملة» في كتاب رينان الملحق رقم ١.

و ـ أبو عبدالله الأنصاري: «تكملة التكملة»، في كتاب رينان، الملحق رقم ٢.

ثم درس الطب على أبي مروان بن جريول البلنسي، وعلى أبي جعفر الترجّالي.

ودرس الفلسفة، لكن لا ندري على من. ولا يمكن أن يكون قد درسها على ابن باجه، لأن ابن باجه توفي كما رأينا في سنة ٥٣٣ في فارس، وابن رشد عمره ١٣ سنة. كما أنه يبدو أنه لم يعرف ابن طفيل إلا في وقت متقدم من عمره، سنة ٥٦٥هـ (١١٦٩م) أو قبيل ذلك بقليل.

وإنما ابن طفيل هو الذي قدمه إلى السلطان الموحّد أبي يعقوب يوسف، ابن وخليفة السلطان عبد المؤمن، كما سنرى بعد قليل.

وولي ابن رشد «قضاء قرطبة، بعد أبي محمد بن مغيث، فحمدت سيرته» (ابن الأبار، ص ٣٢٨).

وفي سنة ٥٤٨هـ (١١٥٣م) كان في مراكش في بلاط عبد المؤمن، سلطان الموحدين، الذي عمل على إنشاء المدارس. وقد خلفه ابنه يوسف ابن عبد المؤمن، وكان من أوفر سلاطين عصره حظاً من الآداب وعلوم الأوائل، وقد نال ابن طفيل حظوة عظيمة لديه كما ذكرنا عند الكلام عن ابن طفيل. ولابن طفيل الفضل في تقديم ابن رشد إلى السلطان يوسف بن عبد المؤمن. ويروي لنا عبد الواحد المراكشي، عن تلميذ من تلاميذ ابن رشد، ما رواه ابن رشد نفسه عن كيفية دخوله على أمير المؤمنين يوسف هذا.

كما يروي عبدالواحد أيضاً أن الذي أوعز إلى ابن رشد بالقيام بتفسير مؤلفات أرسطو هو السلطان يوسف، ونقل ابن طفيل هذه الرغبة إلى ابن رشد.

كما يبدو من كلام لعبد الواحد (نشرة دوزي ص ٢٢٢) أن ابن رشد صار قاضياً في أشبيلية سنة ٥٦٥ (١١٦٩ م).

وعاد ابن رشد إلى قرطبة حوالى سنة ٥٦٧هـ (١١٧١م)، لكنه مع

ذلك لم يتوقف عن الأسفار في دولة الموجدين: فنجده مرة في مراكش، وأخرى في أشبيلية، وثالثة في قرطبة، ويشهد على ذلك ما ذكره في تفاسيره لكتب أرسطو من أسماء للبلاد التي أتمّ فيها كتابتها. فهو في سنة ٥٧٤هـ (١١٧٨ م) كتب في مراكش قسماً من كتابه «في الجرم السماوي»، وفي سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م) فرغ في أشبيلية من أحد كتبه في علم الكلام ثم دعاه السلطان يوسف مرة أخرى إلى مراكش في سنة ٥٧٨ هـ (١١٩٢) م. وعينه طبيباً له مكان ابن طفيل الذي بلغ سناً عالية فاعتزل الطب لكنه بقي وزيراً.

وتوفي السلطان يوسف في ربيع الثاني سنة ٥٨٠هـ (١٣/٧/١١٨٤م)، وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور بالله، فزاد من تقريب ابن رشد، حتى صار ابن رشد «ثانياً عند المنصور، وجيهاً في دولته»[(١)].

وقد توجس ابن رشد من هذا التقريب الشديد، كما يدل على ذلك ما أورده ابن أبي أصيبعة (الموضع نفسه) من أنه: «لما قرب المنصور لابن رشد وأجلسه إلى جانبه، حادثه. ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينظرونه. فهنأوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه. فقال (ابن رشد): والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به! فإن أمير المؤمنين قرّبني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمّل فيه، أو يصل رجائي إليه».

ذلك أن الوشاة ـ وما أكثرهم حول أصحاب السلطان، وما أسرع تقلب أهواء هؤلاء الأخيرين! ـ أفلحوا في الوقيعة به لدى يعقوب المنصور بالله، حتى نقم عليه، «وأمر بأن يقيم ابن رشد في اليسانة ـ وهي بلد قريب من قرطبة، وكان أولاً لليهود، وأن لا يخرج منها. ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في موضع آخر. وأظهر (يعقوب) أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدّعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة: أبو الوليد بن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو

(١) ابن أبي أصيبعة، ورد في رينان ص ٣٤٠.

عبدالله محمد بن إبراهيم، قاضي بجاية، وأبو الرابع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي»[١].

وقد ذهب المؤرخون في تفسير أسباب نقمة يعقوب المنصور بالله على ابن رشد مذاهب شتى:

١ ـ فذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ نشرة دوزي) وابن أبي أصيبعة (في رينان ص ٣٤١ ـ ٣٤٢) أن السبب في ذلك أن ابن رشد «كان قد صنف كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها. فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: «رأيت الزرافة عند ملك البربر» ـ يعنى المنصور. فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه. وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده. ويقال ان مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: إنما قُلت: «ملك البرين» ـ وإنما تصحفت على القارىء فقال: ملك البربر» ويقول عبدالواحد ان هذه عادة العلماء حينما يذكرونّ عظماء البلاد فإنهم لا يستعملون عبارات التفخيم التي يستخدمها الكتاب والمنافقون.

٢ ـ كذلك يذكر عبدالواحد المراكشي (ص ٢٢٤، نشرة دوزي) أن خصوم ابن رشد أطلعوا يعقوب المنصور بالله على عبارة كتبها ابن رشد في أحد شروحه يقول فيها ان كوكب «الزهرة أحد الألهة» وفصلوا العبارة عما سبقها، وأوهموا أن قائلها هو ابن رشد، وأنه بذلك مشرك بالله!

٣ ـ وأغرب الروايات في هذا الصدد ما ذكره الأنصاري[٢] من حقد بعض الناس على ابن رشد في قرطبة. وتحريشهم للعامة عليه، مما رواه ابن رشد نفسه وأخبر به عنه أبو الحسن بن قطرال. قال ابن رشد: «أعظم ما

(١) ابن أبي أصيبعة: «طبقات الأطباء» جـ ٢ ص ٧٧، في رينان ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.
(٢) نشرة رينان في الملحق رقم ٢ من كتابه عن ابن رشد، وذلك تبعاً لمخطوط رقم ٦٨٢ ملحق عربي ورقة ٧، في المكتبة الوطنية بباريس. راجعه في آخر كتاب رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ٣٢٩ ـ ٣٣٧، «مؤلفات رينان» جـ ٣، باريس سنة ١٩٤٩.

طرأ علي في النكبة، أني دخلت أنا وولدي عبدالله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر. فثار لنا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه وكتب عن (= إلى) المنصور في هذه القضية كاتبه أبو عبدالله بن عياش كتاباً إلى مراكش وغيرها يقول فيها يخص حالها منه: «وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقرّ لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلاّ الحيّ القيّوم، ولا حكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسّودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها. وهم يتشعّبون في القضية الواحدة فرقاً، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً. ذلك بأن الله خلقهم للنار، وبعمل أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة. . .» وهكذا يستمر هذا الكاتب في الارجاف والتهديد بهذه النغمة المألوفة عند متعصبي الفقهاء.

ويذكر الأنصاري نقلاً عن أبي الحسن الرعيني أن من الأمور التي أخذت على ابن رشد عند هؤلاء العامة وأشباههم من الفقهاء - أنه «حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحا عاتية تهب في يوم كذا وكذا - في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منها واتخذوا الغيران (= المغارات) والأنفاق تحت الأرض، توقياً لهذه الريح. ولما انتشر الحديث بها وطبّق البلاد، استدعي إلى قرطبة إذ ذاك طلبتها، وفاوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد - وهو القاضي بقرطبة يومئذ - وابن بندود. فلما انصرفوا من عند الوالي، تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبدالكبير: وكنت حاضراً، فقلت في أثناء المفاوضة: إن صحّ أمر هذه الريح، فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد، إذ لم تعلم ريح بعدها يعمّ إهلاكها.

قال: فانبرى إلي ابن رشد، ولم يتمالك أن قال: والله، وجود قوم

عاد ما كان حقاً. فكيف سبب إهلاكهم!

فسقط في أيدي الحاضرين، وأكبروا هذه الزلّة التي لا تصدر إلاّ عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»(١).

ومعنى هذا الخبر أن ابن رشد أنكر وجود قوم عاد، وأنكر تبعاً لذلك أنهم هلكوا بريحٍ عاتية، وهذا يتنافى مع ما ورد في القرآن(٢).

لكننا لا نجد مصدراً آخر ذكر هذا الخبر.

٤ ـ لكن ربما كان الأصحّ في تفسير السبب في حملة الفقهاء ـ ومن ورائهم العامة ـ على ابن رشد هو ما ذكره الأنصاري بعد ذلك مباشرة عن ابن الزبير الذي قال عن ابن رشد انه «كان من أهل العلم والتفنّن. وأخذ الناس عنه، واعتمدوه. إلى أن شاع منه ما كان الغالب عليه في علومه: من اختيار العلوم القديمة، والركون إليها. وصرف عنانة جملة نحوها، حتى لخّص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية. واعتمد مذهبه (أي مذهب أرسطو) فيما يذكر عنه ويوجد في كتبه. وأخذ يُنحي (= يحمل) على من خالفه. ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة. وحاد عما عليه أهل السنّة. فترك الناس الرواية عنه، حتى رأيت بشر (= كشط، محو) اسمه متى وقع للقاضي أبي محمد بن حوط الله ـ إسناد عنه، إذ كان قد أخذ عنه ـ وتكلموا فيه (أي في ابن رشد) بما هو ظاهر من كتبه.

ومن جاهره بالمنافرة والمهاجرة: القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسين ابن زبيع. ونافره جملة: وعلى ذلك كان أبناء: القاضي أبو القاسم، وأبو الحسين.

ومن الناس من تعامى عن حاله، وتأوّل مرتكبه في انتحاله، والله

(١) راجع النص في رينان: «ابن رشد...» الملحق رقم ٢، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.
(٢) راجع سورة الحاقة آية ٦: ﴿وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية﴾.

أعلم بما كان يسره من أعماله. وحسبنا هذا القدر.

وقد كان امتحن على ما نسب إليه. وامتحانه مشهور»[١].

إذن الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء ومن أنكروه من العامة ـ بسبب اشتغاله بعلوم الأوائل من فلسفة وفلك، واعتنائه بمؤلفات أرسطو تفسيراً وتلخيصاً. وهي ظاهرة طالما تكررت في تاريخ الإسلام سواء في المشرق والمغرب[٢].

٥ ـ لكن إن كان هذا يفسّر موقف الفقهاء ومن ورائهم العامة، فهو لا يفسّر موقف السلطان الموحّد يعقوب المنصور بالله، إذ كان هو نفسه كما رأينا من المشتغلين بعلوم الأوائل والحريصين على العناية بها والمقّربين لأصحابها.

وإنما الأرجح في تفسير موقفه هو أسباب شخصية هي: ما ذكره الأنصاري أيضاً (ص ٣٣١ عند رينان) فقال: «ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحيى، أخي المنصور، والي قرطبة»، ثم رفعه الكلفة بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بقوله: «تسمع يا أخي».

محنة ابن رشد

ويظهر أن محنة ابن رشد على يد السلطان أبي يوسف يعقوب كانت محنة علنية جرت في قرطبة، واشتهر أمرها. وممن رووا بعض تفاصيلها الذهبي[٣] فقال ان قوماً «ممن يعاديه بقرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت

(١) الأنصاري، أورده رينان ص ٣٣٥.

(٢) راجع مقالة جولد تسيهر بعنوان: «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل» التي ترجمناها ونشرناها في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص ١٢٣ ـ ١٧٢، وخصوصاً ص ١٥١ وما يتلوها. القاهرة ط ٣، سنة ١٩٦٥.

(٣) في كتابه «تاريخ الإسلام» في ثنايا ترجمة يعقوب المنصور بالله، ورقة ٨٧ب، مخطوط باريس رقم ٧٥٣ (الترقيم القديم)، ونشره رينان في الملحق الرابع من كتابه: «ابن رشد والرشدية» ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

والحشمة، سعوا به عند أبي يوسف (يعقوب المنصور بالله) بأن أخذوا بعض التلاخيص، فوجدوا فيه بخطه حاكياً عن بعض الفلاسفة: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة» ـ فأوقفوا أبا يوسف على هذا. فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة. فقال له: أخطك هذا؟ فأنكر. فقال: لعن الله كاتبه. وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر بإخراجه مهاناً، وبإبعاده، وإبعاد من تكلّم في شيء من هذه العلوم، وبالوعيد الشديد. وكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في تركها. وبإحراق كتب الفلسفة، سوى الطب والحساب والمواقيت».

وإذا كان هذا قد فعله السلطان أبو يوسف يعقوب فعلاً، فلربما كان مجرد عرض هذا الكلام عليه فرصة فقط للبطش بابن رشد لأسباب شخصية هي تلك التي أوردناها منذ قليل. أو لعله فعل ذلك أيضاً ابتغاء ترضّي الفقهاء والعالم في ذلك الوقت، لأسباب سياسية، وكان ذلك في وقت اشتد فيه الصراع بينه وبين الأسبان النصارى. وهي ظاهرة كثيراً ما نشاهدها في أحوال الحكام حين يشتد عليهم الأمر مع الأعداء، فيتملقون أهواء الفقهاء والعامة. وقد يؤيد هذا أن النقمة شملت غير ابن رشد، إذ شملت ـ كما نقل ابن أبي أصيبعة عن أبي مروان الباجي، جماعة من الأعيان أمر السلطان بتحديد إقامتهم في أماكن معينة «لأنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل، وهؤلاء الجماعة (هم): أبو الوليد بن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبدالله محمد بن إبراهيم، قاضي بجاية»(١).

فكانت هذه إذن حملة عامة شبيهة بما فعله المنصور بن أبي عامر من قبل(٢).

غير أن المنصور بالله لما عاد بعد ذلك إلى مراكش، وتدخل بعض الناس لصالح هذه الجماعة، وشهدوا لأبي الوليد بن رشد بغير ما نسب

(١) النص في رينان ص ٣٤١.

(٢) راجع عن حملة المنصور على المشتغلين بعلوم الأوائل وإحراق كتبهم: صاعد الأندلسي، «طبقات الأمم»، ص ٦٦ وما يليها، نشرة شيخو، بيروت، سنة ١٩١٢.

إليه، فعاد المنصور ورضي عن ابن رشد، واستدعاه للإحسان إليه.

متى كانت المحنة؟ ومتى تم عفو السلطان عنه؟

لا تحدّد لنا المصادر أيّاً من هذين التاريخين. لكن يبدو منها أن هذه المحنة لم تستمر طويلاً.

ثم أقام ابن رشد في مراكش مقرباً من جديد إلى السلطان الذي توفي بعد ذلك في صفر سنة ٥٩٤هـ. وتوفي ابن رشد في مراكش. وتاريخ وفاته بالدقة مختلف فيه:

أ ـ فابن الأبار، والأنصاري يذكران أنه توفي في ٩ صفر سنة ٥٩٥هـ، ويذكر الأنصاري التاريخ الميلادي المقابل وهو ١٠ ديسمبر[1].

ب ـ ويذكر الذهبي وابن الأبار أيضاً أنه توفي في نهاية سنة ٥٩٤، كما يذكران صفر أو ربيع الأول سنة ٥٩٤.

لكن يبدو أن الأرجح ـ لأسباب ذكرناها تفصيلاً في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية، جـ ٢، ص ٧٤٣، باريس سنة ١٩٧٢). ـ أن ابن رشد توفي في يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥هـ (= ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨).

---

(١) «استدعي إلى مراكش، وتوفي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس وتسعين وخمسمائة، بموافقة عشر ديسمبر، ودفن بجبانة باب تاغزوت خارجها ثلاثة أشهر. ثم حمل إلى قرطبة، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس» (النص في رينان ص ٣٣٧).

ب
مؤلفاته

١ ـ ترتيبها التاريخي

من حسن الحظ أن الترجمات العبرية لمؤلفات ابن رشد قد حفظت لنا في أواخرها تواريخ وأماكن تأليف بعض كتبه، مما يسمح بترتيبها تاريخياً على النحو التالي:

قبل سنة ٥٥٨هـ (١١٦٢م): كتاب «الكليات» في الطب.

سنة ٥٦٥هـ (١١٦٩م): «تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان، وذلك من الحادية عشرة إلى آخر الحيوان» ـ وتم في مدينة أشبيلية.

سنة ٥٥٦هـ (١١٧٠م): «تلخيص السماع الطبيعي»، «شرح كتاب البرهان» ـ في مدينة أشبيلية.

سنة ٥٦٦هـ (١١٧١م): «شرح السماء والعالم» ـ في أشبيلية.

سنة ٥٧٠هـ (١١٧٤م): «تلخيص كتاب الخطابة»، «تلخيص كتاب الشعر»، «تلخيص ما بعد الطبيعة» ـ في قرطبة.

سنة ٥٧٢هـ (١١٧٦م): «تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس».

سنة ٥٧٤هـ (١١٧٨م): أقسام من كتابه في «الجرم السماوي» ـ في مراكش.

سنة ٥٧٥هـ (١١٧٩م): «منهاج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة» ـ في أشبيلية.

سنة ٥٨٢هـ (١١٨٦م): «شرح السماع الطبيعي».
سنة ٥٨٩هـ (١١٩٣م): «تلخيص كتاب الحميات لجالينوس».
سنة ٥٩٢هـ (١١٩٥م): «مسائل في المنطق» ـ كتبها أثناء محنته.

٢ تصنيف مؤلفاته

ويمكن تصنيف مؤلفات ابن رشد إلى:

أ ـ «تفسيرات» أو «شروح» فيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفي المترجم إلى العربية، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. وكلام ابن رشد متميز تماماً عن نص أرسطو.

ب ـ «تلخيصات» يلخص فيها، بتوسع أحياناً، كتب أرسطو. ويبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله: «قال» ثم يورد بضع كلمات من أوائل الفقرة، ويمضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لابن رشد. ويستطرد أحياناً، ويأتي بأمثلة من عنده، خصوصاً مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الإسلامي، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلاً من أمثلة أرسطو.

جـ ـ «جوامع صغار» فيها يتحرر من نص أرسطو ويتحدث بنفسه. وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها.

د ـ مؤلفات أصيلة.

ولنذكر الآن أهم هذه الأنواع، علماً بأن معظم كتب ابن رشد فقد أصله العربي، ولم يبق لنا إلاّ في ترجمات عبرية أو لاتينية.

أ ـ التفاسير أو الشروح :

١ ـ «تفسير ما بعد الطبيعة» .

مخطوط في ليدن برقم ٢٠٧٤ . وقد نشره موريس بويج في أربعة أجزاء: جـ ١ سنة ١٩٣٨ ، جـ ٢ سنة ١٩٤٢ ، جـ ٣ سنة ١٩٤٩ ، جـ ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢ . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية .

٢ ـ «شرح كتاب البرهان» ـ مفقود في العربية ، وموجود في الترجمة اللاتينية جـ ٧ ، فينيسيا سنة ١٥٦٠ .

٣ ـ «شرح كتاب النفس» ـ نصفه مفقود في العربية ، وموجود في الترجمة اللاتينية جـ ٧ .

٤ ـ «شرح السماع الطبيعي» ـ مفقود في العربية ، وموجود في الترجمة اللاتينية جـ ٤ .

٥ ـ «شرح السماء والعالم» ـ مفقود في العربية ، وموجود في اللاتينية ، جـ ٦ .

ب ـ التلخيصات : .

٦ ـ «تلخيص الخطابة» ـ مخطوط النص العربي في ليدن برقم ٢٠٧٣ ، وفيرنتسه رقم (CLXXX, 54) نشرنا نحن النص العربي في القاهرة ، سنة ١٩٦٠ ، وأما الترجمة اللاتينية فتوجد في جـ ٣ .

٧ ـ «تلخيص مدخل فوفوريوس» ـ النص العربي موجود ، مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٣ ، ومخطوط فيرنتسه برقم CLXXX, 54 .

٨ ـ «تلخيص كتاب المقولات» ـ النص العربي في مخطوطي ليدن وفيرنتسه . ونشر النص العربي موريس بويج ، بيروت ، سنة ١٩٣٢ .

٩ ـ «تلخيص كتاب العبارة» ـ النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٠ ـ «تلخيص كتاب القياس» ـ النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١١ ـ «تلخيص كتاب البرهان» ـ النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٢ ـ «تلخيص كتاب الجدل» ـ النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٣ ـ «تلخيص كتاب السفسطة» ـ النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٤ ـ «تلخيص كتاب الشعر» ـ النص العربي في المخطوطين المذكورين.

وقد نشره لأول مرة فاوستو لازنيو، فيرنتسه سنة ١٨٧٣، ونشرناه نحن ضمن كتابنا: «أرسطو في الشعر وشروحه العربية»، القاهرة، سنة ١٩٥٣ مع شروح مستفيضة.

١٥ ـ «تلخيص السماع الطبيعي» ـ النص العربي في المتحف البريطاني برقم add. 9061.

١٦ ـ «تلخيص كتاب الحس والمحسوس» ـ النص العربي في مخطوط أياصوفيا باستنبول، برقم ١١٧٩، وفي المكتبة الوطنية بحروف عبرية في باريس برقم ١٠٠٩ مخطوطات عبرية.

وقد نشرناه نحن في كتابنا: أرسطو طاليس، «في النفس...»، القاهرة، سنة ١٩٥٤.

جـ ـ الجوامع:

١٧ ـ «جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات» ـ

مخطوط في المكتبة الوطنية في مدريد، تحت رقم ٥٠٠٠.

وقد نشر جامع ما بعد الطبيعة في القاهرة، وفي مدريد سنة ١٩١٩.

ونشرت كل هذه الجوامع في حيدر أباد، سنة ١٩٤٦/٧.

د ـ المؤلفات الأصيلة:

١٨ ـ «تهافت التهافت» ـ وهو رد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

وقد نشر في القاهرة في السنوات ١٣٠٣، ١٣١٩، ١٣٢٠هـ، ونشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٠.

١٩ ـ «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

نشره لأول مرة M.J.Muller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم أعيد نشره عدة مرات في القاهرة. وخير نشراته نشرة ليون جوتييه، الجزائر، سنة ١٩٤٢ مع ترجمة فرنسية.

٢٠ ـ «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

نشره لأول مرة M.J.Muller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم أعيد نشره عدة مرات في القاهرة.

٢١ ـ «طميمة لمسألة العلم القديم الذي ذكره أبو الوليد في فصل المقال» ـ ونشره ملر أيضاً.

٢٢ ـ «مقالة في اتصال العقل بالإنسان» ـ الأصل العربي موجود في مخطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩.

٢٣ ـ «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» ـ طبع مراراً عديدة.

جـ

فلسفته

تمهيد

يعد ابن رشد في المقام الأول الشارح الأكبر لأرسطو.

ومن المؤكد أنه لم يكن يعرف اليونانية، وأنه في شروحه إنما اعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وشرّاحه اليونانيين، وهي ترجمات متفاوتة القيمة بحسب المترجمين.

وتفاسير ابن رشد تدل على قدرة عظيمة على فهم فلسفة أرسطو، فضلاً عن أنه اتخذ منهجاً دقيقاً في عمله هذا:

أ ـ فكان يرجع إلى ترجمات متعددة، إن وجدت، ويقارن بينها.

ب ـ وكان يرجع إلى بعض الشروح على أرسطو، التي نقلت إلى العربية، خصوصاً ما تيسر له من تفاسير الاسكندر الأفروديسي.

جـ ـ وقد أثبتنا في بحث ألقيناه في مؤتمر ابن رشد المنعقد في باريس في أواخر سبتمبر سنة ١٩٧٦ أن ما أخذه لويس فيفس Lois Vives من أغلاط تاريخية وغيرها في تفسيره لكتب أرسطو، إنما يرجع إلى أخطاء الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد، لا إلى ابن رشد نفسه.

لكن إذا كان فضل ابن رشد شارحاً وملخصاً لمؤلفات أرسطو فضلاً عظيماً جداً، فإن لمؤلفاته الأصيلة مع ذلك قيمة كبيرة.

فلنأخذ في عرض فلسفته وفقاً لهذه المؤلفات المبتكرة.

- ١ -
مشكلة العقل والنقل

ومن المشاكل الأساسية التي اهتم بها ابن رشد مشكلة العقل والنقل، أو الفلسفة والشريعة، وما بينهما من اتصال. وقد كرس ابن رشد لهذه المسألة كتابين رئيسيين:

١ - «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».
٢ - «الكشف عن مناهج الأدلة - في عقائد الملة».

والكتاب الأول هو الأساسي في موضوعنا ها هنا.

وقد حدد موضوعه ابن رشد فقال ان غرضه في هذا الكتاب أن يفحص «على جهة النظر الشرعي - هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أو محظور، أم مأمور به: إمّا على الندب وإمّا على جهة الوجوب[1]». (ص ٢٧).

ومن أجل هذا يبدأ بتعريف الفلسفة فيقول انها «ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها».

وواضح ما في هذا التعريف من حدّ وتضييق شديد لموضوع الفلسفة، وكأن غرضها ليس البحث في الموجودات لمعرفة حقائق الأشياء، وهو بحث ينبغي أن يطلب لذاته كما قال أرسطو في أول مقالة «ألفا» الصغرى في كتاب «ما بعد الطبيعة». بل جعل ابن رشد النظر في الموجودات وسيلة لاعتبار صانعها. وبهذا جعل الفلسفة في خدمة علم التوحيد، وواضح أيضاً أن الذي ألجأه إلى ذلك، هو الهدف الذي قصد إليه هذا الكتاب، وهو تبرير دراسة الفلسفة تجاه الطاعنين عليها من رجال الدين. وإلا فإنه لم يقل بمثل هذا الرأي عند شرحه لذلك الموضع من مقالة «ألفا» الصغرى.

(١) سنشير هاهنا إلى طبعة بيروت، ط ٣، سنة ١٩٧٣ وهي تعتمد على طبعه ج. حوراني (ايدن سنة ١٩٥٩). لكننا ننبه القارىء إلى فساد معظم التعليقات التي وضعها ناشر طبعة بيروت.

ويمضي ابن رشد فيقول «إنه كلما كانت المعرفة بصفتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم» وفي هذا رد على الفقهاء الذين يقولون انه يكفي ما نعرفه من النصوص النقلية.

تبرير النظر العقلي بالشرع

ويؤكد أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ودعانا إلى معرفتها بالنظر العقلي، كما هو بيّن في غير ما آية من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (سورة الحشر: ٢) وقوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (سورة الأعراف: ١٨٤) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات بواسطة العقل واعتبارها به.

والاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس، أو التفكير بالقياس. «فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي» (ص ٢٨).

وأتم أنواع النظر هو المسمى بالبرهان. فالشرع إذن قد حثّ على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان. ولهذا «كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله ـ تبارك وتعالى ـ وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي». (ص ٢٩) ولا بد قبل هذا أن يعرف ما هو القياس عامة، وكم أنواع وما منه قياس، وما منه ليس بقياس، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة أجزاء القياس أعني المقدمات وأنواعها. وإذن عليه بالجملة أن يدرس المنطق.

وكما أن الفقيه مضطر إلى معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وشروطها حتى يستطيع استنباط الأحكام، كذلك على من يريد معرفة الله أن يعرف القياس العقلي، أي المنطق.

اعتراضات وردود

فإن اعترض معترض وقال: «إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول فإننا نردّ عليه ونقول ان النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، فهل هو الآخر بدعة؟ إن هؤلاء المعترضين من الفقهاءلا يعتبرون القياس الفقهي بدعة، وإذن فعليهم ألا يعتبروا النظر في القياس العقلي بدعة. ذلك أن «أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون للقياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص» (ص ٣٠ ـ ٣١) ويقصد بالحشوية ها هنا أصحاب المذهب الظاهري، وعلى رأسهم ابن حزم، ممن أنكروا القياس.

وإن اعترض معترض آخر فقال ان القياس العقلي من وضع قوم غير مسلمين، قلنا أن علينا أن نستعين بمن تقدمنا من الأمم ممن درسوا القياس العقلي «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير مشارك، في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية (= النوع الشرعي) ليس يعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحّة. وأعني بـ «غير مشارك»: من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام» (ص ٣١).

وما دام الأمر كذلك، وكان القدماء قد نظروا وفحصوا عن المقاييس العقلية ـ أي المنطق ـ أتّم فحص، فينبغي أن نرجع إلى كتبهم «فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً، قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهّنا عليه» (ص ٣١ ـ ٣٢).

فمن الواجب علينا إذن أن نستعين بما قاله المتقدمون في شأن المقاييس العقلية، كما نفعل ذلك في العلوم الرياضية. «فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن

بعض، لما أمكنه ذلك» (ص ٣٢).

وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيهما إلاّ في زمان طويل. «ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظّار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام - ما عدا المغرب - لكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً. . . وهذا أمر بيّن بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط، بل والعملية: فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة؟!

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا - أن ألفينا، لمن تقدمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان - أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق، نبّهنا عليه وحذّرنا منه، وعذرناهم» (ص ٣٢ - ٣٣).

وهذه نظرة واسعة الأفق، متحررة، منفتحة للأخذ بالعلوم أياً كان مصدرها، دون اعتبار لجنسية أو دين هذا المصدر، كل ما علينا هو أن نفحص عما جاءوا به فإن كان موافقاً للحق، أي لما يقضي به العقل والنظر العقلي والبرهان العقلي، قبلناه وفرحنا به وشكرنا لهم صنيعهم عرفاناً منا بجميلهم، وان وجدناه غير موافق للحق، نبهنا على ذلك، وحذرنا منه، والتمسنا العذر لهم فيما اجتهدوا فيه ولم يصيبوا الحق.

وينتهي ابن رشد من هذا كله إلى تقرير أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة

الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣).

الاعتراف بالنتائج العارضة

فإن اعترض معترض على ذلك بأن بعض الناس قد زلّ وغوى من إطلاعه على كتب القدماء في الفلسفة، فليس هذا بحجة وإنما ذلك حدث «إما من قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها». ولا ينهض ذلك مبرراً أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض، لا بالذات، وليس يجب، فيما كان نافعاً بطباعه وذاته، أن يترك، لمكان (= سبب) مضرّة موجودة فيه بالعرض. . . إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها ـ من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها ـ مثل من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى مات (من العطش) لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش (أمر) ذاتي وضروري». (ص ٣٣ ـ ٣٤).

وليست الفلسفة وحدها التي يقع لها هذا، بل يحدث مثله للفقه والفقهاء. «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا! بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات «الفضيلة العملية». (ص ٣٤).

طرق التصديق متفاوتة

فإن قيل: وما الداعي إلى طريق الفلسفة، ما دام يغنينا طريق الشرع؟

فالجواب «أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدّق

بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية» (ص ٣٤).

فإن قيل ان هذه الطرق قد لا تؤدي إلى نفس الرأي، كان الجواب أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» (ص ٣٥).

فإن وقع تعارض بين ما أدى إليه النظر البرهاني العقلي، وبين ما نطقت به الشريعة، قلنا ان الأمر لا يخلو عن خصلتين:

١ - فإما أن يكون الشرع قد سكت عنه، وإذن فلا تعارض هناك.

٢ - وإما أن يكون ظاهر ما نطق به الشرع مخالفاً لما أدى إليه النظر البرهاني العقلي.

وفي هذه الحالة علينا أن نؤول ما ورد به ظاهر الشرع. «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي تحددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان! فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول!

بل نقول انه: ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلّا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل».

وهكذا يقرر ابن رشد بكل توكيد ما يلي:

١ ـ أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه.

٢ ـ فإذا اختلف ما نطق به الشرع مع ما أدى إليه البرهان العقلي، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي.

٣ ـ والتأويل مباح، بدليل اللجوء إليه في الأحكام الشرعية، طالما كان ذلك لا يخّل بعادة لسان العرب في استخدام المجازات.

٤ ـ ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشارع وبدا في الظاهر مخالفاً لما أدى إليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقاً مع ما أدى إليه البرهان العقلي، أي أنه يقطع مقدماً بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي. والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في رقم (١) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. فما دام الشرع حقاً وما أدى إليه البرهان هو حق، فإنهما لا بد أن يتفقا.

فإن سأل سائل: ولماذا لم يرد نطق الشرع صريحاً لا يحتاج إلى تأويل فينحسم كل اختلاف؟ أجاب ابن رشد بأن «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن: هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات. . .﴾ إلى قوله:

﴿والراسخون في العلم﴾. ويريد ابن رشد أن يقف على «والراسخون في العلم» ليعطفها على «الله» ويجعل الله والراسخين في العلم معاً عالمين وحدهم بتأويل الآيات المتشابهات في القرآن.

ويؤيد ابن رشد رده هذا بأن يقول ان «كثيراً من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ـ مثلما روى البخاري عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «حدثّوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكذّب الله ورسوله؟». ومثلما روى من ذلك عن جماعة من السلف. (ص ٣٨).

لا تكفير في الاجماع

فإن اعترض معترض بأنه لا يجوز التأويل فيما أجمع عليه المسلمون ـ رد ابن رشد بقوله انه لا يوجد إجماع يقيني لا في الأمور العملية ـ ولا ـ وبالأحرى ـ في الأمور النظرية. وأبو حامد الغزالي نفسه وأبو المعالي عبدالملك الجويني (امام الحرمين) لم يقطعا بكفر من خرق الإجماع في التأويل.

فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بتكفير أبي نصر الفارابي وابن سينا وفلاسفة الإسلام في كتابه «التهافت» في ثلاث مسائل: (١) في القول بقدم العالم، (٢) وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، (٣) وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد ـ أجاب ابن رشد: «الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إياها في ذلك قطعاً، إذ قد صرّح في «كتاب التفرقة» أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال» (ص ٣٨).

حق الراسخين في العلم: في التأويل

ويعود ابن رشد إلى ما قرره من الوقوف بعد: «والراسخون في العلم»

في الآية[١] المشهورة (سورة آل عمران آية ٧)، ويبرر ذلك بأنه «إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان» (ص ٣٩).

هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟

وبعد أن حللنا هذا القسم الأول من كتاب «فصل المقال»، وهو الذي وضع فيه القواعد العامة للعلاقة بين الفلسفة والشريعة، علينا أن نتساءل: هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟

سؤال أثاره الباحثون المحدثون ابتداء من رينان وتعاقب على الجواب عنه من عنوا بابن رشد.

١ ـ أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستويين: مستوى العامة، وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على البرهان العقلي، وحين التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يتأدى إليه البرهان العقلي. «والحكيم لا يسمح لنفسه بإبداء أي رأي ضد الدين القائم. لكنه مع ذلك يتحاشى أن يصف الله بما يصفه به العامة»[٢].

٢ ـ وبعكس رينان، جاء ميرن Mehren وأسين بلاثيوس Asin y

(١) تمامها: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلاّ أولو الألباب﴾.

(٢) رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٣٩. مجموع مؤلفات رينان جـ ٣، باريس سنة ١٩٤٩.

Palacios فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى بإخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن ان موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وان الفلسفة عنده تستند إلى الوحي الإلهي وإلى العقل معاً. واستند في ذلك إلى «تهافت التهافت» وحده.

أما أسين بلاثيوس فاستند إلى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها إلى الأسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الأكويني. وانتهى من ذلك إلى توكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً عقلياً، بل على العكس: اعتمد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان، وتبعاً لذلك يرى أسين أن ابن رشد بقي صحيح الإيمان تماماً، ولم يتعد حدود المذهب السنّي.

٣ ـ ثم جاء ليون جوتييه في رسالة للدكتوراه بعنوان: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» (باريس سنة ١٩٠٩) فدرس الموضوع تفصيلاً، وانتهى إلى أن السؤال المطروح وهو: هل كان ابن رشد عقلياً؟ سؤال أسيء طرحه. إذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقلياً؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب أنه «كان عقلياً مطلقاً حين كان يتوجه إلى الفلاسفة، أي إلى أصحاب البرهان العقلي والبيّنة العقلية، وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المتشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سرّ ولا معجزات بالمعنى الحقيقي. ولكنه كان ذا نزعة إيمانية fideiste حين يتعلق الأمر بالعامة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقلي: وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفياً بكل الرموز وكل النصوص المتشابهة، دون استثناء. أما الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين، وأعني بهم أهل الجدل، أي المتكلمين، القادرين على إدراك صعوبات النصوص والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي،

فعلى الفلاسفة أن يقدموا إليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجع لمرضهم الجدلي وطريقتهم الشاذة المختلطة ـ ونعني به: تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية»[1].

ويدافع جوتييه عن هذا التفسير مرة أخرى في مقدمة ترجمته الفرنسية لـ «فصل المقال» (الجزائر، سنة ١٩٤٢).

٤ ـ ويرد عليه مانويل ألونسو منكراً هذا التفسير العقلي النزعة لاتجاه ابن رشد. وقد تناولنا نحن هذه الآراء تفصيلاً وبيّنا ما لها وما عليها في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية، جـ ١ ص ٧٦٦ ـ ٧٨٩) فمن شاء التوسع والتعمق فليرجع إليه. وانتهينا إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد، وإلى بيان أن ابن رشد كان حرّ الفكر، ولكنه لم يسع إلى الاصطدام بالشريعة.

٢
الإلهيات

ليس لابن رشد كتاب قائم برأسه في الإلهيات، وإنما نلتمس آراءه في هذا الباب من شرحه على «ما بعد الطبيعة» لأرسطو وتلخيصه من ناحية، ومن ردوده على الغزالي في كتاب «تهافت التهافت». ولهذا يعسر على الباحث أن يقدم عرضاً متصلاً لمذهب ابن رشد، إذ يصعب التمييز بين ما هو مجرد شرح لأرسطو، وبين ما يعتقده ابن رشد رأياً خاصاً به. وتلك هي دائماً حال الشارح والمؤرخ: يتوارى دائماً خلف ما يشرح أو يعرض من نصوص وآراء. ولربما كان عمله هذا أعظم فائدة وأدل على تفوق عقلي أكثر مما يصنعه من يعرض الآراء كأنها من عنده، وهي في حقيقة الأمر خلاصة باهتة لما قاله الآخرون قبله، لكنه عرضها وكأنها باسمه هو ومن عنده. لكن البحث

---

(١) ليون جوتييه: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» ص ١٨٠. باريس سنة ١٩٠٩.

التاريخي كفيل بعد ذلك بفضح زيف دعوى هـذا الأخير، رغم أن دعـواه الأصالة قد خالت على السطحيين من الناس، أعني كافتهم إلا النادرين.

وهذه ملاحظة ينبغي أن تكون نصب أعيننا حين نقارن بين ابن رشد من ناحية، وابن سينـا أو الفارابي أو الكنـدي أو القديس تـوما من نـاحية أخـرى. فقناعـة ابن رشد بمـوقف الشـارح لا تقلل من قـدره تجـاه هؤلاء الآخرين الذين تـظاهروا أمـام الناس في كتبهم أنهم أصحـاب الآراء التي يعرضونها، مع أنهم في معظمها، إن لم يكن فيها جميعها، اقتصر عملهم على التلخيص والعرض المبسّط.

وبعد هذا التمهيد الضروري لإنصاف ابن رشد وبيان مكانتـه بإزاء سائر فلاسفة الإسلام، لنأخذ في عرض أهم أقـواله في غـير المواضـع التي اقتصر فيهـا على شـرح أرسطو. ولنبـدأ بالمسـائـل التي كفّـر بهـا الغـزالي الفلاسفة.

أ ـ قدم العالم

يرى ابن رشد كما رأى أرسطو أن العالم قديم، أي ليس له بدايـة، «وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان» كـما شرح الغزالي في «التهافت»[(١)] ـ ودليلهم على ذلك:

١ ـ استحالة صدور حادث عن قديم مطلقاً،

٢ ـ لو كان الباري متقدمـاً بالـزمان عـلى العالم، لكـان قبل الـزمان زمان، وهذا خلـف،

٣ ـ إمكان العالم كان موجوداً، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.

(١) أبـو حامـد الغزالي: «تهـافت الفلاسفـة» نشرة بـويج (المجـردة من الهوامش)، بيـروت سنة ١٩٦٢.

٤ ـ كل حادث تسبقه مادة، إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فالمادة إذن قديمة، فالعالم قديم.

ويرد الغزالي على هذه الحجج، فينبري ابن رشد للدفاع عنها وإبطال ردود الغزالي، مبيّناً أنه إنما يقابل إشكالات بإشكالات، وهذا إنما يقتضي حيرة وشكوكاً، لا إبطالاً للإشكال الذي يقبله. وهذه معاندة غير تامة، بينما «المعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به» (ص ٢٠٨ من «تهافت التهافت»، القاهرة سنة ١٩٦٤).

وخلاصة الرأي عند ابن رشد أنه «إن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالاً لموجود أزلي، غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي» (الكتاب نفسه، ص ٢١٦).

ويتفرع على ذلك أن العالم كما أنه «أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده وفناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك. وأدلّتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، فإنهم يقولون أن العالم معلول علته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة. ويقولون: إذا لم تتغير العلة، لم يتغير المعلول»[1].

ويؤيد ابن رشد رأي الفلاسفة هذا بقوله أنه «يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجوداً أصلاً، لأنه لو كان كذلك، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات»[2].

ويؤول ابن رشد الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم فيقول في «فصل المقال» (ص ٤٢ ـ ٤٣): «إن ظاهر الشرع إذا تصفح، ظهر من

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٨١. بيروت سنة ١٩٦٢.
(٢) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، القاهرة سنة ١٩٦٤.

الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورتـه محدثـة بالحقيقـة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء﴾ (سورة هود آية ـ ٧) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هـذا الوجـود الذي هو عدد حركة الفلك. ـ وقوله تعالى: ﴿يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسموات﴾ (سورة إبراهيم، آية ٤٨) يقتضي أيضاً بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (سورة فصلت، آيـة ١١) يقتضي بـظاهـره أن السمـوات خلقت مـن شيء. فالمتكلمون ليسوا في أقوالهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون: فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً»[1].

وبهذا يبين ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يخالفه نصّ من القرآن، ولا تعارض إذن في هذه المسألة بين ما يقول به الفلاسفة من أن العالم قديم وبين ما ورد في الشرع.

ب ـ علم الله بالجزيئات

والمسألة الثانية التي كفّر الغزالي بها الفلاسفة المسلمين هي: علم الله بالجزئيات.

ويرى ابن رشد أن الغزالي غلط في ذلك، لأنهم لا يقولون ان الله لا يعلم الجزئيات أصلاً «بل يرون أنه ـ تعالى ـ يعلمها بعلم غـير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله ـ سبحانه ـ بالوجود على مقابل هذا: فإنه علة للمعلوم الذي هو

(١) ابن رشد: «فصل المقال» ص ٤٢ ـ ٤٣. بيروت، سنة ١٩٧٣.

الموجود. ومن شبّه المعلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحداً، وذلك غاية الجهل»[١].

ويشرح هذا القول بأن يقول في «الضميمة» الملحقة عادة بكتاب «فصل المقال»، وفيها يوضح مسألة علم القديم سبحانه، فيقول: «ان الحال في العلم القديم (أي علم الله الأزلي) مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث (أي علم الإنسان المتوقف على الموجودات) مع الموجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود، لا علة له. فإذن واجب أن لا يحدث هنالك تغيّر كما يحدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغيّر عند وجود مفعوله، أعني تغيّراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغيّر عند حدوث معلوم عنه»[٢].

وإذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وإنما يعلمه بعلم قديم.

«فإذن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً، كما حكي عن الفلاسفة أنهم يقولون، لموضوع هذا الشك، أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر على ما توهّم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علة لها، لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به»[٣].

(١) ابن رشد: «فصل المقال» ص ٣٩.
(٢) ابن رشد: «ضميمة» في «فصل المقال» ص ٦١.
(٣) الكتاب نفسه ص ٦٢.

والغزالي حين يعرض رأي فلاسفة الإسلام في هذه المسألة يقول ان منهم من ذهب إلى أنه (أي الله) لا يعلم إلا نفسه، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره «وهو الذي اختاره ابن سينا: فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي»[1].

وابن رشد «في تهافت التهافت» يرد على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة في هذه المسألة بأن يقول ان الأصل في مشاغبة الغزالي على الفلاسفة ها هنا راجع إلى تشبيهه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الآخر. وهذا خطأ في التشبيه، لاختلاف علم الخالق عن علم الإنسان. هذا أولاً.

وثانياً من قال من الفلاسفة ان الله إنما يعلم الكليات دون الجزئيات، فالسبب في ذلك أن العلم بالكليات عقل، أما العلم بالجزئيات أي بالأشخاص ـ فهو حسّ أو خيال. وتجدد الأشخاص يوجب شيئين: تغير الادراك، وتعدده. أما علم الأنواع والأجناس ـ أي علم الكليات ـ فليس يوجب تغيراً، إذ علمها ثابت.

لكن ابن رشد يسلّم بأن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم، ولهذا فإن «المتحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه ـ سبحانه وتعالى ـ بالموجودات: لا بكلي، ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو: عقل منفعل ومعلول. والعقل الأول هو فعل محض، وعلة، فلا يقاس علمه على العلم الإنساني. فمن جهة ما لا يعقل غيره، من حيث هو غيره، هو علم منفعل، ومن جهة ما يعقل الغير، من حيث هو ذاته، هو علم فاعل.

---

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤.

وتلخيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورة. ولما كان العقل، بما هو عقل، إنما يتعلق بالموجود، لا بالمعدوم، قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن، فلا بد أن يتعلق عقله بها. وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات: فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ـ وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا بها. وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها: مستحيل. فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود.

فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به. فللموجود إذن وجودان: وجود أشرف، ووجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الأخسّ. وهذا هو معنى قول القدماء ان الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها، والفاعل لها، ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلّف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي. ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم»[1].

وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن، إذ علمنا معلول للموجودات، أما علم الله فهو علة لها. «ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث. ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله إنساناً أزلياً، والإنسان إلهاً كائناً فاسداً»[2].

---

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٧٠٣ ـ ٧٠٥.
(٢) الكتاب نفسه ص ٧١١.

جـ ـ انكار بعث الأحياء

والمسألة الثابتة هي إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد وسائر أمور المعاد «وقولهم أن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية». ذلك أنهم «قالوا أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً: اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وأمّا في ألم لا يحيط الوصف به لعظمة. ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد ينمي على طول الزمان. ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور. واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الذكية، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة. والألم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة، فلا تنال السعادة المطلقة إلّا بالكمال والتزكية والطهارة، والكمال بالعلم، والذكاء بالعمل»[1].

والغزالي يرى أن أكثر هذه الأمور ليس مخالفاً للشرع. ولكن المخالف للشرع هو إنكارهم حشر الأجساد، وإنكارهم اللذات الجسمانية في الجنة، والآلام الجسمانية في النار، وإنكارهم وجود جنة ونار كما وصفهما القرآن. والسبب في إنكارهم لهذه الأمور هو استحالتها بالدليل العقلي. ولهم في ذلك ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: تقدير العود إلى الأبدان لا يعدو ثلاثة أقسام: إما أن يقال: الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، ومعنى الموت انقطاع الحياة، فتنعدم والبدن ينعدم أيضاً. واما أن يقال ان النفس موجود، ويبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها. وإما أن يقال: يرد النفس إلى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها، ويكون العائد هو ذلك الإنسان من حيث ان النفس هي تلك النفس، فأما المادة فلا التفات لها.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة: لأن الأول إيجاد لمثل ما كان، لا إعادة

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٢٣٥.

لعين ما كان. والثاني، وهو تقرير بقاء النفس ورده إلى ذلك البدن بعينه، باطل لأنه لو عاد لكان ذلك عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته، وهذا محال، لأن بدن الميت ينحل تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دماً وبخاراً وهواء، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه.

والثالث، وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أية مادة كانت وأي تراب اتفق ـ محال من وجهين: أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعّر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد، وهي متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية، فلا تفي بها، والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة.

والغزالي يختار هذا القسم الثالث ولا يرى مانعاً من ذلك شرعياً.

المسلك الثاني أنهم قالوا: «ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث يتعمّم به، إلا بأن تحلل أجزاء الحديد إلى العناصر بأسباب تستولي على الحديد، فتحلله إلى بسائط العناصر، ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة، إلى أن تكتسب صورة القطن، ثم يكتسب القطن صورة الغزل، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة. . . وإذا عقل هذا فالإنسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض، لم يكن إنساناً، بل لا يتصور أن يكون إنساناً، إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص، مركباً من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط. . . فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لتردّ النفس إليه بهذه الأمور»(١).

تلك حجج الفلاسفة في إنكار بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة الجسمانية وسائر أمور المعاد.

---

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٢٤٨.

وابن رشد في رده على الغزالي لا يتناول أقوال الغزالي واحداً بعد واحد كما فعل في المسائل التسع عشرة الأخرى، بل يضع تعليقاً عاماً هو أنه لم يتناول واحد من الفلاسفة المتقدمين هذه المسألة بالبحث، وليس لهم فيها قول، إنما وردت هذه الأقوال في الأديان والشرائع. والفلاسفة يرون أن الشرائع ضرورية، لأنها تنحو نحو تبرير الناس ليصل الإنسان إلى سعادته الخاصة به، ولبث الفضائل الخلقية في الإنسان، «والفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم (أي للناس) في ملة ملة... ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع... ويرون ـ مع هذا ـ أنه لا ينبغي أن يتعرض، بقول مثبت أو مبطل، في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى؟ أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود، أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها، لأن الشرائع كلها أتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود»(١).

ومعنى هذا أن الفلسفة لا تتناول شؤون المعاد والأخرويات، وأن على الفيلسوف أن لا يناقض ما جاء به النبيّ في الملة التي نشأ الفيلسوف عليها. والملل كلها حق عنده، وإن كان عليه مع ذلك «أن يختار أفضلها في زمانه... وأن يعتقد أن الأفضل يسنح بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلّمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى... ولا يشك أحد أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلفي عند بني إسرائيل المنسوبة إلى سليمان»(٢).

---

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٨٦٥ ـ ٨٦٦.
(٢) الكتاب نفسه ص ٨٦٨.

وينتهي ابن رشد إلى أن الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة، وإن لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها، فإنها «أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي للناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية»[١].

د ـ براهين وجود الله

وبعد أن فرغنا من تلك المسائل الثلاث التي كفّر الغزالي بها فلاسفة الإسلام، ورد ابن رشد على أقواله، فلننظر في بعض المسائل الأخرى وأولها براهين وجود الله.

وابن رشد يرجع هذه البراهين إلى اثنين: برهان مأخوذ من العناية الإلهية بالعالم، وبرهان مأخوذ من الخلق. وهو يفضل البرهان بالحركة، وينقد سائر البراهين: البرهان الغائي، البرهان بالتمييز بين الممكن والواجب (وهو الذي تمسك به خصوصاً الفارابي وابن سينا)، والبرهان بالعلية.

وهو يعرض البرهان بالحركة في شرحه على المقالة الثامنة من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ويشير إليه بإيجاز في «تهافت التهافت» (ص ٦٦، نشرة بويج سنة ١٩٣٠)، ويلخص عرض أرسطو في تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» (ص ١٢٧ ـ ١٢٨ طبع حيدر أباد سنة ١٣٦٥هـ) هكذا:

«تبيّن في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحّرك يتحرك من جهة ما هو بالفعل. وإن المحّرك إذا حرّك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محّرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حينما لا يحّرك. ولذلك متى أنزلنا هذا المحّرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحّرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محّرك أقدم

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٧.

منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحّرك تارة، ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول. فباضطرار: إما أن يمرّ ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن ها هنا **محركاً لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرّك لا بالذات ولا بالعرض**. وإذا كان ذلك كذلك، فهذا المحرك أزلي ضرورة».

هـ ـ نقد نظرية الصدور

وينقد ابن رشد القائلين بصدور العالم عن الله بطريق الفيض، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، وهو في هذا تلميذ مخلص لأستاذه أرسطو.

يقول ابن رشد: «وأما ما حكاه (أي الغزالي) عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادىء المفارقة عنه، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ من تلك المبادىء ـ فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده. ولذلك لا يلغي التحديد الذي ذكره: في كتب القدماء.

وأما كون جميع المبادىء المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤمّ فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه، فاضت عن الأول ـ فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد»(١). وكما أن في الحيوان الواحد قوى عديدة، ولكن تسري فيه قوة واحدة، كذلك «كانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد. فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية ـ وهي سارية في الكل سرياناً واحداً ـ بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، ولولا ذلك لما

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

كان ها هنا نظام وترتيب. وعلى هذا يصّح القول ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه، كما قال الله سبحانه: ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ﴾ (سورة فاطر آية ٤١). وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال ان المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً، واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة، فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبّه الفاعل الذي في غير الهيولى بالفاعل الذي هو هيولى. ولذلك ان قيل اسم: «الفاعل» على الذي في غير هيولى، والذي في هيولى - فباشتراك الاسم. فهذا يبيّن لك جواز صدور الكثرة عن الواحد»[1].

ويحمل ابن رشد بشدة على هذا المبدأ الذي قال به الفارابي وقال به خصوصاً ابن سينا وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ويلاحظ بوجه عام أن ابن رشد شديد الوطأة على ابن سينا في كثير من المواضع.

وبالجملة يرى ابن رشد في نظرية الصدور، وخصوصاً صدور الواحد عن الواحد، نظرية لا تقوم على مقدمات يقينية، بل هي ظنية. ويحمل بهذه المناسبة على أبي نصر الفارابي وابن سينا «لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة»[2].

وهنا يوجه ابن رشد إلى نفسه هذا السؤال ليجيب عنه. فيقول:

«فإن قيل: فما تقول أنت في هذه المسألة - وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة، فما تقول أنت في ذلك؟ فإنه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة: أحدها: قول من قال ان الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى،

والثاني: قول من قال: إنما جاءت من قبل الآلات.
والثالث قول من قال: من قبل الوسائط.

---

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٣٧٤ - ٣٧٥.
(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٧.

وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك: التوسّط.

قلت: إن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب[1] بجواب برهاني، ولكن لسنا نجد لأرسطو، ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب إليهم، إلا لفرفوريوس الصوري، صاحب مدخل علم المنطق. والرجل لم يكن من حذّاقهم.

والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب: أعني: المتوسطات، والاستعدادات والآلات. وهذه كلها قد بيّنا كيف تستند إلى الواحد، وترجع إليه، إذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة إختلاف طبائعها القابلة، فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة. وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع: فإن تبينّ شيء منه، والأرجع إلى الوحي»[2].

ويرجع ابن رشد الاختلاف إلى الأسباب الأربعة: فاختلاف الأفلاك يرجع إلى اختلاف محركيها، واختلاف صورها، واختلاف موادها ـ إن كان لها مواد، واختلاف أفعالها المخصوصة في العالم. والاختلاف فيما دون فلك القمر يرجع إلى اختلاف المادة، مع اختلافها في القرب والبعد من المحركيْن لها وهي الأجرام السماوية، مثل اختلاف النار، والتراب، وبالجملة: المتضادات. وأما السبب في اختلاف الحركتين واختلاف حركاتها، كما تبين ذلك في كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.

(١) أي «تهافت التهافت».

(٢) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٤١٦ ـ ٤١٨.

وما دام الأمر هكذا، فأسباب الكثرة عند أرسطو: من الفاعل الواحد هي الثلاثة الأسباب، ورجوعها إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم، أي كون الواحد سبب الكثرة.

والاختلاف فيما يقع دون فلك القمر يرجع إلى الأسباب الأربعة: اختلاف الفاعلين، واختلاف المواد، واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره، وهذا كأنه قريب من الآلات.

وبهذا يطرح ابن رشد المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، ويؤكد أن الواحد يمكن أن تصدر عنه كثرة، ومرجع هذه الكثرة إلى اختلاف المواد، أو الصور، أو الآلات، أو القرب والبعد من الفاعل الواحد.

ويتبين من هذا كله أن ابن رشد أدرك أن النظام الذي تصوره الفارابي وفي أثره ابن سينا، نظام الصدور، لم يقل به أرسطو ولا مشاهير المشائين القدماء. وإذا كان فرفوريوس قد قال به فهو لأنه لم يكن من حذّاق المشائين، ولو كان على علم أوفى بحال فورفوريوس لقال أنه ليس من المشائين أصلاً بل هو أفلوطيني.

وإذا كان ابن رشد قد قال مع ذلك بنظرية عقول الأفلاك، فهو في هذا إنما يحذو حذو أرسطو نفسه في الفصل الثامن من مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة.

السياسة

أما آراء ابن رشد في فلسفة السياسية فيمكن أن نتلمسها في كتابين من كتبه: الأول هو تلخيصه لكتاب «السياسة» لأفلاطون، والثاني مواضيع متفرقة من تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وللأسف الشديد لم نعثر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن

رشد لكتاب «السياسة» (المعروف خطأ باسم «الجمهورية») لأفلاطون، ولكنه كان موجوداً في مكتبة الأسكوريال إلى سنة ١٦٧١ حين إحترقت وعنوانه بحسب فهرست مكتبة الاسكوريال القديم[١]: «أفلاطون في الثلاثة المنسوبة في السياسة المدنية، تلخيص أبي الوليد ابن رشد».

ولكن بقيت لنا الترجمة اللاتينية[٢] والترجمة العبرية. وهذه الأخيرة نشرها أرفن روزنتال[٣]. مع ترجمة إنجليزية.

وعلى عكس ما زعم روزنتال يتبين من هذا التلخيص أن ابن رشد رجع مباشرة إلى نص الترجمة العربية القديمة التي قام بها حنين بن اسحق (راجع ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٤٦، نشرة فلوجل). لا إلى تلخيص جالينوس، بدليل أنه يتّهم جالينوس بسوء فهم أفلاطون.

كذلك استعان ابن رشد بكتاب «النواميس» لأفلاطون. لكننا لا نستطيع أن نقرر بالدقة على من اعتمد: على تلخيص الفارابي للنواميس الذي نشرناه في كتابنا «أفلاطون في الإسلام» (طهران سنة ١٩٧٤) أو على تلخيص جالينوس الذي ترجمه حنين بن اسحق.

ويحاول ابن رشد فيما يسوقه من أمثلة عربية إسلامية أن يقدم الشواهد لتطبيق ما يقوله أفلاطون من آراء. فهو يذكر مثلاً ما فعله ابن غانية (ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ من الترجمة الانجليزية).

وفي هذا التلخيص يستوفي ابن رشد ما ذكره أفلاطون من آراء في المقالات من الثانية إلى التاسعة من كتاب «السياسة». أما المقالة العاشرة

---

(١) نشر هذا الفهرست القديم الأب ن. موراتا في مجلة «الأندلس» جـ ٢ سنة ١٩٣٤.

(٢) طبعت في المجلد الثالث، ورقة ١٧٤ب ـ ١٩١ن من مجموع مؤلفات أرسطو بشرح ابن رشد، البندقية سنة ١٥٥٠م.

(٣) Averroes: **Commentary on Plato's Republic**, edited... by E.I.J. Rosenthal, Cambridge, 1956.

فيقول عنها ابن رشد انها ليست ضرورية لعلم السياسة» كما أنها أسطوزية ويلاحظ من كلامه عن المقالة العاشرة ما يلي :

١ ـ أنه لا يقيم وزناً للحجج الخطابية التي يسوقها أفلاطون ،

٢ ـ أنه يطرح الأساطير الأفلاطونية، ويشير إلى أسطورة «أر» Er التي يحكيها أفلاطون في المقالة العاشرة من «السياسة» (ص ٦١٤أ ـ ٦٢١ب) وتتعلق بمصير النفوس في العالم الآخر. ويشير إلى اختلاف آراء القدماء في هذا الموضوع.

٣ ـ كذلك لا يقيم ابن رشد وزناً للبرهان على خلود النفس الذي ساقه أفلاطون في المقالة العاشرة هذه.

وبالجملة فإن تلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» لأفلاطون يدل على فهم دقيق، وعلى اطلاع واسع على النظم السياسية اليونانية، لا نجد له نظيراً في الدقة ولا حتى عند الفارابي. وقد توطدت هذه المعرفة بالنظم السياسية اليونانية عن طريق تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو. وفي كلا التلخيصين الدليل القاطع على معرفة الفلاسفة الإسلاميين بالنظم السياسية اليونانية، ويتميز ابن رشد بأنه حاول أن يجد شواهد عليها ـ رغم الفارق العظيم في الأساس ـ في نظم الحكم القائمة في الدول الإسلامية المعاصرة منها والسابقة.

خلاصة

ظفر ابن رشد في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظ بمثلها ولا بقريب منها أي فيلسوف إسلامي آخر، حتى عدّ الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية بعامة. ومنذ أن ترجم مؤلفاته إلى اللاتينية ميخائيل أسكوت ابتداء من سنة ١٢٣٠ ، وهرمن الألماني، وكلاهما عاش في بلاط آل هوهنشتاوفن في صقلية، وفلاسفة أوروبا اللاتينية في القرن الثالث عشر يقرنون ابن رشد بأرسطو ايجاباً وسلباً، اي اعتناقاً وتفنيداً. وقد كان

القديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) أكبر خصم، وفي الوقت نفسه أكبر مستفيد من ابن رشد ومؤلفاته وشروحه. وقد كرّس للرد عليه رسالة مشهورة بعنوان: «في وحدة العقل، ضد ابن رشد». ومن ثم صار أتباع الطريقة الدومينيكانية ألدّ أعداء ابن رشد. واشتدت الحملة بعد ذلك على ابن رشد بوصفه الممثل الأكبر للفلسفة الإسلامية، وكان أصخب حاملي لوائها ريمون لول (١٢٣٥ ـ ١٣١٥ م).

وفي مقابل ذلك نجد روجر بيكون شديد الاعجاب بابن رشد. وعلى الرغم من الادانات المتوالية من السلطات الدينية المشرفة على جامعة باريس في سنة ١٢٧١ وسنة ١٢٧٧ خصوصاً، فقد ظلت مؤلفات وشروح ابن رشد تحظى بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وعبثاً صنعت الأساطير والأكاذيب حول حقيقة موقف ابن رشد من الدين، فقد ظلت الرشدية تشق طريقها المظفّر في جامعات أوروبا كلها، خصوصاً الجامعات الايطالية، وعلى رأسها جامعة بادوفا (في شمال شرقي إيطاليا بجوار فينيسيا) في القرن الرابع عشر وما تلاه حتى القرن السادس عشر، بفضل جان دي جانداں Jean de Jandun وبولس البندقي Paul de Venise (المتوفى سنة ١٤٢٩) وجايتانو دي تيينا Gaetano de Tiene (١٣٨٧ ـ ١٤٦٥)، ومن ثم أصبح ابن رشد يعدّ «سيد العلماء» في بادوفا، حتى قال عنه ميكائيل سافونارولا في سنة ١٤٤٠ أنه «ملك العبقرية الإلهية التي شرحت كل مؤلفات أرسطو»[١].

ذلك أن فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية وجدوا فيه خير شارح لمؤلفات أرسطو، كما وجدوا في كتابه «تهافت التهافت» أقوى مدافع عن الفلسفة ضد خصومها من رجال الدين.

وإذا كان ابن رشد لم يشيّد مذهباً فلسفياً قائماً برأسه، فقد كان بهاتين

---

(١) راجع تفصيل هذا كله في كتاب رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٦٤ ـ ٣٢٣.

المثابتين صاحب فضل على الفلسفة أكبر من كثير ممن تنسب إليهم مذاهب فلسفية مستقلة.

خاتمة

بعد هذا العرض لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ينبثق السؤال:

هل توجد فلسفة إسلامية حقاً؟

وهو سؤال صار تقليدياً منذ أن وضعه رينان وأجاب عنه بإجابة قاطعة ربطها بفكرته عن الجنس السامي بعامة فقال «ان الفلسفة لم تكن أبداً، عند الساميين، غير أمر مستعار من الخارج تماماً ودون خصب كبير، وتقليد للفلسفة اليونانية». لكن يسحب هذا الحكم نفسه على فلسفة العصور الوسطى في أوروبا المسيحية، فيقول بعد ذلك مباشرة: «ويجب أن نقرر الشيء عينه فيما يتصل بفلسفة العصور الوسطى»[1]. وقال أيضاً «ان الفلسفة لم تكن إلا فترة عارضة episode في تاريخ الروح العربية. والحركة الفلسفية الحقيقية للإسلام ينبغي أن نبحث عنها في الفرق الكلامية: القدرية، الجبرية، الصفاتية، المعتزلة، الباطنية، التعليمية، الأشعرية، وخصوصاً في علم الكلام. لكن المسلمين لم يطلقوا أبداً على هذا اللون من المناقشات اسم «الفلسفة». إذ ان هذا الاسم لا يدل عندهم على البحث عن الحقيقة بعامة، وإنما يدل على فرقة، ومدرسة خاصة هي الفلسفة

(١) ارنست رينان: «ابن رشد والرشدية» المقدمة، ص ١٧، مجموع مؤلفاته جـ ٣ ص ١٧، باريس سنة ١٩٤٩. وهذا ما قاله في مقدمة الطبعة الأولى سنة ١٨٥٢. Ernest Renan: **Ovuvres** Completes, T. III.

اليونانية ومن يدرسونها. وحين يؤرخ الفكر العربي، فمن المهم جداً ألا ينخدع المرء بهذا الاشتباه. ان ما يسمى «فلسفة عربية» ليس إلا قسماً محدوداً من الحركة الفلسفية في الإسلام، إلى حد أن المسلمين أنفسهم كادوا أن يجهلوا وجودها»[1].

ولم يشأ رينان أن يعدل عن رأيه هذا في مقدمة الطبعة الثانية، رغم ما وجه إليه من نقد، خصوصاً من جانب هنري رتر Henri Ritter، وقرر: «انني مصمم على اعتقاد أنه لم يهيمن على خلق هذه الفلسفة اتجاه عقائدي كبير dogmatique. أن العرب لم يفعلوا غير أنهم اعتنقوا adopter مجموع المعارف اليونانية كما قبلها العالم كله حوالى القرنين السابع والثامن»[2]. ومن هنا يربط نشأة الفلسفة في الإسلام بحال الفلسفة عند السريان وفي مدرسة الاسكندرية في هذين القرنين.

وآراء رينان هذه تحتاج إلى الفحص والنقد:

١ ـ ذلك أنه يخلط في كلامه بين فكرة العنصر والجنس (السامي) من ناحية وبين فكرة الإسلام بوصفه ديناً من ناحية أخرى. ولهذا يترجّح في الرأي بين إنكار وجود فلسفة «عربية» حينما يقصد العنصر والجنس، وبين الاقرار بوجودها حين يقصد الإسلام كجماعة شاملة لأجناس عديدة من بينها الجنس الآري (الفرس). وهذا الاضطراب هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين[3] إلى إثارة مشكلة زائفة وهي: هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة فلسفة «عربية» أو فلسفة «إسلامية»؟

وفي رأينا أنها مشكلة زائفة لأن المدلول واحد: فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية (إلا في القليل النادر الذي لا يكسر

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٤.

(٢) الكتاب نفسه، ص١٢.

(٣) مثل كوربان في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» H. Corbin: **Histoire de la philosophie islamique.** Paris, 1964.

القاعدة، تماماً كما كتب ديكارت وليبنتس وكنت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد أنهم من رجال الفلسفة «اللاتينية»!)، ـ وهي إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام أي داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط، حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الإسلام ديناً.

٢ ـ كما أنه يخلط ـ وهو خلط لا يزال مستمراً، بل بولغ فيه كثيراً في النصف قرن الأخير ـ بين الفلسفة وبين التفكير بوجه عام سواء كان لاهوتياً أو صوفياً أو ما أشبه ذلك.

وفي رأينا أنه يجب ألا تطلق الفلسفة إلّا على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض. ولهذا لا وجه أبداً لإدراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها ـ أقول لا وجه أبداً لإدراجها ضمن الفكر الفلسفي ولا بأوسع معانيه.

ومن هنا نرى أن من العبث، بل ومن الإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة، أن نتلمس الفلسفة الإسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض. ولهذا السبب استبعدنا من عرضنا هذا كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق، من أمثال أخوان الصفا والغزالي والسهروردي المقتول، لأنهم إما من أصحاب المذاهب المستورة الغنوصية (أخوان الصفا) أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين (الغزالي) أو من الصوفية النظريين (السهروردى المقتول)، ومكانهم إنما يقع في تواريخ هذه التيارات.

ووصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها «إسلامية» إنما قصد به المعنى الحضاري والسياسي. أي التي نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام. إذ الفلسفة علم عقلي خالص، وتبعاً لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب

والفيزياء والكيمياء، الخ. فكما لا يجوز لنا أن نصف الهندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية أو بوذية أو يهودية أو مسيحية الخ، فكذلك الشأن في الفلسفة. فإذا ما وصفت هذه العلوم بوصف «إسلامية» مثلاً، فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب.

والآن وقد فرغنا من بيان وجود هذه «الفلسفة الإسلامية»، والشروط التي ينبغي مراعاتها لفهم المقصود منها، يبقى السؤال الآخر وهو: أين الأصالة في هذه الفلسفة؟

والمقصود «بالأصالة» هنا: «الجديد» فيها بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية.

وهنا ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظير حتى كنت وهيجل. فمن الاسراف والشطط أن نحطّ من قدر هذه الفلسفة الإسلامية لأنها لم تنجب أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

لكن حسبها أنها أنجبت شارحاً عظيماً مثل ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصيلة التي ابتدعوها.

الكندي فيلسوف العرب

أ - حياته

وأول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هي: أبو يوسف يعقوب بن أسحق الكندي، الملقب بـ «فيلسوف العرب»، وهو لقب قديم، يذكره ابن النديم في «الفهرست» (ألفه ابن النديم في سنة ٣٧٧ هـ = ٩٨٧ م)، فيقول: «ويسمى فيلسوف العرب» (ص ٢٥٠ س ٢٢، نشرة فلوجل). ويلذ لأصحاب السير أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وربما كان ذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لا شك فيه[1]. وكان أبوه أميراً على الكوفة، ولاه عليها الخليفة المهدي (خلافة ١٥٨ - ١٦٩ هـ) ثم هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ).

(١) راجع عن حياته:

أ - ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٥٥ - ٢٦١. نشرة فلوجل، ليبتسك، سنة ١٨٧٢.

ب - صاعد الأندلسي: «طبقات الأمم» ص ٥١ - ٥٢، طبعة شيخو، بيروت، سنة ١٩١٢.

جـ - القفطي: «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص ٣٦٦ - ٣٧٨، نشرة لبرت سنة ١٩٠٣.

د - ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» جـ ١ ص ٢٠٦ - ٢١٤، القاهرة سنة ١٨٨٢.

هـ - ابن جلجل: «طبقات الأطباء والحكماء» ص ٧٣ - ٧٤، القاهرة سنة ١٩٥٥.

و - البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٤١، دمشق سنة ١٩٤٦.

ز - أبو سليمان المنطقي السجستاني: «صوان الحكمة»، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طهران، سنة ١٩٧٤.

ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير تاريخ وفاته: فجعله نلينو حوالى سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م)، وماسينيون يحدده بسنة ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م)، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٤ م) على أساس أن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ يتكلم عن الكندي على أنه متوفى، لكننا لا نعرف متى توفي الجاحظ على وجه التدقيق. وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نلينو وأيده بروكلن وهو سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م).

وحظي الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ = ٨١٣ ـ ٨٣٣ م)، حتى ان المعتصم اتخذه معلماً لابنه أحمد، وسيهدي الكندي إلى أحمد هذا عدة رسائل. ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالى سنة ١٨٠ هـ (٧٩٦ م) في البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن نباتة «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» ص ١٢٣)، وهذا أرجح لأن أباه كان والياً على الكوفة.

ثم ذهب إلى بغداد لاتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويعترف أنه غشي أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحيى بن البطريق وابن ناعمة الحمصي.

ولما صار معلماً لأحمد، ابن الخليفة المعتصم بالله (تولى الخلافة من سنة ٢١٨ هـ حتى سنة ٢٢٧ هـ) صار مرموق المكانة، مما جعله هدفاً للحاسدين. وتآمر ضده محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر، لدى الخليفة المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ)، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لأبني شاكر بالاستيلاء على مكتبة الكندي. لكن ظروفاً غير عادية مكنت الكندي من استردادها.

مؤلفاته

ألف الكندي عدداً هائلاً من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الديني، السياسة. وقد أورد كل من ابن النديم والقفطى وابن أبي أصيبعة ثبتاً بأسماء مؤلفاته. وأقدمها هو ما أورده ابن النديم «في الفهرست» (ص ٢٥٥ ـ ٢٦١، نشرة فلوجل، ليبتسك سنة ١٨٧١)، ويشتمل على ٢٤١ عنواناً، مصنّفة كما يلي:

أ ـ في الفلسفة ٢٢ عنواناً،
ب ـ في المنطق ٢٠ عنواناً،
جـ ـ في الكريات ٨ عنوانات،
د ـ في الموسيقى ٧،
هـ ـ في علم النجوم ١٩،
و ـ في الهندسة ٢٣،
ز ـ في الفلك، ٢٦،
ح ـ في الطب ٢٢،
ط ـ في أحكام النجوم ١٠،
ي ـ في الجدل ١٧،
يا ـ في علم النفس ٥،
يب ـ في السياسة ١٢،

يج ـ الأحداثيات (العلل) ١٤،
يد ـ الابعاديات (الأبعاد) ٨،
يو ـ الأنواعيات (أنواع الأشياء . . . إلخ) ومتنوعات متفرقة ٣٣.

فالمجموع عند ابن النديم ٢٤١ عنواناً، وعند القفطي ٢٢٨، وعند ابن أبي أصيبعة ٢٨١.

ولنكتف بذكر ما لا يزال موجوداً منها حتى اليوم، ونقتصر على ما يدخل في ميدان الفلسفة بالمعنى المحدود:

١ ـ كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ (ورقة ٤٣ أ ـ ٥٣ أ).

٢ ـ رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله. المخطوط نفسه ورقة ٣٢ أ ـ ٣٤ ب.

٣ ـ رسالة في حدود الأشياء ورسومها، المخطوط نفسه ورقة ٥٣ ب ـ ٥٤ ب.

٤ ـ رسالة في العقل، المخطوط نفسه ورقة ٢٢ ب ـ ٢٣ أ.

٥ ـ رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، المخطوط نفسه ورقة ٢٨ أ ـ ٣١.

٦ ـ رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، المخطوط نفسه ورقة ٥ أ ـ ٦ أ، ومخطوط تهران، مجلس، جـ ٢، ٦٣٤.

٧ ـ رسالة في الفعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢، ورقة ٥٥ ب.

٨ ـ رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة. مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٦٠٦٩ شرقي ورقة ٩ ب ـ ١٢ أ، والتيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٥٥ ص ٦٣ ـ ٧٦.

٩ ـ كتاب الخسوف، مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٤.

١٠ ـ رسالة في أنه (توجد) جواهر، لا أجسام، مخطوط أياصوفيا ٤٨٣٢ ورقة ٣٤ أ.

١١ ـ رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ أ ـ ٥٥ ب.

١٢ ـ كلام في النفس، مختصر وجيز، المخطوط نفسه ورقة ٣٤ أ.

١٣ ـ رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، المخطوط نفسه ورقة ٢٤ أ ـ ٢٧ ب.

١٤ ـ كتاب في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، المخطوط نفسه ورقة ٣٥ ب، ٣٩ أ.

١٥ ـ رسالة في ماهية النوم والرؤيا، المخطوط نفسه ورقة ٩ أ ـ ١١أ.

١٦ ـ رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم، المخطوط نفسه ورقة ١١٣ أ ـ ١٤ أ.

وقد نشر هذه الرسائل البينوناجي، ر م. جويدي، ورتر، وفورلاني، وعبد الهادي أبو ريده، وقمنا نحن بنشر رقمي ٤ و١٣ في كتابنا «رسائل فلسفية»، وسنقوم بنشر سائر الرسائل لأن النشرات السابقة بمعزل كلها عن التحقيق النقدي، وسنقوم بالتصحيح فيما نورده عنها دون حاجة إلى التنبيه على ذلك في كل موضع.

جـ ـ
فلسفته
ا
تمهيدات

أثبتنا[1] بالأدلة القاطعة أن الكندي لم يكن يعرف اليونانية. وإنما كان يعتمد على الترجمات التي تمت من السريانية أو اليونانية إلى العربية. ومن مراجعة هذه الترجمات، التي نشرنا معظمها، يتبين لنا أن مصطلحاته قد أخذها كلها من هذه الترجمات نفسها. أما عن إصلاحه لبعض الترجمات (مثل ترجمة «أثولوجيا» التي قام بها ابن ناعمة الحمصي) فدوره لا يتعدى إصلاح الأسلوب العربي.

أ ـ تعريفه للفلسفة

في رسالة في «حدود الأشياء ورسومها»، أورد الكندي ستة تعريفات للفلسفة، هي:

١ ـ تعريف بحسب الاشتقاق: الفلسفة هي «حب الحكمة، لأن «فيلسوف» هو مركب من «فيلا» ـ وهي «محب» ـ ومن «سوفيا» وهي «الحكمة».

٢ ـ تعريف بحسب تأثيرها: «أن الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله

---

(١) راجع كتابنا: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ص ١٦٤ ـ ص ١٨٨. ط ٢، القاهرة، سنة ١٩٦٧، وكتابنا بالفرنسية **La Transmission de la philosophie grecque...**, pp. 26-32.

تعالى، بقدر طاقة الإنسان ـ أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وهو تعريف يرجع إلى أفلاطون («تيئتاتوس» ص ١٧٦ ب) ويرد في المقدمات الفلسفية إلى بعض شروح الشراح الاسكندرانيين في القرنين الخامس والسادس، مثل شرح أمونيوس على «مدخل» فرفوريوس (Comms. in Aristot., IV, 3).

٣ ـ تعريف للفلسفة «من جهة غايتها»: الفلسفة هي «العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني: اماتة الشهوات ـ وهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن اماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء: اللذة شر. فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حسي والآخر عقلي، كان مما سمّى الناس لذة ما يعرض في الإحساس، لأن التشاغل بالذات الحسّية ترك لاستعمال العقل».

وهذا التعريف مأخوذ هو الآخر عن أفلاطون («فيدون» ٦٤ أ).

٤ ـ تعريف من جهة العلة: «صناعة الصناعات، وحكمة الحِكَم».

٥ ـ تعريف آخر: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور. مثلاً أقول: ان الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام، وما لا أجسام < هي >: اما جواهر، واما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهراً لا جسماً، فإنه إذا عرف ذاته، عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذن إذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل، ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان: «العالم الأصغر».

وهذا التعريف يقوم على القول المشهور: «اعرف نفسك بنفسك»، مأخوذاً بمعنى غنوصي مما يجعله يرجع إلى القرون الثاني والثالث والرابع بعد الميلاد. والكندي في موضع آخر («الرسائل» جـ ١ ص ٢٦٠ س ٧ ـ ٨)

يورد هذه النظرية بالتفصيل، وهي التي تقول ان الإنسان في نظر الفلاسفة القدماء، عالم صغير، لأن فيه توجد كل القوى الموجودة في الكل.

٦ ـ والتعريف الأخير للفلسفة هو بحسب جوهرها الخاص: «الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: آنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان».

وهذا التعريف شبيه بما ورد في المقدمات للشروح الاسكندرانية، وبما أورده أرسطو (في كتاب «ما بعد الطبيعة» م ألفا الكبرى، ص ٩٨٢ أ س ٧ ـ ٢٢).

وقد أورد الكندي هذه التعريفات الستة دون أن يرجّح أحدها.

هذه الحدود الستة يقول أن «ثلاثة منها (منقولة) عن فيثاغورس، واثنان عن أفلاطون، وواحد عن أرسطو. والحد الأول هو أن الفلسفة هي «علم جميع الأشياء الموجودة بما هي موجودة». والثاني هو أن «الفلسفة هي علم الأمور الالهية والإنسانية»، والحد الثالث هو أن «الفلسفة هي إيثار الحكمة» ـ وهذه الحدود الثلاثة هي لفيثاغورس.

والحد الرابع هو أن «الفلسفة هي معاناة الموت، أعني ايثار الموت». والحد الخامس هو أن «الفلسفة هي التشبّه بالله تعالى بحسب الطاقة الإنسانية في علم الحق وفعل الخير». و «هذان الحدان هما لفلاطن».

والحد السادس هو أن الفلسفة هي «صناعة الصنائع وعلم العلوم». وهو الذي حدثنا به أرسطو في المقالة الأولى من كتابه «ما بعد الطبيعة».

وهكذا نجد ابن الطيب يذكر هذه الحدود الستة للفلسفة منسوبة إلى أصحابها، مما يدل على أنه نقل ذلك عن مصدر سرياني مباشرة.

أما الكندي فلم ينسبها إلى أصحابها: فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، مما جعل البعض يتوهم أنها من عنده!

ب ـ معرفته بتاريخ الفلسفة

مما ورد لنا من رسائل الكندي تبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية اقتصرت على أرسطو، وألمت الماماً ضئيلاً بفلسفة أفلاطون، وشملت فلسفة أفلوطين لكن بوصفها فلسفة لأرسطو. فقد كرّس رسالة صنّف فيها مؤلفات أرسطو، وذكر موضوعاتها بطريقة موجزة جداً. ونراه يذكر أفلاطون في رسالته المختصة عن النفس، كما أن له رسالة في إيضاح الأعداد المذكورة في محاورة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية»). لكن يبدو أن معرفته بمحاورات أفلاطون كانت ضئيلة للغاية، رغم أن محاورات «طيماوس» و «السياسة» و «النواميس» كانت قد ترجمت إلى العربية. أما معرفته بأفلوطين فمن خلال كتاب «أثولوجيا أرسطو طاليس» الذي هو خلاصة موسّعة للتساعات الثلاثة الأخيرة (٤ ـ ٦) من «تساعات» أفلوطين، لكنها لم تعرف في العالم العربي إلاّ منحولة لأرسطو.

الكندي متأثر إذن بأرسطو، دون غيره من الفلاسفة اليونانيين، كل التأثر، إلى حد أننا نستطيع أن نرد جماع آرائه وعروضه المذهبية إلى أصولها المباشرة في مؤلفات أرسطو، أحياناً بحروفها، وأحياناً على سبيل التلخيص، أو الشرح، أو التبسيط.

٢
ما بعد الطبيعة

ونأخذ الآن في بيان أجزاء فلسفة الكندي، ونبدأ بما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى:

يقول الكندي ان الفلسفة الأولى هي أنبل أجزاء الفلسفة. ذلك أنها علم بالحق الأول، الذي هو علّة كل حق. ولهذا فإن الفيلسوف الكامل هو من يتعمق في هذا العلم النبيل الشريف. ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلة، والعلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول، لأننا لا نكتسب علماً كاملاً بالشيء إلا إذا عرفنا علته معرفة كاملة.

وعلم العلة الأولى يسمى عن حق: «الفلسفة الأولى»، لأن باقي الفلسفة مندرج في هذا العلم، إذ هو العلم الأول سواء من حيث المرتبة، ومن حيث اليقين، ومن حيث الزمان. وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو، فإن علم العلة الأولى هو أشرف العلوم إذ موضوعه أشرفُ موضوع.

وبعد أن يحدد دور ومكانة الفلسفة الأولى على نحو ما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة» مقالة الفاً الكبرى ف ٢ ص ٩٨٢ أس ٨ - ١٩، ألفا الصغرى م ١ ص ٩٩٣ ب ١٩ - ٢٣) ينوه الكندي بما علينا من دين نحو الأقدمين، الذين كانوا يتكلمون لغة غير لغتنا، وعلى الرغم من أنهم لم

يبلغوا من الحقيقة إلا مقداراً جزئياً، فإن ما حصلوه، مضافاً إلى ما حصله غيرهم، يكون قدراً لا بأس به من الحقيقة. وعلينا أن نشكر لهم أنهم مكنونا من المشاركة في ثمار تأملاتهم، وسهّلوا لنا الفحص عن المشاكل. ويشير ها هنا إلى ما قاله أرسطو، وإن كان يتجاوز في فهم نص ما أورده أرسطو. وعلى كل حال، يريد الكندي أن يعبّر عن عرفانه لأولئك الذين نطقوا بالحق، إلى أية ملة أو جنس انتسبوا. ذلك لأن من يطلب الحقيقة فعليه أن ينشدها أين وجدها. وبهذه المناسبة يهاجم رجال الدين الذين يتجّرون في الدين والدين منهم براء، ولا يظهرون غيرة على الدين إلا للدفاع عن مناصبهم الزائفة التي لم يشغلوها عن استحقاق («الرسائل» جـ ١، ص ١٠٤). لأنه، كما لاحظ، لا دينَ لمن يقاوم العلم بالأشياء كما هي. ذلك أن العلم بحقائق الأشياء كما هي تشمل العلم الإلهي، وعلم التوحيد، وعلم الفضائل، وبالجملة: علم كل ما هو نافع. والعلم بهذه الأمور يوصي به الرسل الصادقون الذين بعث الله بهم، لأن هؤلاء يقررون ألوهيّة الله وحده، والسعي نحو الفضائل وتجنب الراذائل، وإلحاحه في توكيد هذا الأمر يدل على أنه إنما يتوجه إلى أعداء للفلسفة اليونانية من بين رجال الدين أو المتكلمين المعاصرين له. وربما كانوا أهل السنة والحنابلة الذين انتصروا في خلافة المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ ـ ٨٦١ م).

ويقرر الكندي ألا يحفل بإعتراضاتهم، لأن ما يهمه هو أن يقتاد الجنس البشري إلى الكمال («الرسائل » جـ ١ ص ١٠٣). يقول: ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وان أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المتباينة».

وبعد أن بين ضرورة الاشتغال بالفلسفة الأولى، راح يتناول مسائلها.

أ ـ موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها.

ولبيان موضوع الفلسفة الأولى يميز الكندي بين نوعين من الوجود:

المحسوس، والمعقول. والأشياء اما كلية، واما جزئية. فالكلية هي الأجناس بالنسبة إلى الأنواع، وهي الأنواع بالنسبة إلى الأفراد. والأفراد تقع تحت الحواس، أما الأجناس والأنواع فلا تقع تحت الحسّ، وليس لها وجود محسوس، بل تقع تحت العقل.

ولما كانت الموجودات محسوسة ومعقولة، كان البحث عن الحق سهلاً من جهة، عسيراً من جهة أخرى. ومن يرد تصور المعقول على غرار المحسوس، لا يدركه، كما أن الخفافيش لا تدرك الموضوعات الواضحة في ضوء الشمس.

ونتيجة هذا أن نقرر أن للموجودات المحسوسة علماً يخصها هو العلم الطبيعي، وللموجودات المعقولة علماً يخصها هو الفلسفة الأولى.

أما المنهج الواجب اتباعه في البحث في الفلسفة الأولى فهو البرهان بالمعنى الدقيق، إذ لا يصلح لها المنهج المستخدم في العلم الطبيعي لأنه غير يقيني.

ب ـ اللامتناهي

ثم يتناول الكندي بعض الموضوعات الأساسية في علم ما بعد الطبيعة. ومنها: اللامتناهي.

ويمهد لبحثه فيه بعرض موجز عن طبيعة الأزلي. يقول في رسالة «في صدد الأشياء ورسومها» ان «الأزلي (هو) الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علّة له. وما لا علة له فدائم أبداً» («الرسائل» جـ ١ ص ١٦٩ س ١٠ ـ س ١١). والأزلي لا جنس له (جـ ١ ص ١١٣) وهو لا يفسد، ولا يستحيل، ولا ينتقل إلى التمام (جـ ١ ص ١١٤) لأنه «تام أبداً اضطراراً» (الموضع نفسه). والجسم له جنس وأنواع. لكن الأزلي لا جنس له. إذن الأزلي ليس جسماً. وبعبارة أخرى: الجسم لا يمكن أن يكون أزلياً.

وبعد أن أكد الكندي هذه المعاني، ساق برهانه على نحو منطقي منظم، لبيان أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهياً بالفعل، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان.

ومن أجل هذا البرهان يسوق المقدمات التالية التي يرى الكندي أنها قضايا بيّنة بنفسها:

أ ـ كل الأجسام، التي ليس واحد منها أكبر من غيره، متساوية،

ب ـ والأجسام التي تكون المسافات بين نهاياتها متساوية، هي متساوية بالفعل وبالقوة معاً،

جـ ـ المتناهي لا يكون غير متناه،

د ـ إذا أضفنا إلى أحد الأجسام المتساوية جسماً، لكان أكبرها، وسيكون أكبر من كان قبل إضافة هذا الجسم إليه،

هـ ـ إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار، فإن الجسم الناتج عنهما سيكون متناهياً هو الآخر في المقدار. وهذا صادق على كل جسم، وعلى كل ما له مقدار.

و ـ الأصغر بين شيئين متجانسين يعدّ الأكبر منهما، أو جزءاً من هذا.

فإن كان ها هنا جسم لا متناه، فإنه لو فصل عنه جسم متناه في المقدار، فإن الباقي اما أن يكون متناهياً في المقدار، أو غير متناهٍ في المقدار. فإن كان متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما فصل منه (وهو متناه في المقدار)، فإن الجسم المؤلف من كليهما سيكون متناهياً. لكنه كان قبل هذا الفصل لا متناهياً. إذن سيكون متناهياً ولا متناهياً في وقت واحد، وهذا متناقض ومحال. ـ أما إن كان الباقي لا متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما انتزع منه، فإنه اما أن يصير أكبر مما كان قبل هذه الاضافة، أو مساوياً. فإن كان أكبر مما كان، فإن اللامتناهي سيكون أكبر من اللامتناهي. وهذا محال.

وبهذا يثبت أنه لا يوجد جسم لا متناه، وبالتالي لا يوجد مقدار لا متناه بالفعل.

ثم ان الزمان كمية. إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناه بالفعل. إذن للزمان بداية وسيكون له نهاية.

ومن ناحية أخرى فإن ما يوجد في متناه يجب أن يكون متناهياً أيضاً. مثال ذلك: الحركة، والكمية، والزمان، والمكان، توجد في جسم، فهي متناهية إذن، لأن الجسم متناه.

وإذن فجرم الكل (أي جسم العالم) متناه هو وكل ما يوجد فيه.

ذلك هو البرهان على تناهي جرم العالم، الذي ساقه الكندي في كتابه «إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»[1].

ويعالج نفس الموضوع في رسالة «إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم» («الرسائل» جـ ١ ص ١٨٦ ـ ١٩٢) ولكنه يسوق البرهان بطريقة رياضية. كذلك عالج الموضوع نفسه وساقه برهاناً مشابهاً في رسالتين أخريين هما: «١» رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له» («الرسائل» ص ١٩٤ ـ ١٩٦)، (٢) «رسالة إلى علي ابن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم» («الرسائل» جـ ١ ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣). وبين هذه الرسائل الأربع تكرار أحياناً بحروفه، مما يثير الدهشة، لكن ربما كان السبب في ذلك هو اختلاف من وجهت الرسائل إليهم، مما لم يجد معه حرجاً في التكرار.

وإذا تساءلنا الآن عن المصادر اليونانية لكلام الكندي، لوجدناها لدى اثنين:

١ ـ أرسطو في المقالة الثالثة، الفصل الخامس، من كتاب «الطبيعة».

---

(١) راجع «كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، ضمن «رسائل الكندي الفلسفية» جـ ١ ص ١١٣ ـ ١١٦.

٢ ـ برقلس الأفلاطوني المحدث، الذي أورد ثلاث حجج ضد اللامتناهي بالفعل:

أ ـ الحجة الأولى أوردها في القضية الأولى من «عناصر الأثولوجيا»، وخلاصتها: استحالة تصور مجموع من لا متناهيات عددية، سيكون بالضرورة أكبر في العدد من اللانهاية. وقد نمّى هذه الحجة بالتفصيل في «اللاهوت الأفلاطوني» (المقالة الثانية، الفصل الأول).

ب ـ والحجة الثانية وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» (م ٢ ف ١)، وخلاصتها أن الكثرة المحضة ستكون لا متناهية، وبالتالي لا يمكن معرفتها.

جـ ـ والحجة الثالثة وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» أيضاً (م ٢ ف ١) وخلاصتها أن الكون المؤلف من كثرة محضة سيتحطم فيه أساس المعرفة، لأنه يستبعد ـ بالفرض ـ كل وحدة بين العقل وموضوعاته.

كذلك تطرق برقلس إلى نفس الموضوع في شرحه على محاورة «برمنيدس» In Parmenide (1100, 24 ff).

«كتاب اللاهوت الأفلاطوني» هذا ذكره ابن النديم ضمن مؤلفات برقلس («الفهرست» ص ٢٥١، س ١٦، نشرة فلوجل) ولكنه لم يذكر له ترجمة إلى العربية ولا إلى السريانية.

أما «الطبيعة» («السماع الطبيعي») لأرسطو فإن قسطا بن لوقا قد ترجم نصفه الأول، بينما ترجم ابن ناعمة الحمصي نصفه الثاني، فضلاً عن ترجمة اسحق بن حنين التي نشرناها مع شروح لابن السمح وابن الطيب ويحيى بن عدي ومتى (القاهرة في جزئين سنة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥).

لكن الكندي ـ على العكس من أرسطو وبرقلس ـ استخدم برهانه لإبطال اللامتناهي في إبطال الزمان اللامتناهي، والحركة الأزلية الأبدية.

وهاك برهانه: إذا كان قبل كل فترة من الزمان فترة سابقة، وهكذا

إلى غير نهاية، فسيكون هناك زمان لا متناه بين الأزلية واليوم الذي نحن فيه. لكن من المستحيل قطع اللامتناهي. إذن لا يمكن أن يوجد بين الأزلية ويومنا الحاضر لا نهاية. فسيكون ثم زمان لا متناه ومتناه معاً، وهذا خلف وإحالة. كذلك إذا نظرنا إلى المستقبل فإنه سيكون بين يومنا الحاضر وبين الأبدية ما لا نهاية، وإذن سيكون هناك لا متناه ومتناه، وهذا خلف وتناقض وإذن الزمان ليس لا متناهياً. ومدة العالم إذن ليست لا متناهية.

يقول الكندي: «لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه. فنقول: ان قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن ينتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. لا يمكن غير ذلك. فإن أمكن ذلك، فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية. فإذن لا ينتهي إلى زمان مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم إلى هذا الزمان المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية، ما يساوي المدة إلى هذا الزمن المفروض. فإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوماً، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهياً وهذا خلف لا يمكن. ـ وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية ـ وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يؤتى على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمان محدود بتة ـ والانتهاء إلى زمن محدود موجود به، فليس الزمان فصلاً من لا نهاية، بل من نهاية اضطراراً» («الرسائل» جـ ١ ص ١٢١ ـ ١٢٢).

والزمان «كمية متصلة» (الكتاب نفسه جـ ١ ص ١١٩) وذلك لأن الآن يشمل الماضي والمستقبل، وما بينهما من آن لا يبقى، إذ انه لا يبقى أمام تفكيرنا فيه.

والزمان عنده واحد، لا يختلف باختلاف الأشياء. والزمان ليس

الحركة، بل هو عدد يعَد بالحركة[١]، وهذا هو نص تعريف أرسطو للزمان، إذ قال: «الزمان هو عدد الحركة بحسب التقدم والتأخر».

جـ ـ الواحد

الله واحد. لكن ينبغي أن نحدد بأي معنى نصفه بهذه الصفة. ومن أجل ذلك يدخل الكندي في مناقشة طويلة حول معنى «الواحد» في كتابه «في الفلسفة الأولى» («الرسائل» جـ ١ ص ١٥٤ ـ ١٦٢).

فيقرر أولاً أن «الواحد» يقال: إما بالعرض، وإما بالجوهر. أو الماهية.

فهو يقال بالعرض في الألفاظ المشتركة والمترادفة، مثل المدية والشفرة والسكين فهيا واحد من حيث الموضوع الذي يدلان عليه وهو القطعة الحادة من الحديد التي تستعمل للقطع، وكذلك الألفاظ المشتركة: مثل «العين» بالنسبة إلى كون اللفظ واحداً والمدلولات مختلفة.

ويقال الواحد بالجوهر أو الماهية عن الأشياء ذات الماهية الواحدة، وحينئذ يقال بحسب أربع أحوال:

أ ـ بحسب الاتصال، وهذا يدخل في باب العنصر،
ب ـ أو بحسب الصورة، وهذا من باب النوع،
جـ ـ أو بحسب الاسم، وهذا من باب العنصر والصورة معاً،
د ـ أو بحسب الجنس، وهذا من باب العنصر.

ولما كان «الكثير» يقال في مقابل «الواحد» انقسم «الكثير» وفقاً لنفس الأحوال التي انقسم بحسبها «الواحد»، ولكن على نحو عكسي: فهناك كثرة بحسب الانفصال، أو الصورة، أو الجنس، أو النظير[٢].

---

(١) راجع رسالة الكندي في الجواهر الخمسة، وقد فقد أصلها العربي، وبقيت ترجمتها اللاتينية التي نشرها ألبينو ناجي A. Nagy في مجموعة «إسهامات في تاريخ فلسفة العصور الوسطى» جـ ٢، الكراسة ٥، مونستر سنة ١٨٩٧.

(٢) «رسائل الكندي» جـ ١ ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

وهذه التقسيمات هي بعينها التي ذكرها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» (مقالة الدلتا، ف ٦ ص ١٠١٦ ب ٣٢ - ١٠١٧ أ ٦).

وبعد أن ساق هذه الأقسام، ناقش كل قسم منها بحثاً عما هو «الواحد» بحق:

أ - الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو المترادفة، لأنه في هاتين الحالتين يدل على أشياء كثيرة.

ب - وليس هو المقول بحسب العنصر (الأسطقس)، لأنه يدل أيضاً على عدة أشياء مثل: الباب والسرير من حيث العنصر الذي هو الخشب،

جـ - وليس هو غيره القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بالفعل، وما لا ينقسم بالقوة: فالأول هو الذي يصعب جداً تقسيمه، مثل الماس، لكن الماس أجزاء، فهو كثير وليس واحداً.

وبعد إسقاط هذه الأحوال قرر أن الواحد بحق ليس عنصراً، ولا جنساً، ولا نوعاً، ولا فرداً، ولا فصلاً نوعياً، ولا خاصة، ولا عرضاً عاماً، ولا حركة، ولا نفساً، ولا عقلاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب. والواحد وحدة الحق ليس مادة، ولا صورة، ولا كماً، ولا نوعاً، ولا يتصف بأية مقولة. ولا يتحرك. إنه وحدة محضة. لا يتكثر أبداً، ولا ينقسم مطلقاً. وهو ليس زماناً، ولا مكاناً، ولا موضوعاً، ولا محمولاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، ولا جوهراً، ولا عرضاً.

وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يهب الوحدة لكل ما هو واحد. ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهبي الوحدة إلى غير نهاية، بل لا بد من التوقف عند واهب أعلى، هو الواحد الحق، الواحد الأول. وكل ما يقبل

---

(١) الكتاب نفسه جـ ١ ص ١٦٠ - ١٦١.

الوحدة فإنما يستمدها منه. وعن الواحد تصدر كل وحدة، وكل ماهية. إنه الخالق، والمبدأ لكل حركة[1].

وإذن فالواحد الحق هو الأول، والخالق، والحافظ لكل ما خلق. وهو وحده الجدير بوصف الواحد، وما عداه فلا يقال عليه «الواحد» إلا مجازاً.

ونجد في كلام الكندي ها هنا أصداء لما ورد في «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطوطاليس والذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي وقام الكندي بإصلاح هذه الترجمة لأحمد بن المعتصم بالله.

١ ـ فقد ورد فيه (ص ١١٢ من نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٥): «الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل شيء كثير، وهو علّة آنية الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد، وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناس، لأن الواحد قبل الاثنين، والاثنين بعد الواحد. وإنما كان من الواحد، وكانا محدودين، وكان الواحد غير محدود، لأن الاثنين من الواحد».

٢ ـ ورد في ص ١٣٤: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما أنبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها. فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلما كان واحداً محضاً، انبجست منه الأشياء كلها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال».

---

(١) الكتاب نفسه جـ ١ ص ١٦٢.

د ـ الله هو العلة الفاعلة للخلق

والكندي مسلم، فكان طبيعياً أن يصف الله بأنه خالق الكون، والعلة الفاعلية لإيجاد العالم. ولبيان ذلك يميّز بين عدة معان للفعل[1]، ويبرز منها معنيين:

أ ـ الأول هو أن الفعل الحق والأول هو فعل الخلق من العدم. ومن الواضح أن هذا النوع من الفعل يختص به الله وحده، الذي هو العلة العليا. وفعله هذا يسمى: الخلق.

ب ـ والثاني هو أثر الفاعل فيما انفعل.

والفاعل بالمعنى الأول يفعل دون أن ينفعل. ولهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث محدثاته دون أن ينفعل. ومن هنا كان الفاعل المحق هو الله، علة الكل. أما وصف سائر الموجودات بالفاعلية فعلى سبيل المجاز فقط، لأنهم ينفعلون بما يفعلون: فأولهم ينفعل بالخالق، وما بعده ينفعل بعضهم عن بعض على التوالي: الثاني بالأول والثالث بالثاني، والرابع بالثالث، الخ.

فالله هو إذن العلة الأولى لكل المعلولات. وهو فعّال دائماً، ولا ينفعل أبداً.

وهذا الخلق بالعلة الأولى يتم وفقاً لسلسلة تنازلية تبدأ من الله وتتنزل حتى العالم الذي تحت فلك القمر. لكن النص الذي بيّن فيه هذه العملية التنازلية مفقود، وهو الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة الأولى» الذي أعلن عنه في نهاية الجزء الأول («رسائل الكندي» جـ ١ ص ١٦٢ س ١٥ ـ ١٦)، وإليه يشير في مواضع أخرى (مثل: «الرسائل» جـ ١ ص ٢٥١، س ٢).

---

(١) «رسائل الكندي» جـ ١ ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

ويمكن أن نفترض أنه تصور هذه العملية على غرار ما عرضت في «أثولوجيا» أرسطو طاليس (راجع خصوصاً الميمر العاشر).

لكن الفارق بين الكندي وبين أفلوطين (المؤلف الحقيقي «لأثولوجيا» المنحول على أرسطو طاليس) هو أن الكندي، بوصفه مسلماً، تصور الخلق على أنه من العدم، وهو تصور يتنافى مع تصور أفلوطين وسائر الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون، أرسطو، الرواقية، الخ) بلا استثناء. ومن هنا نجد الكندي يلح مراراً في توكيد فكرة الخلق من العدم، ويسميه «الإيجاد»، كما يسميه «التأييس»[1]. فهو يقول: «ان الفعل الحقّي الأول تأييس الأيسات عن ليس» («الرسائل» جـ ١ ص ١٨٢). ويعرف الإبداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس» («الرسائل» جـ ١ ص ١٦٥). ويقول عن فعل الله للخلق: «فعلة الإبداع هي الواحد الحق الأول» («الرسائل» جـ ١ ص ١٦٢).

ولسنا ندري كيف استطاع الكندي أن يوفق بين فكرة الابداع أو الخلق من العدم هذه، وبين قوله بصدور الأشياء بعضها عن بعض في تسلسل تنازلي!

على أننا لا نجد في كل ما تبقى لنا من رسائل الكندي براهين واضحة مفصلة لإثبات وجود الله، وإن أومأ إلى ذلك في ثنايا بعض الرسائل (راجع مثلاً «الرسائل» جـ ٢ ص ٦٢ - ٦٣).

أما صفات الله فيؤكد الكندي منها: الوحدة، وعدم الاضمحلال، وعدم قابلية النقص بجهة من الجهات وأنه «مبدع الكل، وممسك الكل،

---

(١) «أيس» هي ضد «ليس». و «الأيس» هو وجود الشيء، و «الليس» هو العدم. ومن هنا جاء الفعل: أيّس - أوجد، والمصدر: التأييس = الايجاد، الخلق. وترد هذه الاصطلاحات في ترجمات المترجمين الأوائل (مثل ترجمة «ما بعد الطبيعة» التي قام بها أسطات للكندي، م ٨ ف ٢ ص ١٠٤٢ ب س ٢٥).

ومحكم الكل» («الرسائل» جـ ٢، ص ٦٣).

ولا يقدم الكندي برهاناً عقلياً منظماً لإثبات وجود الله، بل يقتصر على عبارات خطابية عن تدبير العالم كما يظهر من رسالة في «الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد».

٣
العالم

أما رأي الكندي في طبيعة العالم، فقد بقي لنا من رسائله في هذا الموضوع ثلاث هي:

أ - «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله» («الرسائل» جـ ١ ص ٢٤٤ - ٢٦١).

ب - «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كرويّة الشكل» («الرسائل» جـ ٢ ص ٤٨ - ٤٦).

جـ - «رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربعة» («الرسائل» جـ ٢ ص ٤٠ - ٤٦).

وتمهيداً لعرض رأي الكندي نوجز مذهب أرسطو في العالم. العالم عند أرسطو «ينقسم قسمين متباينين يفصل بينهما فلك القمر: قسم تحت فلك القمر هو الأرض وما حولها، وهو يخضع للكون والفساد، وقسم فوق فلك القمر أوسع جداً من الأول، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد، بل يخضع لنظام ثابت». على أن العالم كله متناه، فليس خارج السماء شيء، ولا يمكن أن يكون خارجها شيء. ولهذا ينكر الخلاء، لأن الخلاء هو المكان الذي ليس فيه جسم... والسماء عند أرسطو كروية... لأنه من بين الأشكال الفراغية تحتل الكرة (أو الفلك) المقام الأول والأسمى. والعالم مؤلف من

كرة تطوي في داخلها كل الأجسام الغريبة عن الجوهر السماوي، ومن سلسلة من الأكر (جمع : كرة) الفلكية ذات المركز الواحد (أي أنها متداخلة) ويماسّ بعضها بعضاً، وهذه الأكر (أو الأفلاك) تتألف كلها من الجوهر غير القابل للفساد، أعني من الأثير. . .

ويعقد أرسطو فصلاً رئيسياً في كتاب «السماء» (المقالة الثانية، الفصل ١٤) لإثبات كروية الأرض. وحججه في هذا على نوعين: نوع يقوم على الرصد والملاحظة وبها يثبت أن الأرض كروية، والنوع الثاني يقوم على الاستنباط من مبادىء علم الفيزياء، ويفسّر لنا هذه الكروية. . . ثم يمضي أرسطو إلى إثبات أن مركز الأرض هو مركز العالم. . . ويحاول أن يثبت أيضاً أن الأرض غير متحركة. وأرسطو يتحدث عن السماء بمعنى أنها الكل، أو العالم. وهو يبدأ بإثبات أن العالم متناه»[1].

وبهذه الآراء كلها قال الكندي، وكل ما فعله أنه ساق براهين رياضية مفصّلة أخذها عن بطليموس لإثبات بعض هذه الآراء. فهو في رسالة «في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» يثبت هذا الرأي ببرهان سائق إلى المحال ينتهي منه إلى تقرير أن «الأرض ـ اضطراراً ـ تكون كروية على وسط الكل» («الرسائل» جـ ٢ ص ٥٢)، ويتلوه ببرهان على أن سطح الماء كروي أيضاً.

وفي رسالة «في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة» («الرسائل» جـ ٢ ص ٤٠ ـ ٦٦) يبيّن أن الفلك لا يتصف بأية صفة من صفات العناصر الأربعة سواء في الكيفية، والسرعة والإبطاء، والخفة والثقل، وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل، ولا حار، ولا بارد، ولا رطب ولا يابس. ولإثبات ذلك يبدأ بأن يحدد أن «الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لعلة جميع المتحركات والساكنات عن حركة». ولما كان الفلك

---

(١) من مقدمة نشرتنا لترجمة كتاب «أرسطو طاليس: في السماء والآثار العلوية»، ص ط ـ يج. القاهرة، سنة ١٩٦١.

بسيطاً، كانت حركته بسيطة. أما المركب من البسائط، فلا بد أن تكون حركته مركبة من حركات ما ركّبت منه من الأجرام. فأما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته، لا تقف بتة». والعناصر الأربعة وهي: الأرض، والماء، والهواء، والنار متضادة بالحركة، ولهذا فهي متضادة بالكيفيات: إذ النار أسبق الأشياء حركة في الوسط، ولهذا تضاد الأرض «التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط، بالكيفية الفاعلة الثقل والخفة، إذ النار حارة يابسة، والأرض باردة يابسة... وكذلك ضاد الهواء الماء بالقوة الفاعلة، إذ ضاده بالخفة والثقل، واتفقا في الرطوبة... وضاد الماء النار بالكيفيتين جميعاً: الفاعلة والمنفعلة، فإن النار حارة وهو بارد، والنار يابسة وهو رطب... وكذلك ضاد الهواء الأرض بالكيفيتين جميعاً، الفاعلة والمنفعلة، فإن الهواء حار رطب، والأرض باردة يابسة، لمضادته إياها بالحالين معاً: بالخفة والثقل والسرعة والإبطاء» («الرسائل» جـ ٢ ص ٤٤).

المكان

ويتناول الكندي مسألة «المكان» في كتابه «الجواهر الخمسة» (الباقي لنا في ترجمته اللاتينية التي نشرها ألبينو ناجي). فأشار إلى اختلاف الفلاسفة في تحديده لأنه غامض لطيف: فقال البعض انه ليس ها هنا مكان البتة وقال البعض الآخر انه جسم، كما قال أفلاطون، وقال بعض ثالث انه موجود، غير أنه ليس بجسم. أما أرسطوطاليس فقال إن المكان مشاهد وظاهر Fore inirentum cet — manifestum» .

ويدلي الكندي برأيه فيثبت وجود المكان بالقول بأن زيادة الجسم أو نقصه أو حركته تقتضي وجود حاو يجري فيه ذلك، وهذا الحاوي يبقى مع فساد المحويات، وإذن المكان موجود.

وبعد أن بيّن أن المكان موجود، بيّن أن المكان ليس جسماً، وإنما هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان. والمكان لا يتكون من

الهيولى ذات الطول والعرض والعمق، بل من الهيولى ذات الطول والعرض دون العمق، والهيولى ذات الطول والعرض دون العمق يسمى سطحاً، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهكذا يقدم الكندي ثلاثة تعريفات للمكان: ١ ـ «أنه سطح خارج الجسم»، ٢ ـ أنه «نهايات الجسم»، ٣ ـ «التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهو في هذا حائر بين ما أورده أرسطو من احتمالات لتعريف المكان، وذلك حين قال أرسطو أن المكان لا بد أن يكون واحداً من أربعة أشياء: الصورة، الهيولى، المسافة بين النهايات نفسها[١]. ويرفض أرسطو صراحة الثلاثة الأولى منها، وينتهي إلى الرابع القائل بأن المكان «هو نهاية الجسم الحاوي، التي عندها يتصل بالجسم المحوي» (ويقصد بالجسم الحاوي ما يمكن أن يحّرك حركة نقلة) (ص ٢١٢أس٥ ـ ٧). وينتهي أخيراً إلى التعريف النهائي للمكان بأنه: «النهاية الأولى غير المتحركة للحاوي» (ص ٢١٢ أس ٢٠).

على أن أرسطو يقول بعد ذلك قبيل نهاية هذا الفصل الرابع من المقالة الرابعة (من كتاب «الطبيعة») انه «لهذا السبب أيضاً يتصّور المكان على أنه نوع من السطح أو أنه بمثابة وعاء، أعني حاوياً لشيء. وكذلك المكان يتطابق مع الشيء، لأن النهايات تتطابق مع الشيء ذي النهايات (أو بترجمة أخرى: لأن الحدود تتطابق مع المحدود)[٢].

الجرم الأقصى أو الفلك

والفلك أو الجرم الأقصى كما يسميه الكندي حي وعاقل («الرسائل» جـ ١ ص ٢٤٧). وذلك لأن الفلك جسم، وكل جسم إما حي، أو غير

---

(١) أرسطو: «الطبيعة» م ٤ ف ٤ ص ٢١١ ب س ٦ ـ ٩.

(٢) الكتاب نفسه م ٤ ف ٤ ص ٢١١ ب س ٢٩ ـ ٣٠.

حي. فالفلك إما حي، أو غير حي. وكل علة طبيعية هي إما عنصر، أو صورة، أو فاعل، أو غاية من أجلها يفعل الفاعل. والفلك ليس عنصراً للكائنات، لأن العنصر المكون يتحول من صورة إلى صورة، لكن الفلك لا يتحول ولا يتغير.

والفلك ليس أيضاً صورة، لأن الصورة لا تنفصل عن العنصر، أما الفلك فمفارق.

والفلك ليس غاية الكون، لأن غاية الكون أمر عارض للجسم.

فلم يبق إلا أن نقرر أن الفلك علة فاعلة لكل ما يكون وهو علة فاعلة قريبة.

والكائن أو الحادث إما متنفس، أو غير متنفس. إذن الفلك هو العلة الفاعلة القريبة لكل ما هو حادث وفاسد داخل الفلك.

فالفلك علة فاعلية قريبة للموجود المتنفس القابل للفساد. إنه هو العلة القريبة للحياة في الجسم الحيّ المتنفس[1].

والفلك جسم يحدث الحياة في الكائنات التي تحته: وإيجاده لها إما بنصوص، أو بالمحبة، أو بالقوة.

والجرم الأقصى حيّ أبداً بالفعل، وهو الذي يهب - اضطراراً (أي بالضرورة) الحياة للكائنات الحادثة.

ولم يتولد الفلك من شيء آخر، بل خلق من العدم. إن الفلك «غير مكوّن من غيره، بل مبدّع إبداعاً عن ليس، وليس بفاسد إلى غيره... (لأن) كل فاسد فإلى ضد فساده يفسد، وأنه لا ضد للفلك»[2].

---

(١) راجع «رسائل الكندي» جـ ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٢) «رسائل الكندي» جـ ١ ص ٢٥٣.

والفلك لا يغتـذي، ولا يتـذوق، ولا يشم، ولا يلمس. لكن لـه الحـاستين النبيلتـين وهما: السمـع، والبصر، إذ بهاتـين الحاستـين تحصـل الفضائل.

ولما كانت الأجرام السماوية حيّة، وما هو حي فله الإحساس، وليس للأجرام السماوية من الإحساس إلّا السمع والبصر، وهما قادران على إقتناء الفضائل، فلا بد من سبب لوجود هذين الحسّين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً أو بدون سبب، فهما إذن في الأجرام السماوية كيـما يكونـا علة للعقل والتمييز. فالأجرام السماوية (أو الفلكية) لها ملكة التمييز. فهي بالضرورة عاقلة.

لكنها ليست في حاجة إلى قوة غضبية ولا إلى قوة شهـوانية، لأنها لا تحتاج إلى الحفاظ على هيئاتها بالكون، ولا التعويض عما يسيل منها، لأنها لا تتغير. فليس لها إذن إلا القوة العاقلة (الناطقة ـ على حد تعبيره)(١).

وينتهي الكندي إلى القول بأن «الكل» على هيئة حيوان واحد(٢).

(١) راجع «رسائل الكندي» جـ ١ ص ٢٥٥.
(٢) راجع «رسائل الكندي» جـ ١ ص ٢٦١.

ـ ٤ ـ

علم النفس

علم النفس عند الكندي متأثر بأرسطو وأفلاطون معاً.

وهو يرى أن النفس بسيطة، شريفة، تامة. وجوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس. والنفس متميزة من البدن، وهي جوهر روحي، إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن، مثل الشهوات والغضب.

وهذه النفس حين تفارق البدن، تعرف كل ما في العالم، ولن يخفى عليها شيء. والدليل على ذلك ما ذكره أفلاطون من أمر كثير من الحكماء الأطهار الأقدمين الذين تخلصوا من عوارض الدنيا وكرسوا نفوسهم للبحث في الحقائق، فأدركوا المستور، وعرضوا أسرار النفوس. فإن كان الأمر هكذا والنفس لا تزال مرتبطة بالبدن، فكم بالأحرى تستطيع إذا غادرت البدن وعاشت في عالم الحق حيث نور الله؟ لقد صدق أفلاطون حين عقد هذا التشبيه. ويضيف أفلاطون أن من جعل همه في هذه الدنيا الاستمتاع بأطايب الطعام واللذات الجنسية، فإنه لن يستطيع بنفسه الناطقة أن يصل إلى معرفة هذه الأشياء النبيلة ولن يستطيع التشبّه بالله. وأفلاطون ـ هكذا يقول الكندي ـ يشبه القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة الناطقة (العاقلة) بالملك، ويرى أن من استولت عليه القوة الشهوانية فهو كالخنزير، ومن استولت عليه القوة الغضبية فهو كالكلب،

ومن استولت عليه قوة النفس النطقية، ويتجرد للتفكير والبحث عن حقائق الأشياء واكتناه الأسرار ـ هو رجل فاضل قريب من التشبه بالله. ذلك أن صفات الله هي: الحكمة، والقدرة، والعدل، والخير، والجمال، والحق. وبهذا يشارك في صفات الله[1].

ويورد الكندي أقوالاً لمن سماه أفسقوس، يقول فيها ان النفس إذا زهدت في الشهوات واستنكفت عن الأدناس، واهتمت بالبحث ومعرفة حقائق الأشياء ـ فإنها تصير مصقولة..، وتتحد بها صورة نور الله، فينعكس فيها نور الله، وتبدو فيها صور جميع الأشياء كما تتجلى صور المحسوسات في المرآة الصقيلة.

وهذه النفس لا تنام أبداً، لكنها لا تستعمل الحواس إبان النوم. ولو كانت النفس تنام، لما عرف الإنسان ما يراه في الحلم، ولا غيره مما يراه في اليقظة. وإذا بلغت النفس تمام الصفاء، شاهدت في النوم أحلاماً رائعة، وأورت مع النفوس التي تركت أبدانها، ووهبها الله نوره ورحمته، هنالك تستشعر لذة دائمة تفوق كل لذائذ الطعام والشراب والفسق، والسمع والبصر واللمس.

ونحن في هذه الدنيا كما لو كنا على معبر يمرّ عليه المسافرون. ولن نبقى فيها طويلاً. إن مقامنا الحق هو في العالم العلوي الشريف الذي ستنتقل إليه النفوس بعد الموت، حيث تكون بقرب الخالق، ونوره، وهنالك تنعم بنوره ورحمته[2].

محل النفس بعد الموت

وفي مسألة محل النفس بعد الموت يعتمد الكندي على ما قاله أفلاطون

(١) راجع «الرسائل» جـ ١ ص ٢٦١.
(٢) راجع «الرسائل» جـ ١ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

من أن مقام النفس بعد الموت هو من وراء الفلك، في العالم الإلهي، حيث نور الخالق.

لكن لا تذهب، كل نفس تترك بدنها فوراً إلى هذا المقام، لأن بعض النفوس تغادر أبدانها وهي ملطخة بالأدناس. ولهذا فإن بعضها يذهب إلى فلك القمر حيث يقضي هناك فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت وتهذبت، ترقّت إلى فلك عطارد حيث تمضي فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت ترقت إلى الفلك الأعلى، وصارت نقية من كل أناس الحواس. وهنالك تصعد إلى عالم العقل، وتتجاوز الفلك الأقصى (السماء الأولى) وتقيم في أشرف محل. وهنالك تعرف كل الأشياء، صغيرها وكبيرها، ويكل الله إليها جزءاً من تدبير العالم. وقدرة هذه النفس تصير مشابهة لبعض المشابهة لقدرة الله[١].

وينتهز الكندي هذه المناسبة ليحث الناس على التطهير من الشهوات الدّنية. يقول: «ولا وصلة إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والمرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلّا بالتطهير من الأدناس»[٢].

العقل

للإسكندر الأفروديسي رسالة صغيرة «في العقل»[٣] ترجمت إلى العربية وكان لها تأثير هائل في الفلاسفة المسلمين وفيها يقسم العقل إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ العقل الهيولاني،
٢ ـ العقل المستفاد،
٣ ـ العقل الفعّال.

(١) راجع «الرسائل» جـ ١ ص ٢٧٨.
(٢) «الرسائل» جـ ١ ص ٢٧٨.
(٣) نشرناها ضمن مجموعة بعنوان: «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» ص ٣١ ـ ٤٢، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٧١.

والأول سمي بذلك لشبهه بالهيولى (المادة)، وهو العقل بالقوة عند أرسطو، وهو خال من كل تحديد. وليست له صورة، لكن يمكنه أن يتخذ أية صورة. ويبقى طالما كان الإنسان حياً، ويفنى بفنائه.

أما العقل بالملكة أو العقل المستفاد فلم يذكره أرسطو، وفيه توجد المبادىء التي هي المقولات الأولى.

وأعلى هذه العقود الثلاثة العقل الفعّال: إنه مثل النور الذي يضيء لنا المعقولات، وبواسطته ينتقل العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل.

أما الكندي فيقسم العقل إلى أربعة أنواع:

١ ـ عقل بالفعل دائماً ـ وهو العقل الفعّال،

٢ ـ عقل بالقوة،

٣ ـ عقل ينتقل ـ في النفس ـ من القوة إلى الفعل ـ وهو العقل بالملكة.

٤ ـ عقل بياني (أو بائن).

ويمكن إدراك الفارق بين هذين النوعين الأخيرين بأن نقول ان العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب: الثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل، والرابع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل. والتفرقة ـ كما هو واضح ـ ضئيلة.

- ٥ -
دفع الأحزان

وللكندي رسالة «في الحيلة لدفع الأحزان»(١) تندرج في نوع فلسفي أدبي هو: التعّزي بـالفلسفة، من أشهـر نماذجـه رسالـة بالعنـوان الأخير: «التعزي بالفلسفة» **De consolatione philosophiqae**، ألفها بوئتيوس (حوالي ٤٧٥ ـ ٥٢٤ بعد الميلاد) أثناء سجنه وقـد كان سيـاسياً رومـانياً وفيلسـوفاً واتهم بالتآمر ضد ثيـودوريك، ملك القـوط الذي كـان يحكم إيطاليـا من روما، فجرد من منصبه قنصلاً في سنة ٥١٠، وسجن في بافيا، ثم أعدم في سنة ٥٢٤م. وفي هذا الكتاب يجري المؤلف حواراً مع الفلسفة فتكشف هذه له عن سرعة تقلب الحظوظ في الدنيا، وعدم أمان أي شيء سوى الفضيلة.

والكندي في رسالته التي وجهها إلى صديق طلب منه أن يضع كتاباً في دفع الأحزان يبدأ بأن يبين أن كل ألم لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه. ولهذا ينبغي بيان سبب الحزن، ليمكن وصف الدواء منه. ولهذا يعرف الحزن بأنه ألم نفساني ناتج عن فقد أشياء محبوبة أو عن عدم تحقيق رغبـات مقصودة. وعلى هذا فإن سبب الحزن هـو إما فقـد محبوب، أو عـدم تحقق مطلوب. فلننظر هل يمكن إنساناً من الناس التخلص من هذين السببين.

(١) نشرها لأول مرة هلموت رترور فلتسر تبعاً لمخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢، جـ ٢ ورقة ٢٣ أ ـ ٢٦ ب ولكنها نشرة حافلة بالأغلاط. لهذا قمنا بنشرها من جديد في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي، سنة ١٩٦٧؛ طبعة ثانية بيروت، ١٩٨٠.

من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على كل ما يرغب فيه، أو أن يكون بمأمن من فقد محبوباته، لأنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي نعيش فيه. أما البقاء فيوجد بالضرورة في العالم المعقول الذي نستطيع أن نستشرف بأبصارنا إليه. فإن أردنا ألا نفقد محبوباتنا وأن نحقق مطلوباتنا فعلينا أن نتطلع إلى العالم المعقول ونختار فيه محبوباتنا وقنياتنا. حينئذ نكون واثقين أنه لن يسلبنا قنياتنا أحد، ولن تستولي عليه يد أجنبية، ولن نفقد محبوباً لنا، لأنه لن يطرأ عليها آفة، ولن ينالها الموت، ولن تضيع مرغوباتنا، لأن المرغوبات الفعلية يوآزر بعضها بعضاً، أما القنيات الحسية فمبذولة لجميع الناس، ومعرضة للضياع، وليست بمأمن من الفساد والتغير.

وفي سبيل ذلك علينا ألا نرغب إلا فيما هو ميسور لنا، لأن من يطلب ما لا يمكنه أن يناله يطلب ما لا يوجد. وعلينا ألا نأسف على ما يفلت منا. وعلينا أن نطلب إذن ما هو ممكن، إذا لم نجد ما نرغب فيه. ومن يحزن لافتقاره إلى ما هو هالك، لن يفنى حزنه أبداً، إذ سيجد دائماً أنه سيفقد صديقاً، أو محبوباً، وسيفوته مطلوب.

ويعد هذا الاستهلال البليغ، يأخذ الكندي في بيان العلاجات التي بفضلها يمكن دفع الأحزان:

١ ـ أول الأدوية وأسهلها أن يعتبر المرء الحزن ويقسمه إلى نوعين: حزن ناشىء عن شيء يتوقف أمره على إرادتنا، وحزن ناشىء عن شيء يتوقف أمره على إرادة الغير. فإن كان الأمر راجعاً إلينا، فليس لنا أن نحزن، لأننا نستطيع أن نمتنع من السبب في هذا الحزن ونزهد فيه. وإن كان راجعاً إلى الغير، فإما أن نستطيع التوقي منه، أو لا نستطيع. فإن استطعنا، فعلينا أن نحتمي منه ولا نحزن. وإن لم نستطع، فليس لنا أن نحزن قبل أن يقع، لأنه قد يحدث ألا يقع من فاعل سببه. أما إذا كان حزننا من أمر لم يصبنا بعد، فمنه نجلب على أنفسنا حزناً لم يدع إليه داع.

ومن يحزن يؤذ نفسه، ومن يؤذ نفسه يكن أحمق ظالماً. ولهذا يجدر بنا أن ننتظر حتى يقع الدافع إلى الحزن وألا نستبقه.

وإذا ما وقع، فعلينا أن نقصّر من مدة الحزن ما استطعنا، وإلا كان ذلك حمقاً وظلماً.

٢ ـ وثاني الأدوية أن نتذكر الأمور المحزنة التي تعزينا عنها منذ وقت طويل، والأمور المحزنة التي عاناها الآخرون وتعزوا عنها. ثم نعدّ حالة الحزن الماثلة الآن مشابهة لتلك الأحوال المحزنة الماضية والتي تعزينا عنها. وبهذا نستمد قوة وصبراً.

وبهذه المناسبة ينقل الكندي رسالة بعث بها الاسكندر الأكبر إلى أمه يعزّيها وهو على فراش الموت.

٣ ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الرغبة في ألا نصاب بشقاء هو كالرغبة في عدم الوجود، لأن المصائب تأتي من كوننا كائنات فانية هالكة. وإذا لم يكن هناك فساد، لم يكن هناك كون، فإن أردنا أن ننجو من المصائب، فإننا نريد بذلك ألا يكون هناك كون ولا فساد. وهذا محال.

٤ ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن ما بين أيدينا مشترك بين الناس جميعاً، وأنه في حوزتنا على سبيل العارية فقط، وليس لنا من الحق فيه أكثر مما لغيرنا، ومن يملكه إنما يملكه طالما كان في حوزته فقط، ما هو في حوزتنا دائماً هو الخيرات الروحية وحدها، وهي التي يحق للإنسان أن يحزن لفقدها.

٥ ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن كل ما نملكه مما هو ملك مشترك هو لدينا بمثابة عارية ممن أعاره وهو الخالق. فله إذن أن يسترده كلما شاء ليعطيه لإنسان آخر. ولو لم يعطه لمن شاءه لما وصل إلينا أبداً.

وإذا لم يسترد المعير إلا أخس ما أعارنا، فهو كريم معنا إلى أقصى درجة. وعلينا أن نسر بهذا غاية السرور لأنه ترك لنا أشرف ما أعارنا، وعلينا ألا نحزن لما استرد. وتلك علامة دالة على حبه لنا وإيثاره إيّانا.

٦ ـ وعلينا أن نفهم جيداً أنه إذا كان ينبغي الحزن على المفقودات وما لم نحصّله، فينبغي أن نحزن أبداً، وفي الوقت نفسه ألا نحزن أبداً. وهذا تناقض فاضح، لأنه إذا كان سبب الحزن هو فقد القنيات الخارجة عنا، فإنه إذا لم تكن لنا قنيات خارجية لن نحزن، لأننا لن نفقدها ما دمنا لم نملكها. وإذن علينا ألا نملك شيئاً حتى لا نفقده فيكون فقدانه مسبباً للحزن. لكن ألا نملك شيئاً هو مصدر دائم للحزن. ولهذا ينبغي أن نحزن دائماً، سواء اقتنينا أو لم نقتنِ. إذن يجب ألا نحزن أبداً، وأن نحزن أبداً! وهذا محال.

لكن علينا أن نقلّل من قنياتنا، لنقلل من أحزاننا، ما دام فقدها يولّد الحزن.

وبهذه المناسبة يسوق الكندي حكاية تقول ان نيرون، إمبراطور روما، أهدي قبة عجيبة من البلور، فسرّ بها كثيراً، ومدحها كثير من الحاضرين، وكان بينهم فيلسوف. فسأله نيرون رأيه في القبة فأجاب الفيلسوف قائلاً انها تكشف عن فقر فيك، وتنبىء بمصيبة ستحدث لك. فقال نيرون: وكيف؟ فقال الفيلسوف: لأنك إن فقدتها، فلا أمل في أن تظفر بمثلها، وهذا يكشف عن حاجة فيك إلى مثلها، ولو حدثت لها حادثة أودت بها، لنالك من ذلك شقاء عظيم. ويقال ان هذا ما حدث فعلاً. فقد ذهب نيرون للنزهة ذات يوم إلى جزيرة قريبة، وأمر بوضع القبة بين المتاع لكي توضع في حديقة. فغرقت السفينة التي تحملها، فكان ذلك سبباً لحزن نيرون.

٧ ـ إن الله لم يخلق مخلوقاً دون أن يزوده بما يحتاج إليه، إلا الإنسان، لأنه وقد زود بالقوة التي بها يسيطر على الحيوان ويحكمه ويوجهه، فإنه يجهل أن يحكم نفسه، وهذا دليل على نقص العقل. وحاجة الإنسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والهم. ولهذا فإن من يهتم باقتناء ما لا يملك من الأشياء الخارجة عنه لا تنقضي غمومه وأحزانه.

٨ ـ وحال الناس في عبورهم في هذا العالم الفاني حال خداعة، تشبه

حال أشخاص أبحروا في سفينة إلى مكان هو مقامهم. فاقتادهم الملاح إلى مرفأ ألقى فيه مرساته للتزود بالمؤونة. وخرج الركاب للتزود ببعض الحاجات. فبعضهم اشترى ما يحتاج إليه وعاد إلى السفينة، وشغل مكاناً مريحا فيها. والبعض الآخر لبثوا لمشاهدة المروج ذات الأزهار اليافعة والروائح الطيبة، ووقفوا يستمعون إلى الأطيار، ثم لم يجاوزوا مكاناً قريباً من السفينة، ثم عادوا إليها بعد أن أشبعوا حاجاتهم، فوجدوا أيضاً أماكن مريحة فيها. وفريق ثالث انصرف إلى جمع الأصداف والأحجار، وعادوا مثقلين بها، فلما عادوا إلى السفينة وجدوا من سبقوهم قد احتلوا الأماكن المريحة، فاضطروا إلى شغل أماكن ضيقة، واهتموا بالمحافظة على الأحجار والأصداف التي جمعوها، مما أوقع الهم في نفوسهم. وفريق رابع وأخير توغلوا في المروج والغابات، ناسين سفينتهم ووطنهم، وانهمكوا في جمع الأحجار والأصداف والأزهار، ونسوا وطنهم والمكان الضيق الذي ينتظرهم في السفينة، ونادى الملاح على المسافرين، فلم يستطع هذا الفريق الأخير سماع ندائه، ورفع المرساة تاركاً إياهم معرّضين للأخطار القاتلة: فبعضهم التهمته الوحوش الكاسرة، والبعض غار في الهُوِيّ، وساخ بعضهم في الطين، وبعضهم عضته الأفاعي، وهكذا صاروا جيفا نتنة.

وهذا المثل ينطبق على حالنا في هذه الدنيا! فعلينا ألا نشغل بما يؤدي إلى الأحزان من جمع القنيات والانعكاف على الشهوات، حتى نستطيع أن نجد مكاناً فسيحاً في السفينة التي ستقلنا إلى الوطن الحق، وهو العالم المعقول.

٩ ـ وعلينا أيضاً أن نتذكر أنه ينبغي علينا ألا نكره ما ليس رديئاً، وأن نكره ما هو رديء. فهذا من شأنه أن يحمينا من كثير من الأشياء الحسية المحزنة.

فمثلاً نحن نعتقد أنه لا شيء أسوأ من الموت. لكن الموت ليس شرّاً، وإنما الشر هو الخوف من الموت، لأن الموت تمام لطبيعتنا. وبدون الموت، لن

يوجد إنسان أبداً، لأن تعريف الإنسان هو أنه حيوان عاقل فان. فلو لم يكن موت، لم يكن إنسان، لأنه إن لم يمت، لم يكن إنساناً، ولخرج عن طبيعة الإنسان. والأمر السيىء هو ألا نكون ما نحن إياه، وبالتالي الشيء السّيىء هو ألا نموت. «وإذن فالموت ليس بشرّ».

١٠ ـ وأخيراً يجب أن نتذكر، إذا أحسسنا بفقد شيء، ما بقي لنا من قنيات مادية وعقلية، ناسين مفقوداتنا الماضية، لأن تذكر ما يبقى لنا يعزّينا عما فقدناه.

ومن الحق ان نقول أن من لا يملك الأشياء الخارجة عنه يملك ما يستعبد الملوك، ويتغلب على أقوى أعدائه الجاثمين في داخل نفسه، وهي الشهوات.

تلك خلاصة رسالة الكندي «في الحيلة لدفع الأحزان». ونحن نجد لها نظائر بعد ذلك في العربية، نذكر منها ثلاثة:

١ ـ الأولى «رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفوريوس في حقيقة نفي الغم والهم وإثبات الزهد، جواباً عن سؤال كان سبق إليه»[1]. وقد ورد فيها حكاية القبة، وكلام سقراط الواردان في رسالة الكندي أيضاً. فهل لها أصل مشترك؟ هذا محتمل.

٢ ـ والثانية «رسالة في تسلية الأحزان» تأليف إيليا الجوهري، ولسنا ندري على وجه التحقيق من هو، لكنه عاش على كل حال في العصر الإسلامي، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. وقد نشرها ليفي دلا فيدا[2]، تبعاً لمخطوط في الفاتيكان (برقم ١٤٩٢ عربي).

(١) نشرها لأول مرة لويس شيخو في مجلة «المشرق»، سنة ١٩٢٢، بيروت، اعتماداً على مخطوط جرجس صفا الموجود الآن بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية. ونشرناها نحن من جديد في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص ٢٣٥ ـ ٢٤٣، طهران سنة ١٩٧٤ استناداً إلى مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٠١ (ورقة ٥٤أ ـ ب).

(٢) في **Melanges Engene Tisserant** جـ ٢ ص ٣٤٥ ـ ٣٩٧، الفاتيكان سنة ١٩٦٤.

٣ ـ والثالثة رسالة «في علاج الحزن» لمسكويه، نشرها شيخو[١].

(١) ضمن مجموعة بعنوان Traites inedits d'anciens philosophesarabes. pp. 114-117.
بيروت سنة ١٩١١ .

خاتمة

كان الكندي أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف مسلم بوجه عام.

وكان أول من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الإسلامي.

وكان واسع الثقافة، بحيث شملت معرفته كل علوم الأوائل، ولا نكاد نجد بين رجال النهضة في أوربا من يساويه في اتساع المعرفة والتحصيل الفلسفي والعلمي.

الفارابي

أ

حياته(١)

وثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية هو أبو نصر الفارابي، الملقب بـ «المعلم الثاني» في مقابل أرسطوطاليس الملقب بـ «المعلم الأول».

وأبو نصر الفارابي تركي العنصر والبيئة. كان أبوه قائداً تركياً فيما يروي بعض المؤرخين. وولد أبو نصر في مدينة وسيج، إحدى مدن فاراب. وفاراب ـ أو باراب كما تنطق في لهجتها الأصلية ـ ولاية في حوض سيرداريا، دخلها الإسلام في عصر السامانيين بعد أن غزا نوح بن أزاد مدينة أسبجاب سنة ٢٢٥ هـ (٨٣٩ أو ٨٤٠م)، أي قبل مولد الفارابي بقرابة ثلاثين سنة. وهي منطقة سبحة، ولكن فيها غياضاً ومزارع في غربي الوادي، ولها منعة وناس. أما مدينة وسيج فعلى الشاطىء الغربي من سيرداريا على مسافة فرسخين جنوبي كدر، عاصمة هذا الاقليم الذي تسكنه قبائل تركية من أجناس الغزّية والخزلجية.

وعن هذه البيئة ارتحل الفارابي في سن ناضجة، انتجاعاً لمواطن

(١) راجع عنها: القفطي ص ٢٧٧، البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ١٦ ـ ٢٠، ابن خلكان ج ٤ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٣، القاهرة، سنة ١٩٤٨، الصفدي، جـ ١، ص ١٠٦ ـ ١١٣، صاعد الأندلسي: «طبقات الأمم» ص ٨٥، ابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ١٣٤ ـ ١٤٥، ابن العماد: «شذرات الذهب» جـ ٢ ص ٣٥٠ ـ ٣٥٤، وراجع مقالنا في مجلة «الكتاب» سنة ١٩٥٠ ص ٨٩١ ـ ٨٩٤.

الثقافة في ذلك العهد، وأشهرها في ذلك الحين موضعان: حرّان (في الجنوب الشرقي من تركيا الآن)، التي انتقلت إليها مدرسة الاسكندرية بعد أن تلبثت قرابة مائة وأربعين سنة في أنطاكية. وكان ذلك في خلافة المتوكل التي استمرت من سنة ٢٣٢هـ (٨٤٧م) إلى سنة ٢٤٧هـ (٨٦١م)، فأصبحت حرّان بذلك وريثة الثقافة اليونانية، وإن لم تستمر بها الدراسة أكثر من أربعين سنة، فقد تخرّج فيها ـ برغم ذلك ـ نفر ممتاز صاروا أساتذة العلوم اليونانية في بغداد التي طوت في داخلها معاهد الثقافة الكبرى في ذلك العهد.

ويغلب على الظن أن الفارابي قد طرق أبواب مدرسة حرّان أولاً، فتلقى أطرافاً من علوم الأوائل على يد شخصية لا يزال الغموض يحيط بها هي شخصية يوحنا بن حيلان، وقد كان ذا قدم راسخة في المنطق، فقرأ عليه الفارابي من المنطق حتى آخر البرهان.

ثم إرتحل الفارابي إلى بغداد. ولعله ارتحل مع رؤساء مدرسة حرّان، الذين انتقل جمعهم إلى بغداد في خلافة المعتضد (التي استمرت من سنة ٢٧٩هـ/٨٩٢م، إلى سنة ٢٨٩هـ/٩٠٢م). وفي بغداد أمّ خصوصاً حلقة أبي بشر متى بن يونس الذي احتل مركز الصدارة في دراسة المنطق آنذاك، وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو، كما كان مترجماً غزير الإنتاج، وإن كان سقيم العبارة، مما سيكون له أثره في عبارة الفارابي.

ويلوح أن الفارابي لم يكن ملحوظ المكانة في بغداد بالرغم من مهارته في العلوم الحكمية وتفوقه على أستاذه أبي بشر، لأننا لا نجد فيما بين أيدينا من الوثائق التاريخية ما عساه أن يكشف عن هذه المكانة. والقصة التي رواها البيهقي في «تتمة صوان الحكمة» (الذي نشره كرد علي بعنوان: «تاريخ حكماء الإسلام» ص ٣٢ ـ ٣٣، دمشق، سنة ١٩٤٦) عما حدث بينه وبين الصاحب بن عباد قصة زائفة خلط فيها بين شخصية ابن عبّاد وشخصية سيف الدولة الحمداني.

ولعل عدم بروز مكانته في بغداد هو الذي حمله على الانتقال عنها إلى بلاط سيف الدولة في حلب، حيث كان هذا الأمير الممتاز يرعى صفوة من أهل الأدب والعلم. وكان ارتحال الفارابي إلى حلب في سنة ٣٣٠هـ (سبتمبر سنة ٩٤٢م). وظل يتنقل بين حلب ودمشق، ويطيل المقام في دمشق حيث الرياض الزاهرة والبساتين العاطرة والينابيع المتدفقة. وقد كان هذا خير إطار لمزاج الفارابي.

إلى أن خرج من دمشق في جماعة إلى عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين، فهاجمتهم عصابة من اللصوص، ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيه صاحبنا الفارابي سنة ٣٣٩هـ في شهر رجب (ديسمبر سنة ٩٥٠م أو يناير سنة ٩٥١م). فنقل جثمانه إلى دمشق. وصلى عليه سيف الدولة في جملة من خواصه، ودفن بظاهر دمشق، خارج الباب الصغير.

ويبدو من بعض الأخبار أنه ورد مصر وأقام بها زمناً. إذ يروي ابن خلكان أن الفارابي ذكر في كتابه الموسوم بـ «السياسة المدنية» أنه ابتدأ تأليفه في بغداد وأكمله بمصر («وفيات الأعيان» جـ ٤ ص ٢٤٠). وفي تعليقه خاصة بكتاب «المدينة الفاضلة» خبر يقول ان بعض الناس سأله أن يجعل لهذا الكتاب « فصولاً تدل على قسمة معاينة، فعمل الفصول بمصر». وهذا يقطع أن الفارابي أقام بمصر حيناً، وأنه كتب فيها صفحات من مؤلفاته.

ويصف ابن خلكان طريقة عيشة الفارابي فيقول انه كان زريّ الملبس، يلبس أحياناً قلنسوة بلقاء. «وكان مكباً على التحصيل، زاهداً في أمور الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن. وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم. . . اقتصر عليها لقناعته». وكان مؤثراً للوحدة لا يجالس الناس. وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون إلا عند مجمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف هناك كتبه، ويتناوبه المشتغلون عليه». ولعل هذا هو الذي يفسر لنا طريقته في التأليف، فقد جاءت «أكثر تصانيفه

فصولاً وتعاليق، ويوجد بعضها ناقصاً مبتوراً» (ابن خلكان: «وفيات الأعيان» جـ ٤ ص ٢٤٢ - ٢٤٣، القاهرة سنة ١٩٤٨).

ويمكن رسم خريطة أسفار الفارابي على النحو التالي:

ارتحل من بغداد في نهاية سنة ٣٣٠هـ، ووصل إلى حلب في نهاية سنة ٣٣٠هـ، ثم رحل إلى دمشق، في سنة ٣٣١، حيث غشي بلاط سيف الدولة من سنة ٣٣٤ إلى ٣٣٦، ورحل إلى مصر سنة ٣٣٧، وهي السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر، ثم عاد إلى دمشق في سنة ٣٣٨، حيث توفي في رجب سنة ٣٣٩هـ، إن قلنا بوفاته في دمشق كما ذكر ابن أبي أصيبعة (جـ ٢ ص ١٣٤ س ١٧).

ب
مؤلفاته

ألف الفارابي عدداً ضخماً من الرسائل والكتب والشروح ، ويمكن تصنيفها وحصرها باختصار على النحو التالي :

أ - في المنطق :
١ - رسائل : ٢٥ رسالة .
٢ - شروح على منطق أرسطو : ١١ شرحاً .

ب - شروح على سائر مؤلفات أرسطو : ٧ .
جـ - مداخل إلى فلسفة أرسطو : ٤ .
د - دفاع عن أرسطو : ٢ .
ز - عن أفلاطون : ٦
ح - عن بطليموس وأقليدس : ٢
ط - مداخل إلى الفلسفة بعامة : ٥
ي - تصنيف العلوم ١
يا - ما بعد الطبيعة ١٥
يب - الأخلاق والسياسة ٦
يج - علم النفس ومتنوعات ٣٧
يد - الموسيقى وفن الشعر ٧

ومعظم هذه المؤلفات مفقود، وبعضها لا يوجد إلا في ترجمات عبرية.

ونجتزىء ها هنا بإيراد بعض الكتب المهمة مما نشر[١]:

أ ـ في المنطق:

١ ـ كتاب القياس ـ وهو القياس الصغير

٢ ـ التوطئة في المنطق

٣ ـ فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول.

٤ ـ رسالة صدر بها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق.

وهذه الرسائل الأربع نشرتها ـ نشرة في غاية السوء ـ السيدة مباهات تركر ضمن منشورات جامعة أنقرة سنة ١٩٥٨، المجلد رقم ١٦، ص ١٦٥ ـ ٢٨٦.

٥ ـ كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق. نشره د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٦٨.

٦ ـ شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة. نشره فلهلم كوتس واستانلي مرو، بيروت، سنة ١٩٦٠.

ب ـ مدخل إلى فلسفة أرسطو:

٧ ـ مقالة في أغراض أرسطوطاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف.

نشره ديتريصي في نشرته لبعض رسائل الفارابي بعنوان: «الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية» (ليدن سنة ١٨٩٠).

---

(١) راجع عنواناتها وأماكن مخطوطاتها وما نشر منها في كتابنا، Histoire de la philosophie en Islam, 11, pp. 484-496.

٨ ـ تمجيد رسالة الدعاوى القلبية.
نشر في حيدرباد سنة ١٣٤٩.

جـ ـ في الدفاع عن أرسطو:
٩ ـ الرد على يحيى النحوي فيما ردّ به على أرسطوطاليس.
١٠ ـ كتاب الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطوطاليس على غير معناه وقد نشرناهما في كتابنا: «رسائل فلسفية...» بنغازي، سنة ١٩٧٣.

د ـ عن أفلاطون
١١ ـ جوامع كتاب النواميس لأفلاطون
نشره فرنشسكو جبريلي في لندن، سنة ١٩٥٢، ونشرناه نحن في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام»، طهران سنة ١٩٧٤.

١٢ ـ الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق
نشرناه في «أفلاطون في الإسلام».

١٣ ـ كتاب الجمع بين رأي الحكيمين
نشره ديتريصي في نشرته المذكورة، ص ١ ـ ٣٣.

هـ ـ تصنيف العلوم:

١٤ ـ إحصاء العلوم وترتيبها
نشر لأول مرة في مجلة «العرفان» بصيدا في سنة ١٩٢٠ وما تلاها، ونشره نشرة أخرى د. عثمان أمين للمرة الأولى في سنة ١٩٣٠، والثانية في سنة ١٩٤٩، ونشره نشرة ثالثة أنجيل جونثالث بالنثيا في مدريد سنة ١٩٣٢، وأعيد طبعه في مدريد سنة ١٩٥٣.

و ـ ما بعد الطبيعة:
١٥ ـ عيون المسائل
نشره ديتريصي في النشرة المذكورة، ص ٥٦ ـ ٦٥.

١٦ ـ كلام في الملة

نشره محمد بن مهدي في بيروت سنة ١٩٦٨ .

١٧ ـ نصوص في الحكمة

نشره ديتريصي في الكتاب المذكور ص ٦٦ ـ ٨٣، ونشر في حيدر أباد سنة ١٣٤٥هـ.

١٨ ـ رسالة في الحروف

نشره محسن مهدي، بيروت، سنة ١٩٧٠ .

ز ـ الأخلاق والسياسة:

١٩ ـ المدينة الفاضلة، أو: مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة

نشره لأول مرة ديتريصي في ليدن سنة ١٨٩٥ ، وأعاد طبعه د. ألبير نصري نادر في بيروت سنة ١٩٧٢ .

٢٠ ـ السياسات المدنية

نشره فوزي متري النجار في بيروت سنة ١٩٦٤

٢١ ـ الفصول المنتزعة

طبعه أولاً دنلوب طبعة رديئة تحت عنوان افتعله هو: «فصول المدني» (أ)، ثم نشره من جديد فوزي متري النجار، في بيروت سنة ١٩٧١ تحت عنوان «فصول منتزعة».

ح ـ في علم النفس ومتفرقات:

٢٢ ـ رسالة في معاني العقل

نشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٨

٢٣ ـ النكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم

نشره ديتريصي في المجموع المذكور، ص ١٠٤ ـ ١١٤ .

٢٤ ـ شرح رسالة زينون الكبير
طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٤٩

٢٥ ـ تعليقات
طبعت في حيدرأباد سنة ١٣٤٦هـ

٢٦ ـ رسالة في مسائل متفرقة
طبعت في حيدرأباد سنة ١٩٤٤هـ

٢٧ ـ رسالة في فضيلة العلوم والصناعات
طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٦٧هـ

ط ـ في الموسيقى وفن الشعر

٢٨ ـ كتاب الموسيقى الكبير
نشره ر. أرلانجيه في كتابه La Musique Arabe جـ ١ سنة ١٩٣٠، باريس، وترجمه إلى الفرنسية، في باريس سنة ١٩٣٥. وأعاد نشره د. الحفني، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

٢٩ ـ رسالة في قوانين صناعة الشعر
نشره لأول مرة آريري في RSO جـ ٢٧ ص ٢٦٦، ونشرناه نحن في كتابنا: «أرسطوطاليس: فن الشعر...»، ص ١٤٧ ـ ١٥٨، القاهرة سنة ١٩٥٣.

جـ

تمهيد إلى فلسفته

كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعاً على الفلسفة اليونانية. عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية، وعرف تاريخ مدارسها، وكان أول مفسّر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو.

وهو قد عرض لنا عرضاً موجزاً لتاريخ الفلسفة اليونانية فقال[١]:

«أن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين، وبعد وفاة أرسطوطاليس، بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة[٢] وانه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً ـ وتوالى ـ في مدة ملكهم ـ من معلمي الفلسفة إثنا عشر معلماً، أحدهم المعروف باندرونيقوس[٣]. وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة[٢]، فغلبها أوغسطس الملك[٤] من أهل روصية، وقتلها

---

(١) هذا النص ورد في ابن أبي أصيبعة (جـ٢ ص ١٣٥) عن كتاب مفقود للفارابي.

(٢) يقصد الملكة كليوبطره (٦٩ ـ ٣٠ق.م).

(٣) أندرونيقوس الرودسي، الذي تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٧٠ق.م بقليل، وهو الذي نشر مؤلفات أرسطو وثيوفرسطس.

(٤) «أوغسطس» هو اللقب الذي أطلقه مجلس الشيوخ الروماني على أول إمبراطور وهو جالينوس أوكتافيوس (ولد في روما في ٢٣/٩/٦٣ق.م وتوفي في نولا في ١٩/٨/١٤ بعد الميلاد). وقد انتصر على أنطونيوس وكليوبطرة في معركة بحرية تجاه أكتيوم في ٢١/٣١١٢ق.م، وصار إمبراطوراً في سنة ٢٧ق.م.

واستحوذ على الملك[١] . فلما استقّر له، نظر في خزائن الكتب وصنعها، فوجد منها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو. فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه، وأن يكون التعليم منها، وأن ينصرف عن الباقي، وحكم أندرونيقوس في تدبير ذلك، وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية، ونسخاً يبقيها في موضع التعليم بالاسكندرية. وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية، ويسير معه إلى رومية. فصار التعليم في موضعين[٢]. وجرى الأمر على ذلك، إلى أن جاءت النصرانية، فبطل التعليم من رومية، وبقي بالاسكندرية. إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك، واجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم، وما يبطل. فرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية، ولا يعلّم ما بعده، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية، وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم. فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار، وما ينظر فيه من الباقي مستوراً، إلى أن كان الإسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية، وبقي بها زمناً طويلاً، إلى أن بقي معلم واحد، فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب: فكان أحدهما من أهل حران، والآخر من أهل مرو. فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان. وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف وقويري، وساروا إلى بغداد فتشاغل إبراهيم بالدين وأخذ قويري في التعليم. وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه. وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها. وتعلم من المروزي متى بن يونان».

وهذا العرض ـ رغم الأخطاء التاريخية في التفاصيل ـ يقرب من

(١) الذي فعل ذلك هو سولا Sylla القائد الروماني (١٣٨ ـ ٧٨ق. م).
(٢) في روما وفي الاسكندرية.

الحقيقة التاريخية في مجموعه.

كذلك يقدم لنا الفارابي في رسالته: «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» (نشرة ديتريصي ص ٤٩ ـ ٥٥) تصنيفاً لمدارس الفلسفة اليونانية إلى سبع مدارس بحسب سبعة أمور:

١ ـ بحسب اسم مؤسس المدرسة، وهذه هي المدرسة الفيثاغورية،

٢ ـ بحسب اسم البلد التي جاء منها الفيلسوف، وهي المدرسة القورينائية، مدرسة أرسطيفوس الذي من قورينا (قرية شحّات حالياً في برقة بليبيا).

٣ ـ بحسب الموضع الذي كانت تدرّس فيه الفلسفة، وهي المدرسة الرواقية، لأن التعليم كان موضعه في رواق بمعبد مدينة أثينا.

٤ ـ بحسب السلوك في الحياة، وهذه هي المدرسة الكلبية، لأن سلوك رجالها في الحياة كان يشبه سلوك الكلاب.

٥ ـ بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها، وهي المدرسة التي تزعمها فورون مؤسس مدرسة الشك، وكان يصرف الناس عن العلم.

٦ ـ بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها فيما يتعلق بالغاية المنشودة من دراسة الفلسفة، وهي مدرسة «أصحاب اللذة»، أي الأبيقورية.

٧ ـ بحسب الأفعال التي يقومون بها وهم يدرسون الفلسفة، وهي المدرسة المشائية، إذ كان أفلاطون وأرسطو يدرسان الفلسفة للناس وهما يتمشيان.

وقد أخذ الفارابي هذا التقسيم بحروفه عن شرح سنبلقيوس على كتاب «المقولات» لأرسطو (ص ٣ ـ ٤، نشرة Kalbfleisch)، أو عن حنين ابن اسحق (راجع القفطي ص ٢٥ ـ ٢٦).

ب ـ التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

وعن سنبلقيوس أيضاً أخذ الفارابي بعض ما أورده في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» الذي حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

وفي هذا الكتاب يبدأ فيقرر منزلة هذين الحكيمين واتفاق الآراء على الإشادة بهما. قال: «ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين. . . وإليهما يساق الاعتبار، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة، والعلوم اللطيفة، والاستنباطات، والغوص في المعاني الدقيقة، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة». ثم أشار إلى ما ذهب إليه الناس من إختلاف آرائهما في بعض الأمور فقال: «زعم بعضهم أن بين الحكيمين إختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب عنه، وفي أمر النفس والتعقل، وفي المجازاة على الأفعال: خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية (= السياسية) والخلقية، والمنطقية». ولهذا رأى أن يوفق ـ أو على حد تعبيره: يجمع ـ بين رأييهما. قال: «أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما، وليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما».

ثم يقدم تعريفاً للفلسفة يكون أساساً في الفصل في هذه الأمور فيقول ان الفلسفة «هي العلم بالموجودات بما هي موجودة». والمذهب يكون صحيحاً إذا انطبق على الموجود.

لكن هذين الحكيمين ـ أفلاطون وأرسطو ـ اختلفا في بعض أمور الفلسفة. ولا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى واحد من الأسباب الثلاثة التالية:

أ ـ فاما أن الحد المبين عن حقيقة الفلسفة غير صحيح،

ب ـ وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف

هذين الرجلين فاسداً وبغير أساس.

جـ ـ وإما أن معرفة أولئك الظانينّ بأن بينهما خلافاً هي معرفة مقصّرة. فإن فحصنا عن هذه الاحتمالات الثلاثة تبين لنا:

أ ـ أن الحد الذي ذكرناه للفلسفة صحيح، كما هو بينّ لمن يفحص أجزاء هذا العلم. إذ موضوعات العلوم إما إلهية، أو طبيعية، أو منطقية، أو رياضية، أو سياسية. «والفلسفة هي المستنبطة لهذه العلوم جميعاً، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلاّ وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم».

وهنا تتجلى أولى نقط الخلاف في الظاهر ـ بين هذين الحكيمين: أفلاطون، وأرسطو. ذلك أن أفلاطون في دراسته لعلوم الفلسفة، فضل استعمال القسمة الثنائية من أجل انتظام مجموع الأحوال الجزئية، بينما فضل أرسطو استخدام القياس والبرهان. لكن هذا لا يعني أن أرسطو رفض القسمة الثنائية، أو أن أفلاطون أنكر قيمة القياس والبرهان. وسيعود الفارابي إلى فضل بيان لهذه النقطة.

ب ـ والغرض الثاني باطل أيضاً. ذلك لأن الاتفاق بين معظم العقلاء دليل على الحق، بشرط ألا يكون هذا الاتفاق ناتجاً عن التقليد، بل عن البرهان العقلي الدقيق. «ونحن نجد الألسنة المختلفة، متفقة في تقديم هذين الحكيمين، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال، وإليهما يساق الاعتبار».

جـ ـ فلم يبق إلا الغرض الثالث وهو أن معرفة من ظنوا أن بينهما خلافاً هي معرفة تتصف بالقصور.

فلنذكر أولاً الأسباب التي دعت إلى ظن من ظن أن بينهما خلافاً، ولنحاول بعد ذلك التوفيق بين هذه الخلافات المزعومة.

١ ـ أول نقط الخلاف هي في السلوك في الحياة. فإن أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية، بينما أرسطو قد انغمس في علائق الدنيا، ونال الكثير من مفاخرها، وحاز المال الوفير، وتزوج وأنجب أولاداً، واستوزر للإسكندر. ومن هذا يبدو لأول وهلة أن بين الرجلين خلافاً في النظر إلى السلوك الواجب على الفيلسوف اتخاذه في الحياة.

ويرى الفارابي أن الأمر ليس هكذا. فإن أفلاطون اهتم بشؤون الدنيا و «دوّن السياسات وهذّبها، وبين السيرة العادلة والعشرة الأنسية المدنية، وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها». وكتبه في هذا الباب معروفة، ومختلف الأمم تدرسها منذ أيامه حتى عصرنا هذا. لكنه لما رأى أن المهمة الأولى للإنسان هي تقويم ذاته، ثم تقويم غيره بعد ذلك «على أنه متى فرغ من الأهم الأولى، أقبل على الأقرب الأدنى». لكنه «لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمّه من أمرها، لذا أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه» أي تقويم نفسه.

وأرسطو اتبع تعاليم أفلاطون كما وجدها في مؤلفاته. ولما عاد إلى ذاته، وجد في نفسه قوة على تقويم نفسه ثم التعاون مع الآخرين، والاشتغال بكثير من الأمور السياسية.

فمن «تأمل هذه الأحوال، علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف، وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقصاً في القوى الطبيعية في أحدهما، وزيادة في الآخر».

٢ ـ طريقة التأليف: وثاني نقط الخلاف ـ الظاهري ـ هي في طريقة كل منهما في التأليف. فإن أفلاطون ـ هكذا يزعم الفارابي خطأ ـ كان يوصي بعدم التأليف، لأنه كان يفضل أن يبث الحكمة في القلوب الطاهرة والعقول الصحيحة. ولما خاف من ضياع علمه وكلمته بسبب النسيان، عمد إلى الرموز والألغاز لتدوين معارفه وحكمته، بحيث لا يفهمها إلا القادرون عليها.

أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والوضوح والترتيب.

ويبدو للوهلة الأولى أن بين كليهما خلافاً في طريقة التدوين. لكننا إذا تعمقنا الأمر وجدنا أرسطو كثيراً، ما يلجأ إلى الغموض والتعقيد هو الآخر. ويسوق الفارابي أمثلة على ذلك. ويؤيد رأيه بكلام لأرسطو يقول فيه: «اني وإن دوّنت هذه العلوم والحكمة، فقد رتبتها بحيث لا يخلص إليها إلا أهلها، وعبّرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها».

٣ ـ **مشكلة الجواهر**: ونقطة خلاف ثالثة تدور حول مسألة الجواهر أيها الأشرف: الكلي، أم الجزئي؟

ومعظم الذين درسوا مؤلفات أفلاطونوأرسطو يعتقدون بوجود خلاف بينهما في هذه المسألة. إذ يجدون في كثير من مؤلفات أفلاطون ما يدل على أنه يرى أن الجوهر الأشرف والأقدم هو الأقرب إلى العقل والنفس، والأبعد عن الحسّ والفرد. بينما يجدون أرسطو في كتبه، خصوصاً في كتاب «المقولات» وكتاب «الأقيسة الشرطية» (؟)، يقرر أن الجوهر الأولى بالشرف والتقديم هو الجوهر الأول أي الفرد، لا الجوهر الثاني أي الكلي. لهذا زعم هؤلاء أن بين كلا الحكيمين خلافاً في هذه المسألة..

والفارابي يقرّ بوجود هذا الخلاف، ولكنه يعزوه إلى اختلاف السياق. فأرسطو يجعل المفرد هو الجوهر الأشرف حين يتحدث في المنطق والطبيعيات، لأنه يهتم حينئذ بأحوال الموجودات القريبة من الحس، بينما أفلاطون يؤكد أن المفرد هو الأشرف حين يتحدث في الأمور الإلهية وما بعد الطبيعة. فكلما كان السياق مختلفاً، والغرض ليس واحداً، وقع الخلاف في الظاهر، أما في الواقع فلا خلاف، بل مرجعه إلى اختلاف سياق الكلام.

٤ ـ **القسمة والبرهان**: يرى أفلاطون أن الحد التام يكون بالقسمة، بينما يرى أرسطو أنه يكون بالبرهان والتركيب.

والفارابي يشبه هذا بسلم يصعد عليه وينزل منه، فالمسافة واحدة،

ولكن الاتجاه مختلف بين من ينزل وبين من يصعد. ويبين أنه لا خلاف بينهما ها هنا، بل كلاهما يستهدف نفس الهدف ولكن في اتجاهين مختلفين. ذلك أن من يلجأ إلى القسمة ينبغي عليه أن يمر بالتركيب بين الجنس والفصل النوعي، ومن يستخدم القياس يجب عليه أن يلجأ إلى القسمة. فالمسلكان متكاملان، وليسا متناقضين.

٥ ـ **مسائل منطقية**: القياس، تقابل القضايا:

ويبين الفارابي ما قيل من خلافات بين أرسطو وأفلاطون في بعض مسائل المنطق الصوري، وخصوصاً القياس، وتقابل القضايا. ويفصل أوجه الخلاف، وينتهي إلى نوع من التوفيق، مما لا مجال ها هنا لذكره، لطوله وتعقيده.

٦ ـ **مسائل في الطبيعيات**: الابصار:

ويشير الفارابي ها هنا إلى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الابصار: فأفلاطون يقول انه يكون بخروج شيء من العين يلقى موضوع الابصار. أما أرسطو فيرى أن الابصار يتم بانفعال يحدث في العين.

ويحاول الفارابي، بعد عرض حجج أنصار كليهما في هذا الموضوع، أن يدلي برأي وسط بينهما، لكنه رأي مقتضب لا يوفق بين رأيي أرسطو وأفلاطون.

٧ ـ **الأخلاق**:

يرى أفلاطون في كتاب «السياسة» (المعروف خطأ بـ «الجمهورية») أن الطبع يغلب العادة، وأن الكهول الذين يطبعون على خلق يعسر زواله منهم. أما أرسطو فقد صرّح في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أن الأخلاق كلها عادات تتغير، وأن ليس شيء منها بالطبع، وأن في استطاعة المرء أن ينتقل من خلق إلى غيره بالاعتياد والدربة.

ويلاحظ الفارابي أنه ليس في هذا خلاف. وإنما أرسطو يتكلم ها هنا

في الأمور المدنية «والكلام القانوني يكون أبداً كلياً ومطلقاً . . . ومن البيّن أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً علم أنه ينتقل ويتغير، ولو بعسر، وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً على التغيير والتبدل. وأما أفلاطون فإنه ينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها، وأيها أسهل قبولاً، وأيها أعسر. ولعمري ان من نشأ على خلق من الأخلاق واتفقت له تقويته، فإن زوال ذلك عنه يعسر جداً. والعسير غير الممتنع».

والفارابي يشير ها هنا فيما يتعلق بأرسطو إلى قوله في «الأخلاق إلى نيقوماخوس»(المقالة الثانية، فصل ١، ص ١١٠٣ أ س ١٦ وما يتلوه). أما فيما يتعلق بأفلاطون فمن الصعب أن نجد في كتاب «السياسة» ما يشير إليه، وأقرب موضع إلى ذلك ما ورد في المقالة السابعة (فصل ٤، ص ٥١٨).

٨ ـ تحصيل العلم:

كذلك يختلف الحكيمان في تفسير تحصيل العلم. فأفلاطون في محاورة «فيدون» يبين أن كل علم تذكّر. أما أرسطو فيرى أن الحواس مصدر العلم، وأن من فقد حساً فقد علماً.

والفارابي يوفق بين الرأيين بأن يذكّر الناس بما قاله أرسطو في أول كتاب «البرهان»: «كل تعليم وكل تعلم فإنما يكون عن معرفة سابقة متقدمة الوجود». ويقول: أليست هذه هي نظرية التذكر عند أفلاطون بعينها!!

ولم نجد هذا النص في كلام أرسطو في كتاب «البرهان» فلسنا ندري من أين استقاه!

٩ ـ مسألة أزلية العالم وأبديته:

يظن الناس أن أرسطو يؤكد أن العالم أزلي أبدي، بينما يقول أفلاطون ان العالم مخلوق في الزمان.

ويرى الفارابي أن الذي ساقه الناس إلى هذا الظن عن أرسطو هو ما

قاله في «الطوبيقا» على سبيل المثال. لكن هذا مجرد مثال، وما يقال على سبيل المثال لا يعبر بالضرورة عن اعتقاد من يذكر المثال، فضلاً عن أن أرسطو في «الطوبيقا» لم يكن بصدد الكلام عن العالم، بل هو يتكلم في الأقيسة التي تتألف مقدماتها من قضايا معروفة بوجه عام.

كذلك دفعهم إلى هذا الظن ما قاله أرسطو في كتاب «السماء والعالم» من أنه ليس للكل بدء في الزمان، فاستنتجوا من هذا أنه يقول ان الزمان أزلي. وهذا غير صحيح ـ هكذا يقول الفارابي ـ لأنه بيّن في هذا الكتاب نفسه وفي كتب أخرى في الطبيعة والفلسفة الأولى أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحادث عنه، وما هو حادث عن شيء لا يحتوي على هذا الشيء. فحين يقول ان العالم ليس له بدء في الزمان، فهو يقصد أن العالم لم يتكون جزءاً بعد جزء مثل البيت.

وهكذا ينكر الفارابي أن يكون أرسطو قد أكد أن العالم قديم! ومن الغريب أن يتجاهل الفارابي ما أكده أرسطو بكل وضوح في المقالة الثانية من كتاب «الطبيعة» لإثبات أزلية الحركة وأبديتها!

١٠ ـ المثل الأفلاطونية:

ونقطة الخلاف العاشرة بين الحكيمين تتعلق بالمثل التي أكدها أفلاطون، وهاجمها أرسطو بشدة.

وهنا يلجأ الفارابي، من أجل التوفيق بينهما في هذا المجال، إلى ما ورد في كتاب «أثولوجيا» المنسوب خطأ إلى أرسطو، بينما هو في الواقع تلخيص «للتساعات» من ٤ إلى ٦، لأفلوطين. وما كان أسهل على الفارابي أن يقدم حينئذ مهمة التوفيق! إذ مذهب أفلوطين هو في جملته مذهب أفلاطون. ويجد الفارابي عوناً مسعفاً له في مسعاه في الموضع المشهور من «أثولوجيا» حيث يقول صاحبه: «إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر

الأشيـاء ـ فأكـون العلم والعالم والمعلوم جميعـاً، فـأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً مهتّماً، فأعلم أني جزء من أجـزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعّالة. فلما أيقنت بذلك، ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها، فأكون فوقَ العالم العقلي، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع»[1].

١١ ـ الثواب والعقاب في العالم الآخر:

والنقطة الأخيرة تتعلق بمسألة الثواب والعقاب في العالم الآخر. يقول الفارابي ان البعض يزعم أنه لا أفلاطون ولا أرسطو يعتقدان في وجود عالم آخر، ولا في الثواب والعقاب في عالم آخر. لكن الفارابي يرى أن هذا الزعم غير صحيح: فبالنسبة إلى أرسطو يستشهد الفارابي بالـرسالـة التي بعث بها أرسطو إلى أم الاسكندر الأكبر يعزيها في ولدها، والرسالة منحولة. وبالنسبة إلى أفلاطون يشير الفارابي إلى كلام أفلاطون في نهاية كتاب «السياسـة» بما يدل على البعث والحساب والميزان والثـواب والعقاب. والفـارابي إنما يشـير هـا هنا إلى أرسـطو Er الواردة في المقـالة العـاشـرة في كتـاب «السيـاسـة» (ص ٦١٠د، ٦١٢ أ، ٦١٣هـ (وما يتلوها).

(١) راجع كتابنا: «أفلوطين عند العرب» ط ٢ ص ٢٢، القاهرة سنة ١٩٦٦.

مذهب الفارابي

أ ـ العلم الإلهي

في كتاب «إحصاء العلوم» يقسم الفارابي العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء:

«أحدها: يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.

والثاني: يفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص ـ مثل المنطق والهندسة والعدد، وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم ـ فيفحص عن مبادىء علم المنطق، ومبادىء علم التعاليم (= الرياضيات) ومبادىء العلم الطبيعي، ويلتمس تصحيحها، وتعريف جواهرها وخواصها، ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادىء هذه العلوم، مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر، وأنها مفارقة، والظنون التي تشاكل هذه في مبادىء سائر العلوم، فيقبحها ويبين أنها فاسدة.

والجزء **الثالث**: يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام، ولا في أجسام: فيفحص عنها أولاً: هل هي موجودة، أم لا، ويبرهن أنها موجودة. ثم يفحص عنها: هل هي كثيرة أم لا، فيبين أنها كثيرة. ثم

يفحص عنها: هل هي متناهية أم لا، ويبرهن أنها متناهية. ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة، ويبرهن أنها متفاضلة في الكمال، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقي من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كامل، لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً في مثل مرتبة وجوده، ولا نظير له ولا ضد، وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلاً، ـ وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده. ـ ويبين أن سائر الموجودات متأخر عنه في الوجود، وأنه هو الموجود الأول الذي أفاد كل واحد سواه الوجود، وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيء سواه: الوحدة، وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواة: الحقيقة، وعلى أي جهة أفاد ذلك، ـ وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلاً ولا بوجه من الوجوه، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه، وباسم الموجود ومعناه، وباسم الحق ومعناه من كل شيء يقال فيه انه واحد أو موجود أو حق سواه ـ ثم يبيّن أن هذا الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه. ثم يمعن بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله، إلى أن يستوفيها كلها.

ثم يعرّف كيف حدثت الموجودات عنه، وكيف استفادت عنه الوجود. ثم يفحص عن مراتب الموجودات، وكيف حصلت لها تلك المراتب، وبأي شيء يستأهل كل واحد منها أن يكون في المرتبة التي هو فيها. ويبيّن كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه، وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها. ثم يمعن في إحصاء باقي أفعاله عز وجل ـ في الموجودات، إلى أن يستوفيها كلها، ويبيّن أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف، وبالجملة: لا نقص في شيء منها ولا شرّ أصلاً.

ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله ـ عز

وجل ـ في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها ـ فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالجه فيه شك، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً»(١).

وهذا العرض المستقصى لموضوع العلم الإلهي يستدعي الملاحظات التالية:

١ ـ أولاً غموض التقسيم المذكور إلى ثلاثة أجزاء: إذ لا يوجد فارق بين الجزء الأول، وبين الجزء الثالث، فلا محل للتمييز بينهما. والجزء الثاني يلفت النظر، لأنه أدخل في العلم الطبيعي منه في العلم الإلهي، أو يدخل بالتعبير العصري في فلسفة العلوم ومناهجها. وربما الذي دعا الفارابي إلى وضع هذا الجزء الثاني ضمن موضوعات العلم الإلهي تناول أرسطو لمشكلة الصور الأفلاطونية في مقالتي «المو» و«النو» (المقالتين ١٣ ـ ١٤ من كتاب «ما بعد الطبيعة») ونقد تصوير أتباع أفلاطون المباشرين للمثل على أنها رياضية، أو الدليل على ذلك، أشار إليه كمثال لمباحث هذا الجزء الثاني: إبطال ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر، وأنها مفارقة» وهو رأي أسبوسبيوس وأكسينوقراط خلفي أفلاطون المباشرين على رئاسة الأكاديمية.

٢ ـ وثانياً يلاحظ أن موضوعات القسم الثالث قد تجاوزت ما قصده أرسطو بالإلهيات وما بعد الطبيعة، وهذه نتيجة طبيعية لاستخدام البراهين العقلية لتأييد العقائد الدينية لدى آباء الكنيسة في المسيحية، ولدى رجال مدرسة الاسكندرية وبخاصة يحيى النحوي، ثم لقيام علم الكلام في الإسلام خصوصاً في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وبهذا حدّد الفارابي للإلهيات موضوعات لم تكن بارزة في إلهيات أرسطو والمشائين: مثل العناية الإلهية، صفات الله وإثبات وجوده، وذلك «ببراهين تفيد العلم

(١) الفارابي: «إحصاء العلوم» ص ٩٩ ـ ١٠١، ط ٢، القاهرة سنة ١٩٤٦.

اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالجه فيه شك» على حد تعبير الفارابي، أي بالبراهين العقلية المؤدية إلى اليقين الضروري.

والفارابي يتناول موضوعات العلم الإلهي في كتبه كلها تقريباً، ويكرر نفسه باستمرار من كتاب إلى آخر، وربما كان السبب في ذلك أن كتاباته معظمها تعاليق وفصول متناثرة، ولم يعمد إلى تأليف كتاب في موضوع محدد بعينه، اللهم إلا في القليل النادر مثل رسالة «في معاني العقل» ورسائله في المنطق.

ب ـ البرهان على وجود الله:
برهان الممكن والواجب

ولإثبات وجود الله يقدم الفارابي برهاناً أصيلاً يقوم على أساس التفرقة بين الممكن والواجب. وهو برهان سيأخذه عنه ابن سينا في «النجاة» (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٧) و «الشفاء» («الإلهيات» جـ ١ ص ٣٧ ـ ٤٢، القاهرة سنة ١٩٦٠)، كما سيأخذه القديس توما.

وصورة البرهان ترد مفصّلة في «رسالة زينون الكبير»[١] وفي رواية أكثر إيجازاً في كتاب «عيون المسائل» ـ فلنجتزىء ها هنا بهذه الرواية الأخيرة الموجزة. يقول الفارابي:

«ان الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى **ممكن الوجود**. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى **واجب الوجود**. وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى بوجوده عن علة. وإذا وجد، صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على

(١) الفارابي: «شرح رسالة زينون الكبير» ص ٣ ـ ٥. حيدر أباد، سنة ١٣٤٩هـ (سنة ١٩٣٠م).

سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب، هو الموجود الأول.

ولواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال. ولا علة لوجوده. ولا يجوز كون وجوده بغيره. وهو السبب الأول لوجود الأشياء».

جـ ـ صفات واجب الوجود

ويعدد الفارابي صفات واجب الوجود ـ أي: الله ـ في رسائل عديدة:

فيقول عنه في كتاب «السياسة المدنية»[١]: «أما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل مرتبة وجوده لم يتوفر عليه. فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه. وهو من أن يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه ابعد. ولذلك هو أيضاً مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة. ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد، لأن كل ما وجوده هذا الوجود، لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر ـ له أيضاً هذا الوجود بعينه ـ مباينة أصلاً، لأنه إن كانت بينهما مباينة، كان الذي تباينا به شيئاً آخر غير ما اشتركا فيه: فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الآخر جزءاً من قوام وجوديهما به. فيكون وجود كل واحد منهما منقسماً بالقول. فيكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً، بل يكون هناك موجود أقدم منه به قوامه. وذلك محال فيه، إذ هو أول. وما لا تباين بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة: لا اثنين ولا أكثر.

وأيضاً إن أمكن أن يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه، أمكن أن يكون وجود خارجاً عن وجوده لم يتوفر عليه وفي مثل رغبته. فإذن وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معاً. فوجوده إذن وجود فيه نقص، لأن

---

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٤٢ ـ ٤٦، بيروت سنة ١٩٦٤.

التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له. فإذن وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً.

ولذلك لا يمكن أن يكون له ضد أصلاً، وذلك أن وجود ضد الشيء هو في مثل مرتبة وجوده، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجود أصلاً لم يتوفر عليه، وإلا كان وجوده وجوداً ناقصاً. وأيضاً فإن كل ما له ضد، فإن كمال وجوده هو بعدم ضده. وذلك أن وجود الشيء الذي له ضد إنما يكون مع وجود ضده بأن يحفظ بأشياء من خارج وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره، فإنه ليس يكون في جوهر أحد الضدين كفاية في أن يحفظ ذاته عن ضده. فإذن يلزم أن يكون للأول سبب ما آخر، به وجوده. فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته، بل يكون هو وحده فرداً. فهو واحد من هذه الجهة.

وأيضاً فإنه غير منقسم في ذاته بالقول، وأعني أنه لا ينقسم إلى أشياء بها تجوهره. وذلك أنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح ذاته يدل على كل جزء من أجزاء القول على جزء مما يتجوهر به. فإنه إذا كان كذلك، كانت الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده، على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسباباً لوجود الشيء المحدود، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود ما يتقوّم بهما. وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً. فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام ـ وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد ـ فهو أيضاً واحد من هذه الجهة الأخرى ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذي به ينحاز مما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود. فلذلك يكون إنحيازه مما سواه بوحدة هي ذاته: فإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود: الوجود الذي يخصه. وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود. فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه.

ولأنه لا مادة له ـ ولا بوجه من الوجوه ـ فإنه بجوهره عقل، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالفعل هو المادة. وهو معقول من جهة ما هو عقل، فإن الذي هو منه عقل هو معقول لذلك الذي هو منه عقل. وليس يحتاج، في أن يكون معقولاً، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو نفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته: عاقلاً، وبأن ذاته تعقله: معقولاً. وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيده من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي تُعقَل هي التي تَعقِل.

وكذلك الحال في أنه عالم: فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يَعْلم ويُعْلم. وليس علمه بذاته غير جوهره، فإنه يعلم، وانه معلوم، وأنه علم ذات واحدة وجوهر واحد.

وكذلك في أنه حكيم: فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم. وبما يعقل من ذاته ويعلمها معلم أفضل الأشياء وبأفضل علم. والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول. فلذلك هو حكيم: لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج عن ذاته، بل في ذاته كفاية في أن يصير حكيماً بأن يعلمها.

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير. وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله إذن فائت لجمال كل ذي جمال. وكذلك زينته وبهاؤه وجماله: له بجوهره وذاته».

وفي «عيون المسائل» يلخص الصفات الإلهية فيقول عن واجب الوجود انه: «لا ماهية له مثل الجسم ـ إذا قلت انه موجود فحد الموجود شيء، وحد الجسم شيء ـ سوى أنه واجب الوجود، وهذا وجوده.

ويلزم من هذا أنه لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد، ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء.

ووجوده بذاته أبدي أزلي، لا يمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة.

ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن لا يكون، ولا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه. ولا يتغير من حال إلى حال.

وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره. وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزؤ، كما تكون الأشياء التي لها عظمة وكمية. وإذن ليس يقال عليه: كم، ولا متى، ولا أين. وليس بجسم. وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصلت ذاته من مكان، مثل المادة والجنس والفصل.

ولا ضد له.

وهو خير محض، وعقل محضّ، ومعقول محض، وعاقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد.

وهو حكيم، وحي، وعالم، وقادر، وفريد. وله غاية الجمال والكمال والبهاء. وله أعظم السرور بذاته. وهو العاشق الأول والمعشوق الأول».

لكن أوسع عرض لصفات الله عند الفارابي هو الذي نجده في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» (ص ٣٧ ـ ٥٤، ط ٣، بيروت، دار المشرق، سنة ١٩٧٣). والغريب أنه يتطابق حرفياً في كثير من المواضع مع ما ورد في كتاب «السياسة المدنية» إلى درجة يترجح معها القول بأن هذا الكتاب الأخير نصوص منتزعة بحروفها من الكتاب الأول.

د ـ كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول: نظرية الفيض

أما كيف توجد الموجودات عن الأول، فالفارابي يفسّره تفسيراً

أفلوطينياً، على أساس فكرة الصدور أي صدور الموجودات عن الأول على جهة الفيض.

يقول الفارابي في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»: «والأول هو الذي عنه وُجد. ومتى وُجد للأول الوجود الذي حوله، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود، الذي بعضه مشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان.

ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو. فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الابن ـ من جهة ما هو ابن ـ غاية لوجود الأبوين، من جهة ما هما أبوان. يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، كما يكّون لنا ذلك عن جل الاشياء التي تكون منا، مثل أنّا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيارت، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما. فالأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجَد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولاً، ـ ولا أيضاً ـ بإعطائه ما سواه الوجود ـ ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك، خارجاً عما هو عليه من الكمال، كما ينال من يجود بماله أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات. فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول، لأنه يسقط أوليته وتقدّمه، ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته. ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره. ووجوده الذي به تَجوهُره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه. ـ وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه. كما أن لنا شيئين فتجوهر بأحدهما وهو النطق، ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة. بل هو ذات

واحدة، وجوهر واحد، به يكون تجوهره، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر.

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا غَرَضٌ يكون فيه، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له، ولا آلة خارجة عن ذاته، مثلما تحتاج النار ـ في أن يكون عنها وعن الماء بخار ـ إلى حرارة تبخر بها الماء، وكما تحتاج الشمس ـ في أن تسخن ما لدينا ـ إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال، فيحصل عنها ـ وبالحال التي استفادتها بالحركة ـ حرارة فيما لدينا، أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق.

وليس وجوده، بما يفيض عنه وجود غيره، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة.

ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً»[1].

فالموجودات تفيض عن الأول لا عن قصد منه يشبه قصودنا، ولا عن طبع بحيث لا تكون له معرفة ورضى بصدورها ـ وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. وإنما علمه هو العلة لوجود الأشياء. وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً. ووَجوده هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه.

وإذا فاضت الموجودات عنه، كانت بترتيب مراتبها، «فحصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود من مرتبته منه. فيبتدي من أكملها

---

(١) الفارابي: «اراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٥٥ ـ ٥٦، ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣. وقد رددنا النص في بعض المواضع إلى أصله الموثق بالمخطوطات، إذ معظم تصحيحات يوسف كرم تحكّمية لا تبررها المخطوطات، ولا داعي إليها.

وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً. ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص، إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تُخُطِّيَ عنه إلى ما دونه تُخُطِّيَ إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً، فتنقطع الموجودات من الوجود»(١).

هـ ـ ترتيب الموجودات المفارقة

ومن وجود الأول يفيض وجود الثاني. وهذا الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة. وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول. «وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه، يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضاً وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول: فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع، وهذا أيضاً لا في مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول: فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه كرة زحل. وبما يعقله من الأول عنه وجود خامس. وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة. فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول: فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ. وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع. وهذا أيضاً وجوده لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول: فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن، وهو أيضاً وجوده لا في مادة. ويعقل ذاته ويعقل الأول: فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة. فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول: فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة. وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر. وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا

(١) الكتاب نفسه ص ٥٧.

في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات. وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً»(١).

والخلاصة أن صدور الموجودات عن الأول يتم في ترتيب تنازلي من ثان إلى حادي عشر. وصدور التالي عن السابق يتم دائماً بأن يعقل الأول، وذلك في جميع المراتب. أما عقل كل واحد منها لذاته فينتج عنه فلك على الترتيب التالي. السماء الأولى، فالكواكب الثابتة، فزحل، فالمشتري، فالمريخ، فالشمس، فالزهرة، فعطارد، فالقمر. وعند فلك القمر تنتهي الموجودات المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وينتهي وجود الأجسام السماوية.

والأساس في هذا الترتيب هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

بيد أن المشكلة هي: هل العقل الأول هو واجب الوجود أو الله - أو هو أول ما صدر عن الله؟

يتجلى بوضوح من كلام الفارابي في هذا النص الذي أوردناه نقلاً عن كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» أن العقل الأول هو الله نفسه، ومن هنا كانت العقول عنده أحد عشر عقلاً. وهذا طبيعي منطقي، لأن الأول أو الله أو واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول، كما قال الفارابي في مواضع عديدة من رسائله(٢). ولهذا لا نجد عبارة «العقول العشرة» عند الفارابي، إلا حين يقصد كلامه على العقول العشرة التالية للعقل الواحد(٣).

وقد أخذ الفارابي فكرة «الفيض» أو «الصدور» عن أفلوطين الذي

---

(١) الكتاب نفسه ص ٦١ - ٦٢.

(٢) أنظر مثلاً «كتاب السياسة المدنية» ص ٤٥ س ٥ - س ٩.

(٣) أنظر مثلاً «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٦٨ س ٣، س ١٢، ص ٧١ س ٤، س ٩.

تحدث عن الفيض أو الصدور أو على حد تعبير المترجم العربي لهذا الموضع من تساعات أفلوطين («التساعات، التاسع الخامس: ١ : ٦) وقد نشرنا هذه الترجمة العربية في كتابنا «أفلوطين عند العرب».(ص ١٨٤ ـ ١٨٥، ط ١، القاهرة سنة ١٩٥٥).

أما نظام العقول المفارقة الأحد عشر فلم نعثر له على سابقة في الفلسفة اليونانية حتى الآن. وأفلوطين إنما يتكلم عن ثلاثة مبادىء هي: الواحد، العقل (نوس) والنفس الكلية. ولهذا السبب نستطيع أن نقرر ـ إلى أن يأتي دليل مضاد ـ أن هذا النظام من وضع الفارابي نفسه. ولم يسبقه إليه أحد.

و ـ ترتيب الموجودات تحت فلك القمر

وما تحت فلك القمر هو عالم الكون والفساد. وكل موجود فيه قوامه من شيئين: المادة، والصورة. ولا قوام للصورة بدون المادة لكن وجود المادة هو لأجل الصورة، فلن تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة.

وتترتب الموجودات التي تحت فلك القمر (أي على الأرض) بحسب الأحسن فالأفضل منه، إلى أن ننتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. «فأخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقسات (= العناصر)، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق (= الإنسان)، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»[١].

كيف توجد هذه الموجودات؟

عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية تصدر المادة الأولى المشتركة لكل الموجودات الكائنة تحت فلك القمر. وعن اختلاف جواهر هذه الأجسام السماوية تنشأ وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٦٦.

نسبها وإضافاتها تحدث الصور المتضادة، وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعاندة يحدث أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، وعن أصناف تلك الامتزاجات المختلفة ـ تحدث أنواع كثيرة من الأجسام.

«فيحدث أولاً الاسطقسات، ثم ما جانسها وقارنها من الأجسام: مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضاً مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في الاسطقسات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أولها، بغير محرك من خارج، وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض. ثم تفعل فيها الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، فيحدث من اجتماع الأفعال ـ من هذه الجهات ـ أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة، ومقادير كثيرة: مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد. فيلزم عنها وجود سائر الأجسام.

فتختلط أولاً الاسطقسات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة. ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بعضها في بعض،وقوى تقبل بها فعل غيرها فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج. ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الاسطقسات، وتفعل هي في الاسطقسات أيضاً، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخر كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله، إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقسات، فيقف الاختلاط.

فبعض الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. فالمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقسات وأقل تركيباً. ويكون بعدها عن الاسطقسات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً، وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير[١].

والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها بأن ترفد البعض، وتضاد البعض، مما تحدث عنه امتزاجات واختلاطات أخرى كثيرة. وتلك هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

والموجودات التي دون الأجسام السماوية في نهاية النقص في الوجود، لأنها «لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها: بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط. ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجوهر به الصورة»[٢]. وهي قد بلغت «من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض، وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها، إلا بمحّرك من خارج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعّال: فإن هذين جميعاً يكملان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي. والجسم السماوي فإن جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى. ثم من بعد ذلك يعطي المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور، كائنة ما كانت. والعقل الفعّال معد بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطأه الجسم السماوي وأعطاه. فأي شيء منه قبل ـ بوجه ما ـ التخلص من المادة ومفارقتها، رام تخليصه مر

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٧٧ ـ ٧٨.
(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٥٤.

المادة ومن العدم فيصير في أقرب مرتبة إليه، وذلك أن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقل - الذي كان عقلاً بالقوة - عقلاً بالفعل - وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الإنسان: فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن الإنسان أن يبلغه من الكمال. فعن هذين يكمل وجود الأشياء التي بقيت متأخرة واحتيج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجوه التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وبالوجوه التي شأنها أن يدوم وجودها بها»[1].

والموجودات الممكنة هي أنقص وجوداً، وهي مختلطة من وجود ولا وجود، لأنه وسط بين ما لا يمكن أن يوجد، وما لا يمكن ألا يوجد. ولهذا يخالطها العدم، إذ العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد.

ز - علم النفس

١ - قوى النفس

يميّز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق وأنفس الحيوان غير الناطق.

أما نفس الحيوان الناطق فتشتمل على أربع قوى: القوة الناطقة، القوة النزوعية، القوة المتخيلة، القوة الحسّاسة. فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يُروِّي فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه: النافع والضار، والملذ والمؤذي. والناطقة منها نظرية، ومنها عملية. والعملية منها مهنية، ومنها مروّية. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن. والمرّوية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا

---

(١) الكتاب نفسه ص ٥٤ - ٥٥.

يعمل. ـ والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء، أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه. وبها يكون البغضة والمحبة، والصداقة والعداوة، والخوف والأمن، والغضب والرضا، والقسوة والرحمة ـ وسائر عوارض النفس. ـ والمخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها من الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح، من الأفعال والأخلاق. ـ والحساسة بَيّنٌ أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك الملذ والمؤذي، ولا تميّز الضار والنافع، ولا الجميل والقبيح.

وأما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية، دون الناطقة. والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق. وبعضه يوجد له القوة الحساسة والقوة النزوعية فقط. وأما أنفس الأجسام السماوية فهي مباينة لهذه الأنفس في النوع، مفردة عنها في جواهرها، وبها تتجوهر الأجسام السماوية، وعنها تتحرك دوراً. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائماً من قِبَل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، وإنما تعقل ما تعقله دائماً. وأما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل، وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل. وليس في الأجسام السماوية من الأنفس: لا الحساسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك ـ بعض المجانسة ـ للنفس الناطقة. والتي تعقلها الأنفس السماوية وهي المعقولات بجواهرها، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة. وكل نفس منها تعقل الأول، وتعقل ذاتها، وتعقل من الثواني ذلك الذي أعطاها جوهرها. أما جلّ المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد، فليست تعقلها

الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته ـ بوجه ما ـ هي الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده. والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول»[1].

ولكننا نجد في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» تقسيماً خماسياً لقوى النفس، وهي:

١ ـ القوة الغاذية، وهي التي بها يتغذى الإنسان.
٢ ـ القوى الحاسّة.
٣ ـ القوة المتخيلة.
٤ ـ القوة الناطقة.
٥ ـ القوة النزوعية.

وهذا التقسيم الخماسي هو الذي نجده عند أرسطو في كتاب «النفس» (صفحة ٤٣٢ أ ٢٩ ـ ٤٣٢ ب ٤؛ ٤١٣ ب ١٣) حيث يقول أن النفس تتميز بقوى: التغذية الذاتية، الإحساس، التفكير (= النطق)، والحركة (أو النزوع) (ص ٤١٣ب ١٣)، ويقسمها إلى أجزاء هي: (١) الغاذية، وهي تنتسب إلى النبات وإلى كل أنواع الحيوان، (٢) الحسّاسة، ولا يمكن تصنيفها بسهولة إلى نطقية أو غير نطقية، (٣) المتخيلة، وهي في وجودها مختلفة عن سائرها، (٤) النزوعية (ص ٤٣٢ أ ٢٩ ـ ٤٣٢ب ٤).

وقد أحسن الفارابي حين سماها «بالقوى»، لا «بالنفوس» كما سيفعل ابن سينا.

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢ ـ ٣٤. بيروت، سنة ١٩٦٤. ـ ونجد هذا التقسيم الخماسي أيضاً في كتاب الفارابي: «فصول منتزعة»، ص ٢٧، بيروت سنة ١٩٧١.

٢ ـ العقل

ويهمنا من هذه القوى القوة الناطقة، أي العقل. وقد كرّس له الفارابي رسالة خاصة ستحظى بعناية بالغة عند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية[١].

يبدأ الفارابي بحثه هذا ببيان معاني العقل. يقول: «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة:

الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان انه عاقل.

الثاني: العقل الذي يردّده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون: هذا مما يوجبه العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان».
الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق».
الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب «النفس».
السادس: العقل الذي يذكره في كتاب «ما بعد الطبيعة».

١ ـ أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان انه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل... ويعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروّية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يجتنب من شر.

٢ ـ وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فإنما يعنون به المشهور في بادي الرأي[٢] عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه: العقل.

(١) نشر الترجمة اللاتينية اتيّن جيلسون في مجلة Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du moyen age, année 1929, pp. 122 et SQQ. مع مقدمة ممتازة

(٢) بادي الرأي = common sense, bon sens

٣ ـ وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان»[١] فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا بفكر ولا بتأمل أصلاً، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقدمات هي مبادىء العلوم النظرية.

٤ ـ وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصِّل اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب. . .

٥ ـ أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «النفس» فإنه جعله على أربعة أنحاء. عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال».

فالعقل عند عامة الناس هو الروّية، وعند المتكلمين: هو بادي الرأي أو الادراك العام، وعند أرسطو في كتاب «البرهان» هو: الإدراك الطبيعي للمبادىء الأولية الضرورية، وعنده في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة السادسة) هو: الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من تمييز الخير والشر، وعند أرسطو في كتاب «النفس» (المقالة الثالثة) يشتمل على أربعة أنواع: العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعال.

والعقل بالمعنى الرباعي الأخير هو المهم في نظرية العقل عند الفارابي، لنفصّل القول فيه:

العقل الإنساني «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات:

---

(١) راجع كتاب «التحليلات الثانية لأرسطو» (= البرهان) المقالة الثانية، الفصل ١٩.

فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة»[1]. وهذا العقل الهيولاني يصير إلى عقل بالفعل إذا حصلت فيه المعقولات، ويحتاج ذلك إلى شيء ينقله من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء ذات ما جوهرها عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة. وهذا العقل الفاعل «يعطي العقل الهيولاني» الذي هو بالقوة عقل، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر: فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يُبْصِر: فيه بصر بالقوة، والألوان من قبل أن تُبْصِر مُبْصَرَة مرئية بالقوة، وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصراً بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاد به، وتعطي الألوان ضوءاً تضاد به، فيصير البصر ـ بالضوء الذي استفاده من الشمس ـ مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل، وتصير الألوان ـ بذلك الضوء ـ مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما، يرسمه فيه. فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن المبصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به (= بالبصر) بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهيولاني: فإنه بذلك الشيء ـ الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر ـ يعقل الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المفارقة ـ التي ذكرت، من دون السبب الأول ـ المرتبة العاشرة

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٠١. بيروت سنة ١٩٧٣.

ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل»[١].

وإذن فالعقل الذي بالقوة هو العقل الهيولاني، وهو العقل المنفعل. ويصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، ويتم ذلك بواسطة العقل الفعّال. والعقل بالفعل متى عقل المعقولات بواسطة العقل الفعال صار عقلاً مستفاداً. «فالعقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة»[٢].

وهكذا نجد ترتيباً في العقول يتصاعد من أدناها وهو العقل بالقوة، وفوقه يوجد العقل بالفعل، وفوقه العقل المستفاد، وفوقه العقل الفعّال.

٣ ـ العقل الفعّال.

ولا يتضح بجلاء من كلام الفارابي في كل رسائله مكانة هذا العقل الفعّال: فهو أحياناً يتحدث عنه كما لو كان مجرد جزء ـ هو الأعلى ـ من أجزاء العقل، أو لحظة من لحظاته، ويندرج ضمن النطاق الإنساني، وفي أحيان أخرى كثيرة يندفع في تمجيده بحيث يجعله في مرتبة أعلى من الإنسان وأقل من مرتبة العقول السماوية.

فهو يقول في موضع: «العقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو: السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعّال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً. والعقل الفعّال

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٧٩، بيروت سنة ١٩٦٤.

ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز أيضاً ما تخلصّ من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. **والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال انه الروح الأمين وروح القدس**، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء»[١].

وفي موضع آخر يقرنه بالعقول الثواني العشرة، فيقول: «ثم من بعد الأول يوجد الثواني والعقل الفعّال» (الكتاب نفسه ص ٥٢ س ٥).

كذلك نجده في «آراء أهل المدينة الفاضلة» يصفه بأنه «مفارق» (ص ١٠٣ س ٥، بيروت سنة ١٩٧٣).

ويؤكد هذا على نحو أكثر تفصيلاً في رسالة «في معاني العقل» فيقول: «وأما العقل الفعّال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلاً. وهو - بنوع ما - عقل بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة، ما دامت في الظلمة... وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل، بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل»[٢].

وإشارة الفارابي هنا إلى أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» تحتاج إلى مزيد تدقيق، ليس ها هنا موضعه، نحيل القارىء إلى ما كتبناه في

---

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢.

(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢.

هذا الموضوع في تصدير تحقيقنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «في النفس» لأرسطو[١].

ح ـ السياسة

علم السياسة

كان الفارابي أشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة، رغم أنه لم يشارك فيها عملياً أدنى مشاركة.

وهو يسمى السياسة بـ «العلم المدني» وهو الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية المأخوذة من كلمة أي ساكن المدينة، مدني، وهي بدورها من كلمة (= مدينة). وكلمة تعني في اليونانية: (١) صفة وحقوق المواطن في المدينة، (٢) حياة المواطن في المدينة، (٣) مجموع المواطنين في المدينة، (٤) دستور الدولة، شكل الحكومة، النظام السياسي بوجه عام.

وقد عرّف علم السياسة أو العلم المدني بأنه العلم الذي «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه. ويميّز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. ويبيّن أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي الحياة الأخرية، ـ والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويميّز الأفعال والسنن، ويبيّن أن التي تنال بها ما هو في الحقيقة سعادة

(١) أرسطوطاليس: «في النفس». . . حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤.

هي الخيرات والجميلة[١] والفضائل، وأن ما سواها هي الشرور والقبائح والنقائص، وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب. ويستعمل استعمالاً مشتركاً. ويبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم، ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول، وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة تكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكّن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك، أو ما شاء الإنسان أن يسمّيها.

والسياسة هي فعل هذه المهنة. وأن الرياسة ضربان:

١ ـ رياسة تمكن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة.

٢ ـ رياسة تمكن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات، من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية.

وتنقسم هذه الرياسة أقساماً كبيرة، ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة: فإن كانت تلتمس اليسار سميت رياسة الخسة، وإن كانت الكرامة، سميت رياسة الكرامة، وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك.

وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين: إحداهما القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان بطول تزاوله الأعمال المدنية، وبمزاولة الأفعال في الأخلاق والأشخاص في المدن ـ التجريبية[١]، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه

(١) أي والأمور الجميلة.

(١) وصف «للأفعال».

الطب: فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوتين: احداهما القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب، والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن بدن في حال حال ـ كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارض عارض وحال حال في وقت وقت بهذه القوة وهذه التجربة.

والفلسفة المدنية تعطي ـ فيما تفحص عنه من الأفعال والسنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه ـ القوانين الكلية، وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت ووقت، كيف، وبأي شيء، وبكم شيء تقدر، ثم تتركها غير مقدّرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل، وسبيلها أن تنضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والعوارض، التي بحسبها يكون التقدير، غير محدودة ولا يحاط بها.

وهذا العلم جزءان:

١ ـ جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، ويميّز الفاضل منها من غير الفاضل.

٢ ـ وجزء يشمل، على وجه الترتيب، الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة، ويرتب في أهل المدن الأفعال[1] التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم. ـ ثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي، وما كل واحدة منها، ويحصي الأفعال التي يفعلها كل واحد منها، وأي سنن وملكات يلتمس كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم التي تكون تحت رياستها، وهذه في كتاب

(١) في المطبوع: «والأفعال» ـ وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم.

«بـوليطيقي» وهـو كتاب السيـاسة لأرسـطوطاليس، وهـو أيضـاً في كتـاب «السياسة» لأفلاطون وفي كتب لأفلاطون غيره[٢]. ويبيّن أن تلك الأفعـال والسير والملكات هي كلها كالأمراض للمدن الفاضلة.

أما الأفعال التي تخص المهن الملكيـة منها وسيـرتها: فـأمراض المهنـة الملكيـة الفاضلة. وأمـا السير والملكـات التي تخص مدنها فهي كـالأمراض للمدن الفاضلة[٣].

ثم يحصي كم الأسباب والجهات التي من قبلهـا لا يؤمن أن تستحيل الرياسـات الفاضلة وسنن المـدن الفاضلة إلى السنن والملكـات الجاهليـة. ويحصي معها أصناف الأفعال التي بها تضبط المدن والرياسات الفاضلة لئلا تفسـد وتستحيل إلى غـير الفاضلة. ويحصي أيضـاً وجوه التـدابـير والحيـل والأشياء التي سبيلها أن تستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية، حتى ترد إلى ما كانت عليه.

ثم يبـين بكم شيء تلتئم المهنـة الملكيـة الفـاضلة، وأن منهـا العلوم النظرية والعملية، وأن تنضاف إليهـا القوة الحـاصلة عن التجربـة الكائنـة بـطول مزاولـة الأفعال في المـدن والأمم، وهي القدرة عـلى جودة استنبـاط الشرائط التي تقدّر بها الأفعال والسير والملكات، بحسب جمع جمع أو مدينة مدينة، أو أمة أمة، وبحسب حال حال، وعارض عارض.

ويبـينّ أن المدينـة الفاضلة إنمـا تدوم فـاضلة ولا تستحيل متى كـان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحـدة بأعيـانها، حتى يكون الثـاني الذي يخلف المتقدم، على الأحوال والشرائط التي كان عليهـا المتقدم، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال. ويعرف كيف ينبغي أن يعمـل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع.

(٢) في المطبوع: و «غيره» ـ وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم.

(٣ . . .) يبدو أن في النص المطبوع هنا تحريف وتكرار ونقل موضع إلى آخر.

ويبيّن أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تنفقد في أولاد الملوك وفي غيرهم، حتى يؤهل بها من توجد فيه للملك بعد الذي هو اليوم ملك. ويبيّن كيف ينبغي أن ينشأ من وجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية، وبماذا ينبغي أن يؤدب حتى تحصل له المهنة الملكية ويصير ملكاً تاماً.

ويبيّن ـ مع ذلك ـ أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكونوا ملوكاً أصلاً، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم إلى الفلسفة: لا النظرية، ولا العملية. بل يمكن كل واحد منهم أن يصير إلى غرضه في المدينة والأمة التي تحت رياسته، بالقوة التجريبية التي تحصل له بمزاولة جنس الأفعال التي ينال بها مقصوده، ويصل إلى غرضه من الخيرات، متى اتفقت له قوة قريحية جبلية جيدة لاستنباط ما يحتاج إليه في الأفعال التي ينال بها الخير الذي هو مقصوده: من لذة أو كرامة أو غير ذلك، ويضاف إلى ذلك جودة الائتساء بمن تقدم من الملوك الذين كان مقصدهم مقصده»(١).

ومن هذا النص الطويل نتبين ما يلي:

١ ـ أن الفارابي يخلط بين الأخلاق والسياسة، ولا يميّز البحث في أحد العلمين عن البحث في العلم الآخر، ولا موضوعات كلا العلمين، ولا الغاية منها.

وهذه النظرة هي نفس نظرة أفلاطون وأرسطو، إذ يرى كلاهما أن غاية السياسة المدنية هي السعي إلى توفير الكمال الأخلاقي لأبناء المدينة بمعونة القوانين والتربية، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين الفضائل الأخلاقية في نفوس المواطنين. ذلك أن الغاية من المدينة (= الدولة) هي السعادة، تماماً مثلما هي غاية الفرد.

٢ ـ أنه يجعل موضوع علم السياسة (العلم المدني) هو نفسه ذلك

(١) الفارابي: «إحصاء العلوم» ص ١٠٢ ـ ١٠٧، ط ٢، القاهرة سنة ١٩٤٩. وقد صححنا ما رأينا وجوب تصحيحه في نص هذه النشرة.

الذي وضعه أرسطو. فإن أرسطو في المقالة الرابعة (الفصل الأول ص ١٢٨٨ ب ٢١ ـ ١٢٨٩ أ ٢٥) يقرر أن علم السياسة يجب عليه أن يدرس: أ ـ المدينة المثلى، ب ـ المدن التي يمكن أن تكون أفضل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة، ج ـ والمدن الجاهلة أي الشريرة بطبعها.

٢ ـ الحاجة إلى الاجتماع الإنساني

وما يدعو الناس إلى الاجتماع في مجتمع هو احتياجهم بعضهم إلى بعض. وذلك أن «كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ـ إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال ـ الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ـ إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقدم كل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.

فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى. فالعظمى: اجتماعات الجماعات كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل. وأصغرها: المنزل. والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة، إلا أن القرية للمدينة مع أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها. والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة»[1].

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١١٧ ـ ١١٨.

والفارابي يأخذ بما أخذ به اليونانيون عامة وأكده أرسطو («السياسة» ص ١٢٧٢ أس ٥) من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات، رغم أن هذا ان انطبق على بلاد اليونان فإنه لم يكن ينطبق على العالم الإسلامي الذي كان يعيش فيه ولا على الشرق بعامة، حيث لم توجد الدولة ـ المدينة، بل الدولة ـ الأمة، أو الدولة ـ الملة. يقول الفارابي ان «الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل» (الكتاب نفسه ص ١١٨).

ولكنه مع ذلك يتجاوز نطاق المدينة فيتحدث عن الأمة ويقول: «والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة». ثم يتجاوز الأمة الواحدة إلى الجماعة الإنسانية العالمية كلها فيقول مباشرة: «وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة» (الكتاب نفسه ص ١١٨).

وهكذا تجاوز الفارابي نظرة أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية، بل تجاوز النظرة القومية المحدودة بالأمة، واستشرف ببصره إلى الإنسانية كلها بوصفه مجتمعاً واحداً تتعاون أممه على بلوغ السعادة.

والفارابي في هذه النظرة إلى العالمية والدولة ـ العالم ربما يكون قد تأثر بآراءالرواقيين، ونحن نعلم أن الفلسفة الرواقية تنظر إلى الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل، وما الاعتقاد الرواقي في العالم ـ الدولة أو الدولة ـ العالم إلا المظهر السياسي لهذه النظرة الفلسفية في الكون. وعند الرواقية «أن الكون بأسره جوهر واحد، طبيعة واحدة». والكون كله مجتمع

كـوني واحـد ودولـة واحـدة. ويقـول فلوطـرخس عن زينـون الـرواقي (٣٣٥ ـ ٢٦٣ق.م) أن زينون كان يقرر أنه «ينبغي علينا ألا نعيش في مدن وأقاليم (أو أمم)، تتميز بعضها عن بعض بقواعد خاصة للعدالة، بل يجب أن نعتبر كل الناس أبناء أمة واحدة وأبناء مدينـة واحدة، ويجب أن تكـو هناك حياة واحدة ونظام واحـد كأنهم جميعاً قطيع واحد يـرعى في مرعى مشترك. وقد عمل زينون وخلفـاؤه الرواقيـون على تحـطيم فكرة «المـدينة» وصاروا دعاة لفكرة أن العالم يجب أن يكون دولة واحدة.

ولكن من المؤسف أن الفارابي لم يتوسّع في فكرة الدولة ـ العالم هذه ولم يشر إليهـا إلا في زين السطرين اللذين أوردنـاهما عن «آراء أهـل المـدينـة الفاضلة».

٣ ـ المدينة الفاضلة

ويتحـدث الفارابي عن المـدينةلا الفـاضلة، لا عن المدينـة المثـلى أو اليوتوبيا Utopia.

وعنده أن «المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البـدن أعضـاؤه مختلفة متفـاضلة الفطرة والقـوى، وفيها عضـو واحد رئيس وهـو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بهـا فعله، إبتغاء لمـا هو بـالطبـع غرض ذلـك العضو الرئيسي، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ـ وهذه في الرتبة الثانية ـ، وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن ينتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترئس أصلاً. وكذلك المدينة: أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات. وفيها إنسان هو رئيس، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعـل بها فعـلاً يقتضي به مـا هو

مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في المرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة، إلى أن تنتهي إلى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين.

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها «هي» قوى طبيعية. وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح لها إنسان بشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية»[١].

وتشبيه المدينة بالبدن نجد نظيراً له عند أرسطو، حين يشبه أجزاء المدينة بأجزاء الحيوان[١]، بيد أن الفارابي توسع في المقارنة والتشبيه أكثر مما فعل أرسطو.

٤ ـ رئيس المدينة (رئيس الدولة)

ورئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله أفضل ما يشاركه فيه غيره من أعضاء المدينة، شأنه شأن العضو الرئيسي في البدن ـ وهو القلب ـ إذ هو بالطبع أكمل الأعضاء وأتمّها.

ورئيس المدينة هو «السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها، وإن اختل

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١١٨ ـ ١١٩، بيروت سنة ١٩٧٣.
(١) ارسطو: «السياسة» ص ١٢٩٠ب ـ ٢٥ ـ ٣٩.

منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه إختلاله»[٢].

كذلك يقول الفارابي عن رئيس المدينة إن نسبته إلى سائر أجزاء المدينة كنسبة السبب الأول (= الله) إلى سائر الموجودات. ولهذا ينبغي على أجزاء المدينة الفاضلة أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول.

ويمضي إلى بيان صفات رئيس المدينة الفاضلة فيقول ان «رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون شيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني: بالهيئة والملكة الإرادية»[٣]. يعني أنه ينبغي أن يتوافر فيه شرطان: أن يكون لديه استعداد فطري للرياسة، وأن تتكون لديه الملكة الإرادية لتولي أعمال الرياسة.

ويرى الفارابي أن رئيس المدينة الفاضلة «ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلاً، بل تكون صناعته صناعة: نحو غرضها تؤم الصناعات كلها، وإياها يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة. ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل»[١]. وهنا يخرج الفارابي عن وصف الرئيس الإنسان، إلى وصف الرئيس الذي هو فوق الإنسان، أو يكون إنساناً يوصى إليه بتوسط العقل الفعّال، «ويكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآتي من الجزئيات... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس»[٢].

---

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٠.

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٢.

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٣.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

وبهذه الصفات يصف الفارابي رئيساً مثالياً للمدينة الفاضلة، بل للأمة الفاضلة، بل «للمعمورة من الأرض كلها»(٣).

خصال رئيس المدينة الفاضلة

وهذه حال لا تكون «إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها:

أحدها: أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها، ومتى هم عضو(٤) من أعضائه بعمل يكون له أتى عليه بسهولة(٤).

٢ ـ ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه على ما يقصده الفاعل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

٣ ـ ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة: لا يكاد ينساه.

٤ ـ ثم أن يكون جيد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

٥ ـ ثم أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

٦ ـ ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعلم، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه.

٧ ـ ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

٨ ـ ثم أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

---

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٧.

(٤) . . . هكذا ينبغي تصحيح النص الوارد في المخطوطات.

٩ ـ ثم أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

١٠ ـ ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده.

١١ ـ ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح.

١٢ ـ ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس»[١].

ويكرر الفارابي ذكر هذه الخصال في كتابه «تحصيل السعادة»[٢]، ويذكر أن هذه هي الشروط التي ذكرها أفلاطون في كتاب «السياسة». والواقع أن الفارابي ينقل ها هنا عن كتاب «السياسة» لأفلاطون (م ص ٦ ٤٨٤ أ ـ ٤٨٧ أ)، حين يتحدث سقراط عن الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وما ينبغي أن يتوافر فيه من صفات، وهي في نظر سقراط ـ أفلاطون:

١ ـ أن يكون حريصاً على تذوق كل العلوم ومهتماً بالدراسة، وشديد الاستطلاع،

٢ ـ أن يتعلق في كل شيء بالجوهر والماهية،

٣ ـ أن يكون محباً للصدق، ولا يقرّ أبداً بالكذب،

٤ ـ أن يكون معتدل المزاج، غير شره مطلقاً، وغير متعطش للثروات،

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

(٢) الفارابي: «تحصيل السعادة» ص ٤٤ ـ ٤٥، حيدر أباد، سنة ١٣٤٥هـ.

٥ ـ أن لا يطلب إلا لذة النفس وحدها ـ مطرحاً لذات البدن،
٦ ـ أن يكون كبير النفس، مترفعاً عن الصغائر،
٧ ـ أن يكون شجاعاً لا يخاف الموت،
٨ ـ أن يكون جيد الحفظ لما يتعلمه، ذا ذاكرة قوية.
٩ ـ أن يسهل عليه فهم ما يتعلمه،
١٠ ـ أن يكون طبعه ذا ذوق وأناقة واتزان،
١١ ـ أن يكون محباً للعدالة،
١٢ ـ أن يكون ذا فطنة، أي حكمة عملية.

وواضح تماماً من بيان صفات الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون كما عرضها في كتاب «السياسة» أن الفارابي في كتابيه «تحصيل السعادة» و «آراء أهل المدينة الفاضلة» إنما نقل ما ذكره أفلاطون دون أن يضيف إليه شيئاً ذا بال، كما اعترف هو نفسه في كتاب «تحصيل السعادة».

ويعترف الفارابي بأن من العسر اجتماع هذه الخصال الثنتي عشرة في إنسان واحد، وإنما توجد في «الواحدبعد الواحد، والأقل من الناس» («آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٩ س ٤). ولهذا يرى أن يكتفى ـ في الرئيس الذي من المرتبة الثانية ـ بالشرائط التالية الست:

«أحدها: أن يكون حكيماً.

والثاني: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبّرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

والثالث: أن تكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

والرابع: أن يكون له جودة روّية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحرياً فيما يستنبطه من ذلك صلاح المدينة.

والخامس: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

والسادس: أن يكون له جودة تأتٍّ ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن تكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة»[١].

الصفة الأولى أهم هذه الصفات، حتى انه «إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة». فإذا تفرقت هذه (أي: الشرائط) في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، و (الشرط) الثاني في واحد، و (الشرط) الثالث في واحد، و (الشرط) الرابع في واحد، و (الشرط) الخامس في واحد و (الشرط) السادس في واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»[١].

إذن الحكمة هي الشرط الذي لا غنى عنه لوجود رئيس في المدينة الفاضلة. وهذا أيضاً متأثر بما ذهب إليه أفلاطون في كتاب «السياسة». ويتأيد هذا من ناحية أخرى بما قاله الفارابي في تلخيصه لمحاورة «السياسة» فقال ان أفلاطون يرى أن المدينة الفاضلة «يلزم من فيها - إن كان مزمعاً أن يوجد فيها جميع ما تنال به السعادة - أن تكون المهنة الملكية التي فيها هي الفلسفة على الإطلاق، وأن الفلاسفة يكونون أعظم أجزائها، ثم يليهم سائر أهل المراتب»[٢].

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٩ - ١٣٠.

(١) الكتاب نفسه ص ١٣٠.

(٢) الفارابي: «فلسفة افلاطون وأجزاؤها» في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص ٢٣. طهران، سنة ١٩٧٤

مضادات المدينة الفاضلة

ويضاد المدينة الفاضلة:

١ ـ المدينة الجاهلة (أو الجاهلية).
٢ ـ المدينة الفاسقة.
٣ ـ المدينة المتبّدلة.
٤ ـ المدينة الضالّة.

١ ـ أما المدينة الجاهلة فهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم. وإن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها. وإنما عرفوا من الخيرات بعض ما يظن في الظاهر أنها خيرات مثل سلامة الأبدان والثراء والاستمتاع باللذات، وأن يكون المرء مُخلىّ وهواه، وأن يكون مكرماً معظماً. فتلك هي السعادة في نظر أبناء هذه المدينة، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي آفات الأبدان والفقر وعدم التمتع باللذات، وأن لا يكون مخلى وهواه وأن لا يكون مكرماً.

وهذه المدينة الجاهلة على أنواع منها:

«أ ـ المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب ـ والمدينة البدّالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

جـ ـ ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة: من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة: اللذة من المحسوس والتخيّل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه، ومن كل نحو.

د ـ ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا

مكرّمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، اما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

هـ ـ ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

و ـ والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً»[١].

وفي هذا النص صعوبتان لغويتان هما:

١ ـ «المدينة البدّالة» ـ ماذا يقصد بها؟ لقد وردت في طبعتي كتاب «السياسة المدنية»[٢] بصورة: النذالة (بالذال وقبلها نون) وهو تحريف صارخ إذ وصفها بعد ذلك لا يسمح بذلك. ولعل الصواب أن تكون: مدينة البدّالة، أي مدينة التجار، ويؤيد ذلك وصفها بأن هدف أهلها هو التعاون «على نيل الثروة واليسار والاستكثار من إقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشحّ عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان، وذلك إما من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجدرهم إحتيالاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار، وفيما يحفظه عليهم دائماً. واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ينال الضروري وهي: الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغيرّ ذلك»[٣].

---

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) ص ٨٨ س ١٤، بيروت سنة ١٩٦٣.

(٣) الفارابي: «كتاب السياسة المدنية» ص ٨٨ ـ ٨٩. بيروت. سنة ١٩٦٤.

وربما كان هذا الوصف أقرب ما يكون انطباقاً على ما يسمى «حكومة الأغنياء».

٢ ـ والصعوبة الثانية في عبارة: «المدينة الجماعية». ولكن الوصف الوارد في «السياسة المدنية» (ص ٩٩) يوضح المعنى المقصود منها، إذ ورد فيه: «فأما المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا، لا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة. فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها ـ الخسيس منها والشريف ـ وتكون الرئاسات بأي شيء إتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء مسلّطين على أولئك الذين يقال فيهم انهم رؤساؤهم، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين. وإذا استقصي أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس»[1].

وربما كان هذا الوصف أقرب إلى تصوير النظام الديمقراطي لأنه يؤكد الحرية والمساواة وكون الرؤساء على هوى المرؤوسين، وهذه خصائص النظام الديمقراطي، وسائر الصفات هي صفات الديمقراطية كما شاهدها أفلاطون في أثينا في القرن الخامس والنصف الأول من القرن الرابع. فقد كانت هذه الديمقراطية كما قال عنها ثوكوديدس (الكتاب الثاني ٢ : ٦٥) «تقوم على إسلام إدارة شؤون المدينة إلى أهواء الدهماء». ويقول أفلاطون في كتاب «السياسة» (ص ٥٥٧ وما يليها) إن الديمقراطية تنشأ حين يكسب الفقراء

(١) الكتاب نفسه ص ٩٩.

ويقتلون أو ينفون خصومهم، ويعطون باقي الناس حقوقاً متساوية وفرصاً متكافئة لتولي المناصب، ويكون اليقين فيها عادة بالقرعة. «وفي الديمقراطية «حرية في القول كبيرة موفورة، وكل فرد له الحرية في أن يفعل ما يشاء. . . ويرتب حياته كما يحلو له. . . وتختلف الأخلاق إلى أقصى درجة. . . وتنوع الأخلاق، مثل تنوع الألوان في ثوب مزركش، يجعلها تبدو جذابة. . . وهي تحتوي على كل نمط ممكن، بسبب ما تهيئه من حريات. . . وليس في الديمقراطية ارغام على ممارسة السلطة إذا كنت قادراً عليها، أو على الخضوع للسلطة إذا كنت لا تريد الخضوع لها، وتستطيع أن تمتنع من المشاركة في الحرب، إذا نشبت الحرب، كما أن في استطاعتك أن تثير حرباً خاصة في وقت السلام إذا كنت لا تحب السلام، وإذا وجد قانون يمنعك من تولي منصب سياسي أو قضائي، ففي وسعك مع ذلك أن تتولى أيهما شئت ان مرّ بك».

وواضح كل الوضوح أن ها هنا تشابهاً تاماً بين المدينة الجماعية، والديمقراطية كما وصفها أفلاطون. ولهذا يجب أن نقرأ: الجماعية (بفتح الجيم)[1]، نسبة إلى الجماعة (الشعب، الجماعة).

ونتابع ذكر باقي مضادات المدينة الفاضلة:

٢ ـ المدينة الفاسقة وتتفق في الآراء على الآراء الفاضلة، أما في الأفعال فتسلك سلوك أهل المدينة الجاهلة.

٣ ـ المدينة المتبدّلة: وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها على غير تلك»[2].

---

(١) من العار أن يقرأها ي. كرم وكذلك ف. نجار ناشر «السياسة المدنية» بكسر الجيم على أنها نسبة إلى الدفاع الجنسي!

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٣.

٤ ـ المدينة الضالة: هي التي نصبت لها مبادىء غير حقيقية، ونصبت لها سعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لها سعادة أخرى غيرها، ورسمت لها أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة[1]. «ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور».

وملوك المدن المضادة للمدينة الفاضلة مضادون لملوك هذه الأخيرة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة.

و«كل رئاسة جاهلية إما أن يكون القصد منها التمكن من الضروري، وإما اليسار، واما التمتع باللذات، وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما الغلبة، وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تشرى شراء بالمال ـ وخاصة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية: فإنه ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد، فمتى سلّمت الرئاسة فيها إلى أحد فإما أن يكون أهلها متطوّلين بذلك عليه، وإما أن يكونوا قد أخذوا منه أموالاً أو عوضاً آخر»[3].

ويفصل الفارابي هذه الأنواع تفصيلاً أوسع وأوضح في كتاب «السياسة المدنية» فليرجع إليه القارىء لمزيد من التفصيل. على أنه في هذا الباب كله لا يكاد يخرج عما أورده أفلاطون في المقالة الثامنة من «السياسة» (ص ٥٤٣ ـ ٥٩٢).

---

(١) راجع الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠٤ بيروت سنة ١٩٦٤.

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٣، بيروت سنة ١٩٧٣.

(٣) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠١.

خاتمة

بفضل الفارابي توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي، واتخذت طابعها الذي سيكون لها بعد ذلك حتى ابن رشد، وهو المزج بين الأفلاطونية والأفلوطينية من ناحية، والفلسفة الأرسطية المشائية من ناحية أخرى، في نظرة في العالم على حظ كبير من الأصالة في التركيب.

وإذا كان الفارابي لم يخلف تلامذة مباشرين، لأنه عاش وحيداً، فإن الفلاسفة التالين، وعلى رأسهم ابن سينا، سيعتمدون عليه ليس فقط في فهم الفلسفة اليونانية، بل وأيضاً في وضع كثير من الآراء والنظريات.

علم الكيمياء
عند العرب

د. فاضل احمد الطائي
أمين عام المجمع العلمي العراقي

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

لابد لمن يكتب في الكيمياء عند العرب والمسلمين أو غيرهم أن يتطرق الى مفهوم الكيمياء قديماً وكيف تطور هذا المفهوم على مر السنين، وانتهى الى ما نفهمه اليوم. لقد كانت الكيمياء قديماً صناعة يحرص محترفوها على كتمان سرّها، باحاطتهم اياها بهالة من الغموض والسحر، ولعل أول من ابتدأ بالعناية بالكيمياء هم المصريون والعرب والفينيقيون واليهود واليونان والرومان، وقداختلف المؤرخون في أصل كلمة (كيميا)،فمنهم من يقول بأنها اشتقت من لفظة (شمس) ومعناها الحرق أوالأرض السوداء، وقد قرن البعض الأرض السوداء بمصر، اذ عرفت مصر قديماً بالأرض السوداء، وقد عبر بعضهم عن الكيمياء بأنها (الصناعة المصرية)[1]، ويرى غيرهم أن لفظة الكيمياء قد حورت عن اللغة العبرية للفظة « شامان » وتعني السر أو الغموض، ومهما يكن الاختلاف في أصل الكلمة واشتقاقها فهو لا يغير من الواقع شيئاً، اذ ان مصر اشتهرت بهذه الصناعة قبل غيرها، وكانت الكيمياء علماً أو صناعة سرية، وقفاً على الكهنة والروحانيين القدماء، حتى

---

(١) المقتطف، ج ١، ج ٤٤، ص ٣٧.

ان المعامل والمختبرات قد بنيت داخل المعابد والأديرة. وأغلب الظن أن لفظة الكيمياء عربية الأصل «Al Chemy» بدلالة وجود أداة التعريف (ال) كما ذكر (هولميارد Holmyard)(١).

لقد قصد بالكيمياء قديماً عمل الذهب والفضة بالصناعة كما فصل ذلك ابن خلدون في مقدمته، ولكن يظهر لنا مما كتبه الشيخ الرئيس ابن سينا[١] ان الناس كانوا في عهده على رأيين من حيث موضوع الكيمياء، الأول عمل الذهب والفضة بالصناعة، والثاني صبغ النحاس بصبغ الفضة، وصبغ الفضة بصبغ الذهب لا غير، والظاهر أن فكرة الصبغ لم تكن مألوفة في أوروبا، لذا فإنهم ذهبوا الى ما ذهب اليه ابن خلدون في مقدمته، الا أن أرثر جون هوبكنز[٣] «Hopkins.,A.J» قد أثبت بالأدلة التأريخية والعلمية ان مراد الكيمياويين القدماء كان الصبغ لا التحويل.

وهكذا اختلف الناس قديماً في مفهوم الكيمياء، فمنهم من آمن بصنع الفضة والذهب من المعادن الزهيدة الثمن، ومنهم من ارتضى بتغيير لون النحاس الى لون الفضة، ولون الأخيرة الى لون الذهب.

لقد اتسم الدور الأول للكيمياء بالمحاولات المضنية بغية صناعة الذهب من العناصر الزهيدة، اضافة الى صبغ المعادن وكسائها بما يشبه الذهب والفضة، وبذلك نشطت عملية التعدين وصنع السبائك، وعرف الكثير عن خواص المعادن، واعتقد فلاسفة اليونان بأن المواد على اختلاف أنواعها تتألف من أربعة عناصر أساسية، هي الماء، والهواء، والنار، والتراب، وتختلف المادة عن غيرها في احتوائها على نسب متباينة من العناصر الأربعة،

---

(١) Alchemy, Holmyard, E.J. Pelican Books, 1957, P. 17.

(١) رسالة في علم الأكسير لابن سينا، (مخطوطة) آيا صوفيا، اسطنبول (مجموعة الرسائل).

(٣) المقتطف: ج٣، ج ٥٣، ص ٢٤٠.

وكيفية اتحاد بعضها مع بعضها الآخر، وقد آمن بهذا الرأي عدد كبير من رجال الفلسفة والكيمياء آنذاك، غير أن (أرسطو Aristotle) أضاف عنصراً خامساً للعناصر الأربعة التي مر ذكرها، ووصف هذا العنصر بأنه اثيري في طبيعته، وربما جاء أرسطو بهذا العنصر الخامس الوهمي بتأثره بالفلسفة الهندية.

وقد أعقب هذا الدور، دور كانت فيه الكيمياء وقفاً على الأمور الطبية فحسب، وكان غرض رجال الكيمياء تحضير العقاقير والأدوية لشفاء المرضى، وهكذا نجح بعضهم في تحضير كثير من المركبات، اضافة الى ما استخلص منها من النباتات، ويعتقد البعض بأن هذا الدور قد بدأ في أواسط القرن السادس عشر وانتهى في منتصف القرن السابع عشر[١]. والحقيقة أن أصحاب هذا الرأي قد استقوا معلوماتهم من المصادر الغربية للنهضة الأوروبية دون الرجوع الى التراث العربي الذي هو أقدم مما ذكروا بكثير، والا فما قولهم في الأدوية والعقاقير التي حضرها كل من جابر بن حيان والرازي وابن سينا وكلهم جاءوا قبل القرن الثالث عشر للميلاد[٢][٣]. والحقيقة أن هذا الدور قد بدأ عند العرب في القرن الثامن للميلاد وحتى القرن الثالث عشر، ثم بدأ في أوروبا بعد أن ترجمت الكتب العربية الى اللغات الأوروبية من القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن السابع عشر كما جاء سابقاً.

وبدأ الدور الثالث لعلم الكيمياء في النصف الثاني من القرن السابع عشر، وأبرز ما في هذا الدور نظرية الفلوجستون التي تقدم بها (بيخر Becher) عام ١٦٦٧ م رداً على ما أورده جابر بن حيان عام ٧٧٦ م تقريباً،

---

(١) المقتطف: ج ١، ج ٤٤، ص ٣٨.

(٢) كتاب الخواص لجابر بن حيان (مخطوطة) مكتبة المتحف العراقي، ص ٢٦.

(٣) الفهرست لابن النديم ـ أخبار جابر بن حيان، وأسماء كثيرة، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧.

اذ كتب جابر بأن جميع المواد المشتعلة تحتوي على عنصر الاشتعال، ووصف هذا العنصر، بأنه صورة من صور الكبريت، بينما أشار بيخر الى كثير من المواد القابلة للاشتعال والتي تشتعل فعلاً دون أن يكون عنصر الكبريت موجوداً فيها. فاستبدل الكبريت بعنصر موهوم أسماه (Terra Pingins) ثم تلاه شتال (Stahl) (١٦٦٠ - ١٧٣١ م). فطور فكرة بيخر وأسمى العنصر الموهوم بالفوجلستون (Phlogiston)، الذي يعني في اليونانية «أنا أشعل النار». وفي ضوء هذه النظرية يكون تحول المعدن الى ما أسموه بالكالكس[١] (Calx) أوكسيد الفلز نتيجة لفقدان الفلوجستون، وقد عبر عنها بهذه المعادلة البسيطة: «معدن - فلوجستون - كالكس».

وهكذا اعتقد أصحاب هذه النظرية أنه باستطاعتهم اعادة الكالكس الى المعدن اذا ما أدخل في الأخير الفلوجستون. ولما كان الفحم يحترق بسهولة، ولا يترك الا قليلاً من الرماد، وجب أن يكون الفحم غنياً بالفلوجستون، فإذا ما عومل الكالكس بالفحم وسخنا سوية اتحد الكالكس بشيء من فلوجستون الفحم وعاد معدناً الى أصله. وبالرغم من الأخطار الكثيرة والفرضيات الموهومة في هذه النظرية الا أنها كانت مفتاحاً للتعدين والحصول على الفلزات (المعادن) من أكاسيدها الموجودة في الطبيعة، وقد أثنى الأستاذ (ميلر Mellor)[١] على هذه النظرية ويقول ما ترجمته: «ان السخرية من هذه النظرية أو ممن اعتقد بها أمر غير عادل، اذ انها مثلت أكمل تعميم معروف في زمانها، وتحت تأثرها خطت الكيمياء خطوات كبيرة وتقدمت تقدماً محسوساً». وعلى كل فقد أخفقت هذه النظرية عندما تعرضت للتجربة العلمية من حيث الوزن، كما أن لافوازي ١٧٧٤ م

(١) يعتبر الكالكس في الكيمياء حديثاً أوكسيد الفلز، اذ انه ينتج من تسخين المعدن في الهواء، حيث يتحد المعدن بأوكسجين الهواء لتكوين الأوكسيد.

(٢) Mellor's Modern Inorganic Chemistry, Longmans, 1943. Pg.

قد اكتشف صفات الأوكسجين وأثبت بأنه ضروري للاشتعال، وقد اتضح بعد ذلك بأن المعدن لا يفقد شيئاً عندما يتحول الى الأوكسيد (الكالكس)، بل على النقيض من ذلك فإنه يتحد مع الأوكسجين بنسبة معينة من حيث الوزن ويزداد وزناً.

ويبدأ الدور الرابع لعلم الكيمياء أو الكيمياء الحديثة في أواخر القرن الثامن عشر، وقد ازداد عدد المركبات الكيمياوية زيادة كبيرة، وبرز في هذا الدور العالم السويدي (شيلي Sheele) ١٧٤٢ - ١٧٨٦ م الذي اكتشف عنصر الأوكسجين قبل الكيمياوي (برستلي Priestley) بعامين، الا أن تلكؤه في نشر ما وصل اليه قد جعل شرف اكتشافه يعود الى برستلي. وقد اتسم هذا الدور بالتجارب العلمية العملية، ودراسة خواص المركبات بعد عزلها عن الشوائب وتعيين ثوابتها الطبيعية وصفاتها الكيمياوية. ولم تمض مدة طويلة على فشل شيلي في الحصول على مركز المكتشف لغاز الأوكسجين حتى باغت معاصرية بسلسلة من الاكتشافات، وتحضير عدد كبير من المركبات الجديدة من مختلف الأنواع، فمنها عنصر الكلور، وحامض الهيدروكلوريك، وحامض اللبن (اللكتيك Lactic)، وحامض (الأوكساليك Oxalic)، وحامض الليمون (سترك Citric)، وغيرها من المركبات.

وبالرغم من أن برستلي قد اكتشف الأوكسجين واتصل بالعالم الفرنسي (لافوازي Lavoisier)، وعرف الكثير عن خواص الأوكسجين، وحضر بعض المركبات وغاز كلوريد الهيدروجين، وأوكسيد النتريك، وحامض النتروز وغاز الأمونيا (النشاذر) وغيرها الا أنه بقي على ايمانه بنظرية الفلوجستون حتى فارق الحياة. ولم ينصرم القرن الثامن عشر حتى قام عملاق الكيمياء في ذلك العصر لافوازي بتحضير عدد هائل من المركبات واكتشف مكونات الهواء، ودرس خواص الأوكسجين الكيمياوية، وقضى بذلك نهائياً على نظرية الفلوجستون بتجارب علمية لا يتطرق اليها الشك ولا يكتنفها

الغموض، ودرس خواص الغازات دراسة علمية مضبوطة. الا أن مقصلة رعاع الثورة الفرنسية التي قطعت رأس هذا العالم قد أخرت علم الكيمياء خمسين عاماً على الأقل، قال هذا كثير من العلماء وأنا أشاركهم الرأي فيما ذهبوا اليه، فلقد كان لافوازي عبقرياً، ولا يأتي العبقري الا بعد أجيال. فتح لافوازي باب الكيمياء ودخله غيره وسار هذا العلم بسرعة هائلة، وازداد عدد الكيماويين زيادةمطردة، واكتشفت مكونات الذرة وقوانين اتحاد الذرات بعضها ببعضها الأخر لتكوين الجزيئات، وبدأت الصناعات الكيمياوية، وشيدت المعامل والمختبرات الكثيرة واستمر عهد الكيمياء الحديثة التي تناولت الاتحادات الكيماوية، وبرزت الكيمياء العضوية والتحليلية والحياتية وغيرها من فروع الكيمياء، الا أن جميع هذه التفاعلات تعتمد على النظام الالكتروني للذرات في الاتحاد والتحلل ولا تمس نوى الذرات من قريب أو بعيد، واستمر الحال كذلك حتى عام ١٩١١ م حيث وجد (أنشتاين Einstein) العلاقة بين الطاقة والمادة، ووضع لها معادلته الشهيرة.

لقد وجد أنشتاين العلاقة بين المادة والطاقة، وأوضح للعالم أجمع بأن المادة صورة من صور الطاقة كما في المعادلة الآتية:

$$ط = م \times س^{٢}$$

حيث يدل (ط) على كمية الطاقة و (م) على الكتلة المادية، و(س) سرعة الضوء. يتضح من هذه المعادلة الواضحة، ان كمية قليلة من المادة تتحول الى كمية هائلة من الطاقة، وكانت هذه المعادلة مفتاح الطاقة النووية، ونقطة تحول في نهج الكيمياء. اذ ان علم الكيمياء يبحث في دراسة المادة من حيث تركيبها وتحليلها وخواصها وتفاعلاتها وتركيب الذرات وبناء الجزيئات دون الالتفات الى الطاقة التي تكتنف الذرات والجزيئات اذ ترك ذلك لعلم الفيزياء حسب.

الا أن التحول الذي حصل في القرن العشرين، والنظرة الى المادة

باعتبارها صورة من صور الطاقة قد قرب بين علمي الكيمياء والفيزياء، وان المختص في الكيمياء الذرية أو النووية لا يختلف كثيراً عمن اختص بالفيزياء الذرية (Atomic, physics). وسيضمر الفرق بين علمي الفيزياء والكيمياء على مر الزمن، وكلما تقدم العصر الذري الذي نعيش فيه. ويمتاز هذا العصر بالنظرة الى نوى الذرات والافادة من الطاقة الهائلة الكامنة فيها، ويمكننا بحق أن نطلق على هذا الدور من علم الكيمياء «العصر النووي». هذا وأشارك الأستاذ (رايشنباخ Reishenbach)[١] عندما ذكر في كتابه «الذرة والكون» عام ١٩٢٤ م حيث سأل الله تعالى أن لا يتيح للبشر معرفة طريقة تحول المادة الى طاقة، الا بعد أن يصلوا مرحلة من الخلق تجعل استخدام الطاقة النووية الهائلة في مصلحة الانسان وخدمته، وتوفير العيش الكريم له، وليس لدماره. ومن المؤسف ـ حقاً ـ أن يبدأ العصر النووي باستخدام هذه الطاقة في القنابل الذرية أول الأمر، بالرغم من أن مقدار ما تحول من المادة الى طاقة في القنبلتين النوويتين اللتين القيتا على هيروشيما ونكازاكي في أواخر الحرب العالمية الثانية، لم يكن الا جزءاً ضئيلاً جداً، ولو تحول عشر وزن ذينك القنبلتين الى طاقة لكان دمارهما أكثر مما حدث بألف مرة على الأقل. وعلينا أن نتفاءل بهذا العصر وبما سيأتي به من فائدة الى الانسانية، رغم شؤم بدايته. ولو استعملت القوة الكهربائية في بدء اكتشافها في الكرسي الكهربائي (كرسي الاعدام) لنظرنا اليها نظرتنا الى الطاقة النووية في الوقت الحاضر.

وبعد أن استعرضنا أدوار علم الكيمياء الأربعة، كما يصنفها علماء الغرب وأضفنا الدور الخامس (العصر النووي) فعلينا الآن أن نرى أين يقع مكان كيمياويي العرب من هذه الأدوار الأربعة الآنفة الذكر. هذا وسأكتب عن دور العرب في الكيمياء وبما قدمه كيمياويو العرب من حيث تسلسلهم التاريخي.

---

(١) الذرة والكون: «Atom and Cosmus» by Reichenbach, 1924.

خالد بن يزيد (ت ٨٥ هـ - ٧٠٤ م)

لقد أجمعت المصادر التي استطعنا الاطلاع عليها، على أن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، رائد العرب والاسلام في الكيمياء، وكان أول من أمر بترجمة التراث العلمي لليونان الى اللغة العربية، اضافة الى تعريب ما نقل من علم اليونان الى السريانية والقبطية. ويعتبر بحق الرائد الأول في نقل العلوم الى اللغة العربية وبذلك وفر العلم للعرب والمسلمين الذين يجيدون اللغة العربية.

ذكر ابن النديم[١] راوياً عن محمد بن اسحق الذي عني بأخراج الكتب القديمة في الصنعة، « ان خالداً بن يزيد بن معاوية كان خطيباً وشاعراً فصيحاً، وحازماً ذا رأي وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم، وكتب الصنعة والكيمياء ». ويضيف ابن النديم بأن محمد بن اسحق قد رأى من شعر خالد نحواً من خمسمائة ورقة في الصنعة كما رأى من كتبه « كتاب الحرارات » و« كتاب الصحيفة الكبرى » و « كتاب الصحيفة الصغرى » وكتاب « وصيته الى ابنه في الصنعة ».

وذكر أبو الفرج الأصبهاني[٢] بعد أن أوصل نسب خالد الى عبد شمس

(١) ابن النديم: الفهرست - بيروت. لبنان، ١٩٦٤، ص ٣٥٤.
(٢) أبو فرج الأصبهاني - الأغاني - ج ١٦ طبعة بولاق، بيروت ١٩٧٠ م، ص ٨٨.

ابن عبد مناف بأن خالداً قد شغل نفسه بطلب الكيمياء فأفنى بذلك عمره. وذكر ابن عساكر الشافعي[١] فيما ذكر عن خالد بأنه وصف بالعلم ويقول الشعر، وأحاط بعلم العرب والعجم.

وذكر الجاحظ[٢] بحق خالد أنه كان خطيباً، شاعراً فصيحاً، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء.

والحقيقة ان المصادر التي تناولت ذكر خالد ـ على فضله ـ ضئيلة اذا ما قورنت بمن هو أقل منه شأناً. ولعل ياقوت الحموي[٣] قد جاء في كتابه «معجم الأدباء» بذكر خالد ذكراً أوفى من غيره، على أنه لم يزد عما قيل عنه في الصنعة والكيمياء.

وجاء في هدية العارفين[٤] ان خالداً بن يزيد بن معاوية توفي سنة ٨٥هـ، وله من الكتب «السر البديع في رمز المنيع» في علم الكافي، و«فردوس الحكمة في علم الكيمياء» منظومة، و«كتاب الحرارات» و«كتاب الرحمة في الكيمياء»[٥] وكتاب «الصحيفة الصغيرة» وكتاب «الصحيفة الكبيرة» ومقالتا مريانس الراهب في الكيمياء وكتاب «وصيته الى ابنه في الصنعة».

ويقول (هولميارد Holmyard)[٦] ان خالداً قد درس الكيمياء على يد عالم مسيحي من أهل الاسكندرية، ويقال ان هذا العالم يدعى (ماريانوس

(١) ابن عساكر الشافعي: التاريخ الكبير، مطبعة روضة الشام، ج ٥، ١٣٣٢ هـ ص ١١٦ - ١١٧.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٢٨، القاهرة (١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م).

(٣) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ١١، ص ٣٥، ط: أوفسيت، دار المستشرقين، لبنان.

(٤) اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج ١، ص ٣٤٣ ط: أوفسيت اسطنبول ١٩٥٥ م.

(٥) ان كتاب الرحمة لجابر بن حيان وليس لخالد، كما سنرى.

(٦) Holmyard, E.J., Alchemy, Pelican Book 1 Ed. 1957 (P 61 - 64).

Marianos) أو (مـارينـوس Marienos)، وكـان الأخـير من حـواريي الكيمياوي الاسكندراني المعـروف (أسطيفـانوس Staphenos)، ويستـطرد هوليارد فيقول ان مارينوس لم يكن العالم الأول الذي اتصل به خالد، بل ان الأخير أحاط نفسه بعدد من ذوي الاختصاص والخبرة في علم الصنعة، الا أن جميع هؤلاء قد فشلوا في عملية الاستحالة، أي تحويل الفلذات الزهيدة الى معادن ثمينة كالذهب والفضة، وعندما سمع مارينوس بـذلك، وكـان ناسكاً في القدس بأخبار خالد واهتمامه بالعلوم ولاسيما الكيمياء عـزم على زيـارته، وكـان يحدوه أمـل تبديـل دين خالـد من الاسلام الى المسيحيـة، واستقبله خالد بحفاوة بالغة وكرمه تكريماً عظيماً.

ولما رأى الناسك أن خالداً يهتم قبل كل شيء بصناعة الذهب، طلب مارينوس غرفة وأجهزة، ومواد، وجعل خالداً يشهد عملية ناجحة في صنع الذهب. والحقيقة ان أمر صناعة الذهب كان أمل كل الكيمياويين في ذلك الوقت، وربما توصل بعضهم الى صنع سبيكة من معادن أخرى، بحيث ان السبيكة الناتجة تشبه الذهب من وجوه عديدة، أو أن بعض الـدجالـين قد خلطوا بـرادة الذهب في تـراب معين، وجعـل هذا التـراب من المواد التي يصنع منها الذهب، فإذا ما سخن المواد في بوتقة تسخيناً شديـداً انصهرت برادة الذهب وتجمعت على هيئة كرة ليست منتظمة وتدحرجت من البوتقة بعد تبريدها وقلبها. وكتب التأريخ، شرقية كانت أم غربية، تذكـر أمثال هؤلاء الدجالين وطرائق زيفهم في تحضير الذهب.

وقد أنكر بعض المؤرخين الغربيين فضل خالد في الكيمياء وعلى رأسهم (الدوميلي Aldomilli)[١] و(روسكا Ruska)[٢]. اذ ادعيا بأن الشعر الذي

(١) الدوميلي، العلم عند العرب، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار والدكتور محمد يوسف موسى، دار العلم، الطبعة الأولى (١٣٨١ هـ - ١٩٦٢ م)، ص ٩٩.

(٢) راجع هوليارد ص ٦١ - ٦٤ عن المصدر المذكور آنفاً.

جاء باسم خالد في الكيمياء قد كتب بعد وفاة خالد بمدة طويلة، ذلك لأن خالداً شاب من محتد أميري. وانبرى لهما كل من هولميارد وستيبلتون Stapleton وجاء ردهما مبنياً على أدلة تأريخية لا تقبل الشك. وأورد هولميارد أمثلة لملوك شغلوا أنفسهم في الصنعة وضرب لذلك أمثلة كالامبراطور (هيرقليوس Herakleios)، وجيمس الرابع (James IV) في اسكتلنده، ويضيف هولميارد فيقول: «وحتى في هذه الظروف التي أشار اليها روسكا فلا تزال كتب وأشعار لخالد في مكتبات الهند ومصر وأوروبا لم تمحص وتحقق بعد، وأود أن أذكر روسكا بأن أعمالاً جليلة لـ (شوسر Chaucer) قد اكتشفت قبل بضع سنوات بالرغم من أنها كتبت قبل ستة قرون».

وقد قرأت لخالد كتابه الموسوم «ديوان خالد بن يزيد بن معاوية في الصنعة» وهو مخطوط مصور عن النسخة الأصلية المحفوظة في مكتبة المتحف العراقي برقم ٣٢٢/آ، وحجم المخطوط ٣٠ سم × ٢٠ سم، يقع في ١١٦ ورقة أي في ٢٣٢ صحيفة تحتوي الصحيفة الواحدة على اثني عشر بيتاً. وذكر هولميارد عدداً أكبر من هذا لما نظمه خالد من الشعر في الصنعة.

وأورد ما اخترت من الديوان لغرض اطلاع القارىء ومناقشة أسلوب الكتابة في الكيمياء عند خالد:

قافية الألف (ص ٣٤ ـ ٣٥ من الديوان)

يا طالباً بوريطس الحكماء ... يا منطقاً حقاً بغير خفاء
هو زئبق الشرق الذي هتفوا به ... في كتبهم من جملة الأشياء
سموه زهراً في خفاء رموزهم ... والجزّ شغلاً أغمض الأسماء
ودعوه بالنار كيما يصدقوا ... عن صبغه نجلاً عن البعداء
فإذا أردت مثاله فاعمد الى ... جسم النحاس وناره الصفراء
وامزجهما مزج امرىءذي حكمة ... واحكم مزاوجة الهوا بالماء

واسحق مركبك الذي أزوجته حتى تراه كزبدة بيضاء
هذا أبار نحاسهم فافطن له هذا يدك ذوي الحجا النجباء
هذا خمار زوابق المغنيسيا في جسمها بالغمر للأشياء
فاسكنه مبتهجاً به في قرعة شدت بشد محكم الأجزاء
واجعل فديتك ناره موزونة في حرها كتلهّب الأحشاء

لقد قرأت المخطوطة الآنفة الذكر، فلم أخرج منها بغير بعض أسماء الفلزات واللافلزات والمركبات التي عرفتها الطبيعة، اضافة الى بعض العمليات الكيمياوية كالأشواء، والصهر والملغمة، ولو كتب خالد معرفته في الكيمياء نثراً لجاءت أوضح، فوزن الشعر وقافيته ـ أحياناً ـ يلجئان الشاعر الى انتقاء ألفاظ معينة واضافة أخر.

وبالرغم من أن خالداً نفسه لم يأت بشيء جديد في الكيمياء الا أن فضله في ريادة الترجمة والاهتمام بالعلم، والتسلسل التاريخي يسوق من يكتب عن الكيمياء والعلوم الأخرى الى البدء بخالد.

جابر بن حيان: (ت: ٢٠٠ هـ ـ ٨١٤ م)

تذكر دائرة المعارف البريطانية(١) أنه أبو موسى جابر بن حيان، ويسود الاعتقاد وفق الأدلة على أنه من قبيلة أزد العربية(٢)، واسم أبيه عبد الله

(١) دائرة المعارف البريطانية ط ١٤، ج ١٠، ص ٨٣، ١٩٢٩.
Encyc. Brita. 14 le Ed. Vol. X, P. 83 - 1929.

(٢) أ ـ معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر رضا كحالة، ج ١، ص ١٥ المطبعة الهاشمية بدمشق ١٩٤٩.
ب ـ دائرة المعارف الاسلامية، ج ٢، ص ٣٧. (الأزد).

الكوفي[١]. ويذكر ميلر (Mellor)[٤] عند كتابته عن جابر بأن العرب حاذقون في التجارب.

ويشير سارتون[١] في كتابه: « مقدمة في تأريخ العلم » عند التطرق الى كيمياويي العرب ما ترجمته: « يظهر أن لجابر بن حيان خبرة تجريبية جيدة في عدد من الحقائق الكيمياوية». وذكرت الموسوعة الدولية[٢] ان جابر بن حيان عربي مشهور في القرن الثامن للميلاد، وكتبه ذات التأثير الكبير الواسع، تعتبر من أول المؤلفات في المعادن التي نقلت الى أوروبا مثل نظرية تحضير المعادن من عنصري الزئبق والكبريت، ووصف لتحضير الحوامض المعدنية .وبقيت هذه الكتب نصوصاً كيمياوية لأجيال عديدة.

لقد كتب جابر بن حيان كتباً عديدة في مواضيع شتى، شأنه في ذلك شأن فلاسفة اليونان. وقد تأثر بآرائهم فأخذ ببعضها وفنّد البعض الآخر[٣] فكتب في اللغة والبيان[٤] وكتب في السموم والأدوية[٥]، وفي صناعة الأكسير[٦] والطلسمات وصناعة الذهب[٧] ، وفي كثير من فروع العلم.

---

(٣) خير الدين الزركلي: الاعلام، ط ٢، ج ٢، ص ٩٠.

(٤) الكيمياء غير العضوية الحديثة لميلر:

Mellor's Modern Inorganic Chemistry, By Parber and Mellor, Longman, Newed. 1943, P.g.

(١) سارتون: مقدمة في تأريخ العلم:

An Introduction To the History of Science; G.Sarton, Vol. 1.P. 521.

(٢) الموسوعة الدولية: Encyclopedia International, Vol. 7, P. 480; 1964.

(٣) كتاب اسطقس الأسس (الثاني والثالث) لجابر بن حيان الصوفي. تحقيق هولميارد ص ٨١، ١٢٣، مطبعة باريس ١٩٢٨ م.

(٤) كتاب البيان لجابر بن حيان الصوفي، تحقيق هولميارد، ص ٨، مطبعة باريس ١٩٢٨ م.

(٥) كتاب السموم، لأبي موسى جابر بن حيان الصوفي، المقتطف: ج ٣، ج ٥٣ ص ٤٠.

(٦) كتاب الخواص الكبير لجابر بن حيان (مخطوط)، مكتبة المتحف العراقي ص ٢٤.

(٧) راجع المصدر رقم (٦) ص ٣٨.

حقق (كراوس Kraus)[١] بعض مخطوطات جابر بن حيان، وبدأ بتصنيفها الى ما هي فعلاً من تأليف جابر، وما هي ليست له، وقد بلغ عدد الكتب التي حملت اسم جابر عليها ما يزيد على الخمسمائة مؤلف[٢]، غير أن المصادر الموثوقة التي أجمع عليها مؤرخو العرب والمستشرقون تشير الى أنه ألّف مائة واثني عشر كتاباً[٣]، وأغلب الظن أن الكتب التي ذكرها ابن النديم في الفهرست لا تعدو عن كونها رسائل أو مقالات قصار، وتشير المصادر التي بين أيدينا أن جابر وضع كل كتاب في عدد من المقالات، وعلى سبيل المثال، ان كتاب الخواص الكبير (مخطوط) يحتوي على احدى وسبعين رسالة. وأشار الدوميلي وغيره من المستشرقين الى أن أكثر الكتب العربية قد فقدت، ولم يعثر الا على عدد قليل منها، وانما وجدت تراجم عديدة تحمل اسم جابر بن حيان يرجع عهدها الى القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد، بغية الحصول على ثقة المعنيين بالعلم آنذاك، نظراً للشهرة التي اكتسبها جابر في الأوساط الغربية. وعرض كراوس في المجلد الثاني دور (جابر والعلم اليوناني) الفصول الخمسة في المذهب الجابري: الكيمياء، وعلم التكوين، وعلم الخواص، وعلم الميزان، وعلم الطبيعة، ويتناول كتب جابر في هذه المواضيع، فيبرز النقاط الهامة، ويجلو الغامض منها، ويبين الفروق بينها، ثم يصل الى نتيجة مهمة: هي أن المجموعة الجابرية قليلة الشبه بمجموعة كيميائيي اليونان القدماء اذ انها أكثر اعتماداً على التجربة وأتقن تنظيماً، وأقل رمزاً وغموضاً، وأعرف بالكيمياء العضوية،

---

(١) جابر بن حيان: Paul Kraus, Jabir Ibn Hayyan Histoiredes Idees Scientifigue d'Islam, Vol. 2, P 1 - 59.

(٢) الفهرست لابن النديم ـ أخبار جابر بن حيان وأسماء كثيرة، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧.

(٣) كتاب الرحمة لجابر بن حيان الصوفي، تحقيق هوليارد، ص ١٤٨ ـ ١٥٧، مطبعة باريس ١٩٢٨ م.

ووصف المركبات والمواد وصفاً دقيقاً يتناول خواصها وتأثرها بالعوامل الطبيعية، كالحرارة والرطوبة وغيرها. وقد اعتمد روسكا في كتاباته عن جابر ابن حيان على بعض المخطوطات العربية التي وجدت في برلين، ولاسيما كتاب السموم[١].

وأشاد الكيمياوي الفرنسي برتلو[٢] (Berthelot)، بخبرة جابر وعلمه في الكيمياء وقال ما ترجمته: «لجابر في الكيمياء ما لأرسطو قبله في المنطق فهو أول من حضر حامض الكبريتيك من الزاج الأزرق ودعاه بزيت الزاج، وأول من اكتشف الصودا الكاوية، وأول من حضر حامضي النتريك والهيدروكلوريك وعمل من مزيجهما ماء الذهب (الماء الملكي)، وتنسب اليه تحضيرات مركبات أخرى مثل كاربونات البوتاسيوم وكاربونات الصوديوم، وقد درس خصائص مركبات الزئبق واستحضرها».

أقرّ أكثر الكتّاب من العرب والمستشرقين صحة بعض الكتب المنسوبة لجابر بن حيان، وفي مقدمتها كتاب الخواص الكبير (مخطوط)، وكتاب الخواص (مخطوط) وكتاب الرحمة، وأحد عشر كتاباً صنفها وحققها ونشرها الأستاذ هولميارد عام ١٩٢٨ في باريس، وجميع هذه الكتب متوافرة لديّ، وسأعتمد في القول عن كيمياء جابر على هذه المراجع الموثوقة، ولا أخرج عن نطاق محتوياتها الا بعد التثبت من حقيقة المصدر، ولاسيما الأولية منها. وسأحاول أن أضع جابر بن حيان في مكانه الحقيقي ضمن الأدوار الخمسة لتطور علم الكيمياء التي أشرت اليها في مقدمة البحث. فلقد حاول بعض المؤرخين أن يضع جابر بن حيان في الدور الأول ووصف ما جاء به من معرفة علمية بأنها مستقاة من العلوم اليونانية القديمة، وذهب البعض الآخر

(١) دائرة المعارف البريطانية، ج ١٠، الطبعة الرابعة عشرة، ص ٨٣.

(٢) M. Berthelot, la Chimie Moyen Age, Vol 2. Paris, 1883.

في طريق يناقض الأول، واعتبر جابراً قد حضر العدد الكبير من المركبات الكيمياوية التي لم يعرف بعضها الا في مطلع القرن التاسع عشر، وهناك فريق آخر حاول المقارنة والموازنة في تقويم أعمال جابر بغية وضعه في دوره الحقيقي، غير أن اغلبهم قد أخفق فيما طلب، نظراً لكثرة ما كتب عنه، وتباين وجهات نظر الكتاب السابقين.

لقد كتب جابر عن صناعة الذهب[١]، وهو بذلك اشتغل بما كان السائد في الدور الأول ودافع عن رأيه في هذه الصناعة ووضع في ذلك نظرية في تكوين المعادن، « ان الأجساد كلها في الجواهر زئبق انعقد بكبريت المعدن المرتفع اليه في بخار الأرض، وانما اختلفت لاختلاف أعراضها، واختلاف أعراضها لاختلاف نسبها ». وسنأتي على شرح هذ النظرية فيما بعد، اذ انها كانت مقبولة حتى ظهرت نظرية الفلوجستون في القرن السابع عشر. ثم ان جابراً قد اشتغل في صنع الأكسير، وقد زعم بأنه قد حصل عليه وكان شفاء لكثير ممن عالجهم، وذكر ذلك في كتابه (كتاب الخواص الكبير)[٢] فقد ذكر ما نصه: « وكان معي من هذا الأكسير شيء فسقيتها منه حبتين، وعادت الى أكمل ما كانت عليه في أقلّ من نصف ساعة زمانية، فانكب يحبي على رجلي مقبلاً لها. . . » وقد ألّف جابر بن حيان كتباً ورسائل عديدة، وأذكر ما حقق منها، ولا سيما (كتاب السموم) إذ صنف فيه السموم وأعادها الى أصلها وذكر عدداً كبيراً منها ما استخرج من أصل حيواني وآخر من النبات والثالث من الحجر، ثم وصف كلاً منها وصفاً دقيقاً واضحاً، وقال بمقدار ما يعطى من كل سم للمريض، وبذلك يكون جابر قد اشترك في الدور الثاني للكيمياء. وقد أشار في كتابيه « الخواص الكبير » و « كتاب الخواص » الى تفاعلات كيمياوية، وعمليات فنية، منها التقطير، والتبلور،

(١) كتاب الايضاح لجابر بن حيان الصوفي، تحقيق هولميارد، باريس ١٩٢٨ م ص ٥٤ ـ ٥٨.
(٢) كتاب الخواص الكبير، جابر بن حيان (مخطوط)، مكتبة المتحف العراقي ص ٢٥ ـ ٢٦.

والتصعيد، والترشيح، والصهر، ودرس خواص بعض المواد دراسة علمية دقيقة، وتعرّف على أيون الفضة النشاذري المعقد وذكر ذلك في كتاب الخواص الكبير ما نصه: « والفضة اذا شمت رائحة الكبريت اسودت، فإذا أصابها الملح أبيضت وصفت وزاد حسنها، ومنها النوشاذر »، وهذا يدل دلالة واضحة على ذوبان أملاح الفضة في ماء النشاذر (هيدروكسيد الأمونيون) لتكوينها أيوناً معقداً يذوب في الماء، وقد عبّر جابر عن كبريتيد الهيدروجين برائحة الكبريت. وقد أجمعت أغلب المصادر على أنه حصل على زيت الزاج (حامض الكبريتيك) من تقطير الزاج الأزرق، (كبريتات النحاس المائية)، ووصف جابر هذا الحامض بأنه الزيت المذيب وأشار الى ذلك بريتلو ـ كما بينا سابقاً ـ وهوداس[1]، وقد أنكره هولميارد[2] وعزا ذلك الى مكتشفين آخرين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كما أنه استغل الخطأة العلمية التي وقع فيها الدكتور « فيليب حتى » في كتابه (كتاب تاريخ العرب) وذلك عند كلامه عن تكوين الماء الملكي (ماء الذهب)[3]، ولا غرابة في ذلك فالدكتور حتي مؤرخ وليس كيمياوياً. وليس من البعيد على من يحضر زيت الزاج (حامض الكبريتيك) وهو في العراق وبخاصة في بغداد والكوفة، من أن يحضر كلاً من حامض النتريك وحامص الهيدروكلوريك (روح الملح)، ولاسيما أن تحضير هذين الحامضين لا يعدو عن اضافة زيت الزاج الى ملح الطعام في تحضير (روح الملح) حامض الهيدروكلوريك، وعن تفاعل زيت الزاج مع (الشورة) نترات البوتاسيوم في تحضير حامض النتريك،وقد ذكرت بغداد التي عاش فيها ابن حيان أول حياته والكوفة التي اختبأ فيها بعد نكبة البرامكة لأن الأجر (الطابوق) يؤلف الجزء الأكبر من

(١) هوداس، العلم عند العرب، الدوميلي ص ١٠٦، عام ١٩٦٢ م.
(٢) العلم عند العرب، الدوميلي ص ١٠٧، عام ١٩٦٢.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٨ ـ ١١١.

المواد البنائية، اذ تكثر الشورة (نترات البوتاسيوم) في البنايات التي تبنى بالآجر وتتعرض للرطوبة، وعرفت الشورة في العراق منذ أمد بعيد، وربما عادت معرفتها الى عهد اتمام بناء بغداد في مطلع عهد الدولة العباسية، واستعملها العامة الى عهد قريب جداً في صنع الألاعيب النارية بعد حتها من الطابوق وتصفيتها ومزجها مع مسحوق الفحم، وأحياناً يضاف مسحوق الكبريت أيضاً دون أن يعرفوا تركيبها، بل جاء ذلك عن طريق الصدفة، ولا أظن أن أحداً قرأ ما قام به جابر من العمليات الكيمياوية أن يستبعد تحضيره لحامض النتريك.

إن العمليات الكيمياوية التي ذكرها جابر في كتبه ورسائله تشير ـ دون شك ـ الى براعته في الكيمياء وابداعه في تصميم الأفران والبوتقات تلك العمليات العلمية الدقيقة التي لم تصل اليها أوروبا الا في مطلع القرن الثامن عشر للميلاد، وهو بذلك قد دخل الدور الثالث للكيمياء.

ان النظرية التي أتى بها جابر بن حيان من أن العناصر تتألف من الزئبق والكبريت ـ كما أسلفنا ـ لأعظم بكثير من نظرية الفلوجستون التي جاءت بعد جابر بعشرة قرون تقريباً. فنظرية الفلوجستون تتضمن خروج روح الاشتعال من العنصر عندما يتحول الى الكالكس (الأوكسيد)، أي أن العنصر يخسر روحاً (ولها وزن) عندما يتحول الى الأوكسيد، والدليل على ذلك واضح اذ اعتبر أنصار هذه النظرية أن عنصر الكاربون يحتوي على كمية كبيرة من هذه الروح اذ لا يتخلف بعد خروجها الا قليل من الرماد، وهم بذلك قد أغفلوا بل جهلوا تكوين الغازات مثل غاز ثاني أوكسيد الكاربون عند حرق الفحم (الكاربون) والحقيقة ان الكاربون عند احتراقه يزداد وزناً، والزيادة كبيرة، ولكن الناتج غاز ثاني أوكسيد الكاربون. فكل اثني عشر غراماً من الكاربون يتحد باثنين وثلاثين غراماً من الأوكسجين، لتكوين غاز ثاني أوكسيد الكاربون، ولو فطن أنصار نظرية الفلوجستون الى

تكوين الغازات، ولا سيما غاز ثاني أوكسيد الكاربون لأدركوا أن هناك زيادة في الوزن، ولم يدرك ذلك الا عملاق الكيمياء الفرنسي (لافوازي) فأثبت خطأ هذه النظرية وذلك في أواخر القرن الثامن عشر.

أما نظرية جابر في تكوين العناصر، لها دلائلها وأسبابها الكثيرة منها:

١ ـ ان أغلب العناصر التي عرفت في عهده قد استخرجت من كبريتاتها بالتحميض أو (التشويه)، كما ذكرها جابر نفسه، وينبعث غاز ثاني أوكسيد الكبريت وغيره أثناء التعدين.

٢ ـ ان السبب الأول يدعو المفكر أن يعتقد بأن الكبريت موجود في جميع العناصر، وقد درس جابر صور الكبريت جميعها.

٣ ـ ان اعتباره للزئبق من العنصرين الرئيسيين في تكوين المعادن، يرجع الى أن الزئبق يتحد بجميع العناصر تقريباً، اتحاداً كيمياوياً عن طريق تكوين الأصرة المعدنية التي لم تعرف وتشرح الا في القرن العشرين[١]، فيغير الزئبق كثيراً من صفات العناصر، فهو يكون الملاغم فتظهر الأخيرة وكأنها عناصر جديدة.

وهناك أدلة كثيرة تشير الى تعرف جابر على الميزان الحساس[٢]، وربما صنعه بنفسه ووصفه وصفاً دقيقاً.

لقد أطلت بحث جابر بن حيان، ذلك لأنه صاحب نظرية، بل انه الرائد في ذلك اضافة الى أنه قام بأعمال جليلة في الكيمياء من حيث تحضير العدد الكبير من المركبات الكيمياوية، وتصميمه لكثير من الأجهزة التي

---

(١) The Nature of The Chemical Bonds; L. Pauling, Cornell University Press. 1948.

(٢) The Chemical Composition of Some Ancient Arabic Coins, S. Farroha; E.R. Caley. Bull. Of The College of Science Vol. 8, P. 61, 1965.

تستعمل في الكيمياء، وقد أخذ كيمياويو العرب والاسلام عن جابر أكثر ما ذكروه في كتبهم، لذلك سأذكر من أتى بعد جابر من الكيمياويين العرب بإيجاز ولا أضيف الا ما أتى به من جديد.

الكندي: (ت ٢٥٢ هـ - ٨٦٦ م)

أجمعت كتب التراجم على نسب الكندي وذكر بعضهم أن أبا يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها (ملوك كنده)، ولعل أول من كتب عن الكندي هو ابن النديم في الفهرست[١]، فأوصل نسب الكندي الى الأشعث بن قيس ثم الى يعرب، وصنف القفطي [٢] رسائل الكندي الى أحد عشر صنفاً حسب محتوياتها فمنها الفلسفية، والمنطق، والحساب، والهندسة، والفلك، والطبيعة، والنفس، والسياسة وغيرها، وبلغ عدد الرسائل أربع وثمانين ومائة رسالة وان بعض الرسائل قصيرة جداً بحيث لا تتجاوز بضع صفحات. وقد حقق بعضها في القرن الثاني عشر للميلاد ولعل جيرارد دي كريمونا Gerard di Crimona (١١١٤ - ١١٨٧ م) في مقدمتهم، ثم توالى التحقيق في الغرب حتى عام ١٨٩٧ م على يد (البينو ناجي Albino Nagi) وأخيراً حقق الدكتور عبد الهادي أبو ريده عدداً محترماً من الرسائل في جزئين من كتاب أسماه (رسائل الكندي الفلسفية)[٣].

لم يعن الكندي عناية كبيرة في الكيمياء، ومرد ذلك الى ايمانه الراسخ

(١) الفهرست لابن النديم ص ١٠٣ - ١٠٥.

(٢) القفطي: تاريخ الحكماء، طبعة اوفسيت، مكتبة المثنى بغداد، عن طبعة لايبزك ص ٣٦٤ - ٣٧٨.

(٣) أبو ريده: عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية جـ ١، جـ ٢ مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠ م.

ببطلان استحالة العناصر الزهيدة الى عناصر ثمينة كالذهب والفضة، وعلى الرغم من ذلك فقد وجدنا أربع رسائل عنيت في الكيمياء وهي :

١ ـ كتاب التنبيه على خدع الكيمياويين.
٢ ـ رسالة في كيمياء العطر والتصعيدات.
٣ ـ كتاب في أنواع الجواهر الثمينة.
٤ ـ كتاب في أنواع السيوف والحديد.

لم نعثر على الرسالة الأولى الا أن دائرة المعارف الاسلامية[١] قد ذكرت بعض محتوياتها وقد كتب البحث عن الكندي (بريل Brill)، ويبدو أن الكاتب قد اطلع على كتاب التنبيه على خدع الكيمياويين أو على جزء منه، حيث أشار الى قول الكندي في تفنيد الصنعة، وان ليس باستطاعة الانسان تكوين الذهب والفضة من المعادن الأخرى بل يجب أن يؤخذا من المناجم.

وحقق (كارل كاربرز Karl Karbers)[٢] كتاب الكندي الموسوم (كيمياء العطر والتصعيدات)، يتناول فيه الكندي صنع أنواع كثيرة من العطور، بعد أن يستخرج أو يستخلص العطر من مصدره الطبيعي، وذلك بأن يأخذ شيئاً قليلاً من العطر نفسه ويعامله بمواد أخرى، وينتهي بكمية كبيرة من العطر الطبيعي، وقد استهل الكندي كتابه في باب صنع المسك، وذكر عدداً من الطرائق تؤدي الى تحضيره ثم يورد عدداً آخر من العطور المعروفة آنذاك، ويتطرق الكندي في هذه الأبواب الى عمليات كيمياوية عديدة، كالترشيح والتقطير، وجاء بمخطط يتضمن جميع أدوات التقطير مربوطة بعضها ببعضها الآخر لتؤلف جهازاً كاملاً للتقطير، وقد أوضح بذلك الأتون والقرعة

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية (في اللغة الانكليزية) جـ ٢ (أي، جي. بريل) ص ١٠١٩ ـ ١٠٢٠ سنة ١٩٢٧ م.

(٢) كتاب في كيمياء العطر والتصعيدات، للكندي، تحقيق كارل كاربرز، دروك هاوس ١٩٤٨ م.

والأنبيق والقابلة، فالقرعة ورق التقطير وندعو الأنبيق بالمكثف ونطلق على القابلة دورق استلام، أي استلام ما قطر. واستخدم الكندي الحمام المائي ولا سيما في تصعيد العطور ذوات درجات الغليان الواطئة كما استخدم الحمام الرملي في التسخين وحمام الرماد ليحول الرمل والرماد دون اتصال النار المباشرة بدورق التقطير.

أما كتاب الجواهر الثمينة فلم نعثر له على أثر، غير أن ابن الأكفاني[١] قد أشار الى محتوياته حيث صنف الكندي الجواهر الى أنواعها وكذلك جاء كتاب الجواهر الثمينة للكندي مصدراً من مصادر البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر)[٢].

أما رسالة الكندي في أنواع السيوف والحديد فقد حقق جزءاً منها الدكتور فيصل دبدوب[٣] في مهرجان الكندي الذي أقيم في بغداد عام ١٩٦٢ م. تطرق الكندي الى تعدين الحديد وعدد أنواعه مستعملاً الألفاظ الايرانية والهندية أحياناً، كما ذكر البيروني في كتابه آنف الذكر بعض الطرائق في صنع السيوف التي أوردها الكندي في رسالته.

لقد أوضح دبدوب الذي حقق رسالة أنواع السيوف للكندي وأشار الى أن النسخة التي بين يديه تختلف عن النسخة التي نشرتها مجلة كلية الآداب في جامعة القاهرة في المجلد الرابع عشر الجزء الثاني لعام ١٩٥٢ وقال بأن هذه الرسالة قد عنيت بأجناس السيوف وشرح كل جنس أما الرسالة التي بين يديه فتبحث عن طبع السيف أي صنعه وتعدد أنواع الحديد وطرائق

---

(١) ابن الأكفاني: نخب الذخائر في أحوال الجواهر، تحقيق الأب انستاس الكرملي. المطبعة المصرية، ١٩٣٩ م.

(٢) البيروني: الجماهر في معرفة الجواهر، تحقيق الدكتور سالم الكرنكوي الألماني ١٣٥٥ هـ.

(٣) فيصل دبدوب: رسالة الكندي في عمل السيوف، مكتبة المرحوم داود الجلبي، الموصل مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٢.

السقي والمواد اللازمة والظروف التي يجب أن تتم الطريقة فيها من حيث درجة الحرارة ومدة النفخ وتكرار التسخين ان تطلبت الطريقة ذلك. وقال المحقق ان الرسالة قد قدمت الى الخليفة العباسي المعتصم بالله وهي (رسالة في اتخاذ جواهر الحديد للسيوف وغيرها من الأسلحة وسقيها)، والرسالة قليلة الصفحات مبتورة الآخر. وعلى الرغم من صغر حجم الرسالة وعدم تمامها فانها ذات فائدة كبيرة، فقد تجلى فيها نهج الكندي العلمي والتعبير عن التغيرات التي تطرأ على المادة ولاسيما الحديد عند تعرضه للمؤثرات التي يدخلها الكندي عليه، وفي الرسالة وصف للطرائق من حيث كمية المواد وشدة وليونة النار والمدة التي يتعرض فيها الحديد في الطريقة واعادة التسخين وطرائق التبريد. والحقيقة ان الرسالة على صغر حجمها تعتبر دليل مختبر في الكيمياء الصناعية اذا ما تذكرنا انها قد كتبت قبل أكثر من ألف عام. فقد قسم الكندي الحديد الى نوعين رئيسيين وهما:

الشبرقان والنرماهن وكلا اللفظتين فارسيتين فيعني النوع الأول الحديد الذكر والذي نسميه في الوقت الحاضر بحديد الصب والنوع الثاني مشتق من كلمتين فارسيتين (نرم وآهن) وتعنيان الحديد اللين واعتبر الكندي الأنواع الأخرى من الحديد بأنها مولدة أي أنها تحضر من النوعين الرئيسيين. ويقسم الحديد في الوقت الحاضر الى نوعين أيضاً:

فالنوع الأول حديد الصب الذي نحصل عليه من اختزال خامات الحديد وهو يتهشم عند الطرق ولا تصنع منه الآلات التي تستعمل في الأغراض الصناعية التي تتحمل الصدمات وهو نوع غير نقي اذ يحتوي على نسبة عالية من الكاربون تتراوح بين ١/٥ و ٤٪ ويكون الكاربون إما متحداً مع الحديد مكوناً كبريتيد الحديد أو يكون طليقاً بين أجزائه واذا نظرنا الى هذا النوع تحت المجهر ظهر للرائي تركيبة البلوري. أما النوع الثاني الذي دعاه الكندي بالنرماهن فهو الحديد المطاوع وهذا النوع سهل لين قابل للطرق

وينحني بسهولة لذلك بات استعماله محدوداً. أما النوع الذي توصل اليه الكندي وكانت غايته الحصول على أجود أنواعه فهو الفولاذ وهو على أنواع كثيرة ويحضر بطرائق عديدة ذكر الكندي جملة منها، وان ما ذكره في تحضير الفولاذ لا يختلف كثيراً عما حضر الى مطلع القرن العشرين فنراه حيناً يأخذ الحديد المطاوع ثم يضيف اليه مواد عضوية تنتهي بالتفحم أي بتكوين الكاربون الذي يذوب في منصهر الحديد النقي (المطاوع) مكوناً الفولاذ. وما الفولاذ الا حديد احتوى على نسبة معينة من الفحم الطلق تتراوح هذ النسبة بين ٥,٠٪ ـ ٥ و١٪ وان هذا النوع من الحديد يقبل الطرق اذا ما سخن الى درجة احمراره كما ويقبل السقي وهو الذي يستعمل في صنع السيوف الجيدة والسكاكين والآلات القاطعة.

ويحضر الكندي أنواعاً من الفولاذ بطريقة لا زالت تستخدم في الوقت الحاضر اذ تتألف الطريقة بمزج كميتين معينتين من الحديد المطاوع وحديد الصب وصهرهما معاً ثم تسخينهما مدة مناسبة بحيث يكون الحديد الناتج محتوياً على نسبة من الكاربون لا تقل عن نصف بالمائة ولا تزيد كثيراً عن ٥و١٪. ويأتي الكندي بوصفة لتلوين الحديدويستعمل بعض المواد العضوية والأعشاب التي يحتوي بعضها على أيون السيانيد ويعامل السيوف بعد تسخينها بمحاليل هذه الأعشاب وبعض المواد المعدنية.ومن أهم ما ذكره نبات الدفلي اذ ثبت أن هذا النبات سام للغاية كما وصفه الكندي بالضبط ذلك لاحتوائه على كمية كبيرة نسبياً من سيانيد الصوديوم أو البوتاسيوم ويكسب الحديد لوناً يتراوح بين الحمرة والزرقة ويعتمد اللون على كمية السيانيد المستعملة في السقي. وعدد الكندي طرائق لتلوين السيوف وفطن بالتجربة الى حماية الحديد من الصدأ وذكر طرائق عديدة في هذاالباب. ومما ذكر الكندي في صنع الآلات الجارحة القاتلة (السامة):
(خذ منّا من برادة الحديد وألق عليه أوقية من أخلاط البسدي اذا ذاب ورق ثم يؤخذ من ورق الدفلي ومرارة الثور اليابسة والزرنيخ الأصفر

والأهليلج الأصفر والزئبق وبرادة الفضة أجزاء سواء واسحقها ناعماً وألق على المنّا منه ثـلاث أواق وأنفخ عليه ثلاث ساعات حتى يدور واتركه يبرد واعمل منه ما شئت من السكاكين فإن جرحه يهلك).

لقد وضع الكندي في هذه الطريقة أشهر السموم المعدنية المعروفة في الوقت الحاضر وهو آيون السيانيد الموجود في ورق الدفلى اضافة الى الزرنيخ الأصفر.

الرازي(*): (ت ٣١٧ هـ ـ ٩٢٥ م)

هو أبو بكر محمد بن زكريا لقب بالرازي نسبة الى مسقط رأسه مدينة الري[١]. اشتغل الرازي أول حياته في الكيمياء سعياً وراء الأكسير وتحويل المعادن البخسة الى ذهب وفضة قبل أن يولع بدراسة الطب..وجاء في عيون الأنباء[٢] انه نقل من خط بلمظفر بن معرف قال: (كان الرازي يقول أنا لا أسمي فيلسوفاً الا من كان قد علم صنعة الكيمياء، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس وتنزه عما في أيديهم ولم يحتج اليهم). ألفّ

(*) لقد اختلف المترجمون في تاريخ وفاة الرازي اختلافاً كبيراً، فقد ذكر ابن أبي أصيبعة بأنه توفي بين نيف وتسعين ومائتين وثلاثمائة وكسر، وجاء في الاعلام ووفيات الأعيان أنه مات عام ٣١١ هـ وذكر القفطي بأن الرازي توفي عام ٣٢٠ هـ، وأورد بروكلمان(تاريخ الأدب العربي) باللغة الألمانية في المجلد الأول، طبعة ليدن ص ٤١٨، نقلاً عن البيروني بأن الرازي توفي عام ٣١٧ هـ، وثبت ما جاء به بروكلمان نظراً لأن البيروني قد اهتم اهتماماً كبيراً بالرازي اضافة الى أن البيروني قد جاء بعد الرازي بفترة وجيزة جداً.

(١) ذكرت دائرة المعارف الاسلامية، المجلد العاشر، ص ٢٨٥ ـ ٢٩١ (الري هي راغا Ragha) القديمة وتقع اطلالها الآن على مسافة خمسة أميال تقريباً من جنوب الجنوب الشرقي من طهران فتحها العرب وتوطد سلطانهم فيها بين السنة الثامنة عشرة والرابعة والعشرين للهجرة أي بين (٦٣٩ ـ ٦٤٤ م) وازدهرت المدينة ازدهاراً كبيراً في العهد العباسي ولاسيا بعد أن تولاها المهدي حيث اعتنى بها عناية فائقة وشيد فيها مسجداً كبيراً وهي مسقط رأسه أيضاً.

(٢) عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، ص ٣٤٩.

الرازي عدداً كبيراً من الكتب والرسائل في الكيمياء فذكر صاعد الأندلسي[١] بأنه ألّف نيفاً على مائة تأليف وصنف ابن النديم[٢] للرازي سبعة وأربعين ومائة مؤلفاً بين كتاب ورسالة الا أنهما لم يشيرا الى عدد الكتب التي ألّفها في الكيمياء حصراً. وذكر ابن العبري[٣] بأن الرازي ألّف في الكيمياء اثني عشر كتاباً وقال انها أقرب من الممكن منها الى الممتنع، وجاء في طبقات الأطباء لابن جلجل[٤] ان الرازي حقق صناعة الكيمياء وألف أربع عشرة مقالة، وعدد ابن أبي أصيبعة[٥] اثني عشر كتاباً في الصنعة أي في الكيمياء وهي كتاب المدخل التعليمي، وكتاب المدخل البرهاني، وكتاب الاثبات، وكتاب التدبير، وكتاب الحجر، وكتاب الأكسير عشرة أبواب، وكتاب شرف الصناعة وفضلها، وكتاب الترتيب، وكتاب التدابير، وكتاب الشواهد ونكت الرموز، وكتاب المحبة، وآخرها كتاب الحيل. والحقيقة ان هذا التصنيف يحتاج الى اعادة نظر لأنه وضع أشهر كتب الرازي في الكيمياء وهو كتاب (سر الأسرار) خارج مؤلفات الكيمياء، والكتاب الأخير نفسه قد ترجمه روسكا وذكر بأنه من أحسن الكتب الكيمياوية، وقد حصلت على نسخة الأصفية لهذا الكتاب فوجدته خير ما ألف في الكيمياء كما سنرى ذلك تفصيلاً. وذكر البيروني في (فهرست كتب الرازي) الذي حققه كراوس[٦] ان الرازي قد ألف ثلاثة وعشرين كتاباً في الكيمياء، ويبدو أن هذا الرقم أقرب الى الصحة من الأرقام التي ذكرها المؤرخون سابقاً، ذلك لاهتمام

---

(١) طبقات الأمم: للقاضي صاعد الأندلسي، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢.

(٣) تاريخ مختصر الدول لابن العبري ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٤) طبقات الأطباء والحكماء: لابن جلجل، ص ٧٧ ـ ٧٩.

(٥) عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٣٥٢ ـ ٣٦٠.

(٦) Kraus, P., Epitr de Beruni Contenant Le reportoire des Ouvrages de Muhammad B. Zeheriya ar - Razi, Paris, 1936

البيروني بالرازي وقصر المدة الزمنية بينهما وتأييد كراوس له في هذا الموضوع.

إن معرفة الرازي للكيمياء قد جاءته عن طريق الطب اذ لابد للطبيب البارع أن يحضر الأدوية والعقاقير والمراهم وغيرها ولا يمكن تحضير هذه المركبات الا عن طريق التجارب المختبرية العملية، وربما احتفظ الطبيب ببعض طرائق تحضير العقاقير النافعة سراً من أسرار مهنته، وقد توصل الرازي الى معرفة عدد كبير من المركبات الكيمياوية وطرائق متعددة من العمليات الكيمياوية التي لا تزال مستعملة الى هذا اليوم، فقد عرف التصعيد والتقطير، والتكليس، والتبلور، والتشميع، والصهر، والترشيح، والتنقية والتشويه أو (الاشواء) والتصدية، وتتطلب كل عملية من هذه العمليات التي ذكرناها آنفاً أدوات خاصة وأجهزة معقدة في بعض الأحيان قد يتألف الجهاز الواحد من أدوات عديدة.

لقد تأثر الرازي بما قرأه من كتب جابر بن حيان في الكيمياء، وذكر هولميارد[١] ان الرازي كغيره من أطباء عصره مال الى دراسة الكيمياء لعلاقتها الوثيقة بالطب، وعمل على تحضير الأدوية والعقاقير، وألف في الكيمياء كتباً عديدة، فقد الكثير منها. ودرس (ستابلتون[٢] Stapleton) كتب الرازي في الكيمياء دراسة عميقة فتأثر به تأثيراً كبيراً وأكبر فيه علمه مما حدا بالكاتب الحديث أن يضع الرازي من حيث استخدامه الأسلوب العلمي واستنتاجاته الصحيحة المنطقية بمستوى (غاليليو Galileo) و(بويل Boyle).

---

(١) Holmyard, E.J., Alchemy, Pelican Books, 1957 P. 84.

(٢) Stapleton, H.E, and H. Hidayat, Chemistry in Iraq and Persia in the tenth century, A.O.M mpmoin of ariatese of Bengal, Vol. VIII, No. 6, P. 342.

لقد اتسم الرازي بروح التحري وحب الاستطلاع وشارك جابر بن حيان في نظريته القائلة ان العناصر الأساسية في تكوين المواد هما الزئبق والكبريت، غير انه أضاف مكوناً ثالثاً وهو الملح.

ولابد لمن يقرأ ما كتبه الرازي في (سر الأسرار) أن يلمس ميله الكبير واهتمامه الخاص في الكيمياء العملية وترجيح التجربة على التأملات النظرية. وأشار هولميارد الى كتابه الآنف الذكر (سر الأسرار) بأنه دليل مختبر بشرح اجراء التجارب والأجهزة التي تحتاجها تلك التجارب، على الرغم من الغموض الذي يسود بعض طرائق تحضير المواد، ويستطرد فيقول في مكان آخر، والحق يقال ان الرازي جاء بثورة في الكيمياء وذلك لعكس الأهمية النسبية المعطاة لكل من التجارب العملية والتأمل الفكري، خلافاً لمن سبقه من الكيمياويين الذين اعتمدوا التأمل فحسب، وأولوه اهتماماً أكثر من اهتمامهم بالتجارب المختبرية. وشعر الرازي أن النجاح الذي أحرزه انما يعود الى الطريقة العملية التي استخدمها في معرفته. ويتضح ذلك مما ذكره الرازي في كتابه (سر الأسرار) حيث شرح قوائم طويلة عن الأجهزة والمواد الكيمياوية التي استخدمها وجودة مختبره فقد أشار الى كثير من الأدوات الزجاجية والمعدنية والخزفية فذكر الكؤوس الزجاجية، الدوارق والأحواض وأواني التبلور الزجاجية والبوتقات، والأغراب، وملاعق الحرق، والملاقط، والحمام المائي، والحمام الرملي، وعمليات الترشيح مستخدماً في هذه قماش الشعر والكتان، وكذلك أشار الى الأقماع الزجاجية، ومصابيح التسخين، وغيرها. وذكر الرازي بوضوح أجهزة معقدة قد نصبها من الأدوات التي ذكرناها آنفاً، ويحتوي مختبر الرازي ورفوفه على جميع العناصر والمواد الكيمياوية المعروفة آنذاك، وتوصل الرازي الى معرفة الصودا الكاوية والغليسرين. ويعتبر الرازي دون شك مؤسس علمي الكيمياء العلاجية والعقاقير، كما اعتبره بعض المستشرقين أكثر حذقاً في معرفة المواد الكيمياوية من ابن حيان كما آمنوا أن الرازي قد بزٌ ابن حيان في وصف الأجهزة والمواد

الكيمياوية والتدابير وكان أكثر تنسيقاً وتنظيماً. وقد استهل الرازي مخطوطه (سر الأسرار)[1] بتصنيف المواد الكيمياوية تصنيفاً موفقاً وقسمها الى أربعة أصناف أساسية :

١ ـ المعادن : (المواد المعدنية) .

٢ ـ المواد النباتية .

٣ ـ المواد الحيوانية : وتشمل الشعر، والقحف، والمخ والمرارة، والدم، واللبن ، والبول ، والبيض ، والصدف ، والقرون .

٤ ـ المشتقات أو العقاقير المولدة، وذكر الرازي تحت هذا القسم عدداً كبيراً من المركبات الكيمياوية مثل المرتك، والاسترنج ، والزنجار، والروسنختج (أوكسيد النحاس الأسود) والتوتيا، وزعفران الحديد، والزنجفر وبياض الزرنيخ (أوكسيد الزرنيخ الأبيض) وخبث الزجاج وسنأتي على شرحها مفصلاً مع صيغها الكيميائية واستعمالاتها الطبية عندما نأتي الى ذكر الرازي في بحث الصيدلة. كما قسم الرازي المعادن ـ المواد المعدنية ـ الى ست مجموعات :

١ ـ الأرواح : ويقصد بها المواد المتطايرة والمتسامية، وهي الزئبق والنوشادر والزرانيخ (كبريتيدات الزرنيخ) والرهج الأحمر (أحد كبريتيدات الزرنيخ) ويتصف بلمعة الراتنج .

٢ ـ الأجساد: وقد وضع الرازي العناصر الفلزية تحت هذا العنوان فأشار الى الذهب، والفضة، والنحاس، والحديد، والقصدير، والرصاص، والخارصين، ومن الجدير بالذكر أن الرازي وضع الزئبق في قائمة الأرواح نظراً لكونه العنصر الفلزي السائل الوحيد المعروف آنذاك.

٣ ـ الأحجار: وصنف تحت هذا العنوان الأحجار الآتية : المرقشيتا ،

(١) سر الأسرار: مخطوط، زكريا الرازي في الكيمياء، رقم ٩١١٣، آصفية، حيدر آباد دكن.

والدوحي، والتوتيا، واللازورد، والدهنج، والفيروزج، والساذنج، والشك، والكحل، والطلق، والجبسين والزجاج.

٤ ـ الزاجات: وضع الرازي تحت هذا العنوان المواد الآتية: الزاج الأسود، والزاج الأبيض، والزاج الأخضر، والزاج الأصفر، والزاج الأحمر، والشب.

٥ ـ البوارق: وهي الأملاح التي يدخل فيها عنصر البورون وعدد الرازي تحت هذا العنوان بورق الخبز، والنطرون، وبورق الصاغة، والتنكار، وبورق الزورندي، وبورق الغرب.

٦ ـ الأملاح: وذكر الرازي تحت هذا الباب عدداً من الأملاح مثل الملح الحلو (ملح الطعام) والملح المر (الملح الافرنجي) أي كبريتات المغنيسيوم التي استعملت مسهلاً ولا تزال كذلك، والملح الصخري، والقلي، وجوهر البول، والجير المطفأ، وملح البلوط. هذا وسنأتي على تفصيل هذه المواد التي ذكرها في باب الصيدلة بصورة مفصلة وبأسمائها التي تعرف بها الآن. ويعتبر الرازي أول من استخدم الفحم الحيواني في قصر الألوان(١).

وذكر طريقة تكون كاربونات النحاس القاعدية الخضراء وقال انها تتكون عند تعرض النحاس للهواء الرطب في درجات الحرارة الاعتيادية، ولكن الناتج اذا ما سخن تسخيناً شديداً تحول الى مادة سوداء (أوكسيد النحاسيك)، وهكذا نرى أن الرازي قد اطلع على أغلب ما كتب جابر بن حيان، بل ربما على جميعها، وآمن بنظرية تكوين المعادن لابن حيان وذكر الملح كمكون ثالث اضافة الى الكبريت والزئبق التي ذكرهما جابر، فليس

---

(١) كتاب الحاوي في الطب لأبي بكر الرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، الجزء الثالث، ص ١٣٠، ١٩٥٥ م.

من الغرابة بمكان أن يعتبر بعض المستشرقين الرازي أوسع علماً، وأكثر تجربة، وأدق تصنيفاً للمواد من جابر بن حيان، ذلك لأن الرازي قد خبر ما جاء بكتب جابر بن حيان، وأضاف بفطنته وعقله الواسع الشيء الكثير من الكيمياء والصيدلة.

ابن سينا[١]: (ت: ٤٢٨ هـ - ١٠٣٧ م)

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا. لقد طرق ابن سينا أبواب العلوم والحكمة والفلسفة والفقه، وبرز في الطب ولقب بجالينوس العرب، كما لقب أيضاً بالشيخ الرئيس، وهو في ريعان شبابه، حيث اعتلى المرتبة الأولى في الطب قبل أن يتم الثانية والعشرين من عمره، وكان ابن سينا مولعاً بالمعرفة بل ويعيشها، فحبه للمعرفة وشغفه بها أخذ عليه وقته كله، فهو يقرأ ويحلل في يقظته، ويفكر بها وهو على فراشه، ولا تفارقه عند النوم. وهذه الحال من صفات المعنيين حقاً بالعلم والفلسفة، وتبوأ مناصب عالية، واستوزر أكثر من مرة. وذكرت كتب التراجم فهارس لما ألفه الشيخ الرئيس وترجم المستشرقون عدداً كبيراً من كتب ورسائل ابن سينا، وقد فهرس الأب قنواتي[٢] كتب ابن سينا وعلق عليها تعليقاً وافياً. سلك ابن سينا مسلك جابر بن حيان من حيث الاعتقاد في تكوين المعادن، وجاءت نظريته في هذا الموضوع مطابقة لنظرية جابر الى حد كبير، فيقول ابن سينا في هذا الباب: ان المعادن كلها تتكون نتيجة لاتحاد الزئبق بالكبريت أو أجسام مشابهة لهما. فإذا كان الزئبق نقياً واتحد بالكبريت الأبيض النقي الممتاز الذي يفوق ما يحضره الكيمياويون كان الناتج فضة. أما إذا كان الكبريت أنقى

---

(١) هولميارد: Holmyard, E.J., Alchemy «Islamic alchemy» Pelican Books, 1957, P. 90 - 95.

(٢) الأب الدكتور جورج شحاته قنواتي: مؤلفات ابن سينا، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٠ م.

من النوع الذي ذكرناه آنفاً وأشد بياضاً، وفراراً حاداً، وملوناً فانه يجمد الزئبق ويعقده ويجعله ذهباً. واذا كان الكبريت غير نقي، والزئبق كذلك، فانها ينعقدان ليكونا النحاس. وعندما يكون الزئبق غير نقي، فاسداً ترابياً يعوزه التماسك، ويكون الكبريت مشوياً، فيتكون الحديد من اتحادهما.

أما القصدير فيتكون على هيئة طبقات نتيجة لاتحاد زئبق غير نقي، تعوزه قوة التماسك، مع كبريت فاسد. لذا كان القصدير زاعقاً ـ وهذا ما يسميه الكيمياويون في الوقت الحاضر « صراخ القصدير » ويحدث هذا نتيجة لاحتكاك بلورات القصدير بعضها ببعض. ويعزو ابن سينا تكون الرصاص الى اتحاد كبريت نحم فاسد وضعيف، بزئبق غير نقي، لذا كان تصلبه ناقصاً.

ويعلق هولميارد بقوله: « يتوقع المرء من ابن سينا أن يكون متعلقاً بالنظرية السائدة في عصره من حيث تركيب المعادن، أن يثق فيما يدعيه كيمياويو عصره بل ويطري عليهم لتمكنهم من تحويل العناصر من واحد الى آخر، وبالتالي تحويل العناصر البخسة الى عناصر ثمينة. غير أن ابن سينا كان على النقيض من ذلك، فهو يسخر من هذه العملية (الصنعة)، وينفيها نفياً باتاً، ويقول هناك شك ضعيف في امكان كيمياويي عصره تدبير مواد صلبة من عنصر الى آخر من حيث الحس حسب ». وهكذا يتوهم الفرد في ظواهر هذه العناصر فيخال استحالة أحدها الى الآخر ممكنة والحقيقة أن تركيبها لم يتغير على الرغم من التغير الذي طرأ على ظاهرها، وان الكيمياويين لعاجزون عن تدبير العناصر الثمينة التي تماثل ما صنعته الطبيعة من حيث التكوين والتركيب.

ويرد ابن سينا على ادعاء الكيمياويين بقوله: « يجب أن يكون واضحاً وضوحاً تاماً في ذهن كل انسان بأن ليس في مقدور المدعين تحويل العناصر من نوع الى آخر تحويلاً حقيقياً، ولكن باستطاعتهم تقليد العناصر تقليداً

جيداً من حيث اللون والمظهر فقط، فهم يتمكنون من تحويل عنصر أحمر اللون الى أبيض يشبه الفضة وبامكانهم أيضاً تلوين عنصر أبيض اللون وجعله شبيهاً بالذهب أو النحاس، وفي مقدورهم تخليص الرصاص والقصدير من الشوائب والمثالب وفي جميع هذه الأحوال يبقى العنصر محافظاً على تركيبه الأساسي فلا يتغير تركيب العنصر اذا ما تغير لونه بالصبغ والتدبير. وهكذا فإن باستطاعة المدعين تقليد ظواهر العناصر المدبرة فيحسبون الاستحالة ممكنة. غير أنهم مخطئون في ذلك فتركيب العنصر لا يتغير ولا يمكن تحويله الى عنصر آخر». ويستطرد ابن سينا فيقول بأنه لا ينفي قدرة المدعين الفائقة في التقليد الظاهر بحيث يخدعون أذكى الناس ولكنه يستغرب كل الاستغراب من امكانية التحويل حقاً بل ويعتبر ذلك أمراً مستحيلاً، اذ ليس في امكان أحد أن يفكك التركيب المعدني ويدبر معدناً آخر. فالتغيرات الظاهرية التي يحدثها المدعون في المعادن هي ليست الصفات الأساسية التي تميز معدناً عن آخر، لأن هذه الصفات لا زالت مجهولة، فكيف يكون في مقدور المرء تدبير أمر مجهول أو تحطيمه . يتضح مما تقدم أن ابن سينا قد اتفق مع ابن حيان في النظرية حسب، أي أن المعادن تتكون من زئبق وكبريت الا أن هذا التكون مقصور على الطبيعة فقط، وقد آمن بهذا الرأي ايماناً راسخاً، فقد أنهى كلامه في هذا الباب بجملة قصيرة هي: «كان بامكاني أن أطنب في الرد على مدعي الصنعة، غير أني أعتبر ذلك ضرباً من ضياع الوقت».

إن ادعاء تحويل العناصر بعضها الى بعض قد حظي بالرواج والترحيب، بل الى حد الايمان عند بعض الكيمياويين القدماء كما صادف النفي البات عند البعض الآخر وبقي بعض الكيمياويين بين التردد والشك من فكرة التحويل، وقال هذا الضرب بأن التحويل ممكن اما بوساطة الطبيعة، أو السحر الأبيض فحسب، وان هذه الفكرة، فكرة الشك في أمر استحالة المعادن وتحويلها من عنصر الى آخر قائمة حتى في عهد جابر بن

حيان كما رأيناذلك في رد الرازي على دعاة الصنعة ذلك الرد العنيف، ومن الجدير بالذكر أن المترجم العربي الممتاز حنين بن اسحق كان من بين المشككين في أمر الصنعة.

إن هجوم ابن سينا على مدعي الصنعة لم يمر دون تعليق وتفنيد بل تعرض لكثير من النقد والتمحيص ولاسيما من قبل الطغرائي[١].

وعثرت على نسخة مصورة لابن سينا موسومة بـ (رسالة في علم الأكسير) صورت عن النسخة الأصلية المحفوظة في مكتبة آية صوفيا، استانبول (مجموعة الرسائل). فيقر ابن سينا فيها صناعة الأكسير أو الدواء النافع لأغلب الأمراض بل ربما لجميعها. كما رد في مستهلها على مدعي الصنعة، واليك جزءاً ضئيلاً منها في هذا الباب: « أدقق النظر في الأمور الطبيعية وكان الرأي الذي يدعيه أصحاب الكيمياء أحد تلك الأمور وكان أكثر من ينسب الى الفضل والعلم يناقض هؤلاء ويزيف رأيهم ولم يكن لي يد في صناعته أن أعرف مذهب الفريقين كليهما. فنظرت في أكثر كتب المدعين للصناعة فوجدتها خالية عن القياس الذي هو عمرة كل صناعة، ووجدت أكثر ما فيها بالهذيانات أشبه ونظرت في كتب مناقضيهم فوجدت نقضاً ضعيفاً وقياساً سخيفاً لا تبطل بمثله صناعة فنزعت الى ذات نفسي وأخذت أفكر ان كان في الأمر مما يكون فكيف يكون، وان كان لا يكون فكيف لا يكون، فعلمت أنه ان كان يمكننا أن نصنع الفضة في لون الذهب، أو النحاس في لون الفضة فلابد لنا من صبغ الأحمر وصبغ الأبيض ».

---

(١) الوزير الطغرائي: (٤٥٣ هـ ـ ٥١٥ هـ) قوام الدولة مؤيد الدين بن اسماعيل الحسين بن علي ابن عبد الصمد الأصبهاني المنشىء الطغرائي. وكان يلقب « فخر الكتاب » له تصانيف كثيرة منها (جامع الأسرار) وكتاب (تراكيب الأنوار) وكتاب (ابطال الحكمة) رد فيه على الشيخ الرئيس ابن سينا، وكتاب (مصابيح الحكمة) وكتاب (مفاتيح الحكمة) وله ديوان شعر كبير جيد ومن محاسن شعره قصيدته المشهورة (لامية العجم).

والرسالة تؤيد ما ذهبنا اليه من أن ابن سينا قد أقر صبغ المعادن بصبغ الفضة أو الذهب وان الكيمياويين أجادوا صنعة الصباغة وتمكنوا من تغيير مظاهر بعض العناصر وجعلوها مشابهة للفضة والذهب من حيث المظهر فحسب، الا أن ادعاءهم بتحويل العناصر البخسة الى فضة وذهب فباطل.

البيروني: (ت: ٤٤١ هـ - ١٠٥٠ م)[١]

هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، ولد في ذي الحجة عام ٣٦٢ هـ، أيلول ٩٧٣ م) بضاحية من ضواحي خوارزم[٢]. ويعتبره ابن أبي أصيبعة منسوباً الى بيرون[٣] وهي مدينة في السند وتقع الآن في مقاطعة باكستان الغربية، ويشير ياقوت الرومي[٤] انه لقب بالبيروني لأن بيرون بالفارسية معناها برا (أي خارج البلد) وذلك لأن مقامه في خوارزم كان قليلاً وأهل خوارزم يسمون الغريب بهذا الاسم. هذا وان المصادر المتوافرة لدينا تؤيد ما ذهب اليه ياقوت الرومي وقد لقبه بعضهم بالخوارزمي[٥] ولقب البيروني لغزارة علمه بالأستاذ وهو لقب له مدلوله ومعناه آنذاك كما لقب ابن سينا من قبل بالشيخ الرئيس.

لم يكتب البيروني كتاباً خاصاً في الكيمياء الا أنه ضمنها في كتابيه (الصيدلة) و(الجماهر في معرفة الجواهر) ويتكلم في الكتاب الأول عن

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية - ج ٤، المجلد الرابع، ص ٣٩٩.

(٢) دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الرابع، ص ٣٩٧.

(٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، تحقيق الدكتور نزار رضا. مكتبة الحياة، ص ٤٥٩.

(٤) معجم الأدباء أو طبقات الأدباء، ياقوت الرومي، تحقيق د. س مرجليوث، ج ٦، الطبعة الثانية ص ٣٠٨، مطبعة هندية بلموسكي بمصر ١٩٣٠.

(٥) الاعلام، لخير الدين الزركلي، الجزء السادس، الطبعة الثانية، ص ٢٠٥.

النورة ويعدد أسماءها في مختلف اللغات ويقول: ان بعضهم يسميها الكلس وسميت بالنورة لأنها تنير البدن وتبيضه، ثم يتكلم عن النوشادر ويصف طريقة تكوينه، ولاسيما الطريقة التي ذكرها الهنود من أنها تتكون من الدمن المتعفن وفي هذا كثير من الصحة، اذ ان المواد العضوية التي تحتوي على عنصر النتروجين تتفسّخ فيتولد غاز الأمونيا (غاز النشادر) نتيجة لذلك. ثم يضيف البيروني حقيقة كيمياوية أخرى قد فاتت الكثير من الكيمياويين وذلك عندما يصف ذوبان النوشادر في الماء بقوله: « النوشادر يبرد الماء وان جعل ماؤه في ثلج جمده ». ومن الجدير بالذكر أن أملاح الأمونيا هي من الأملاح القليلة المعروفة بامتصاص الحرارة عند ذوبانها بالماء، لذلك يكون المحلول بارداً.

وعرف البيروني الفرق بين الأصباغ الثابتة التي تذوب في الماء وتلك التي لا تذوب فيه بل تذوب في المواد العضوية كالزيوت والنفط، ويذكر تحت كلمة واشه: وسمي عروق الصباغين وبالسجزية (نيجوشك) وهو عروق تلتف ولا تحمر الماء وان طبخ فيه وانما يحمر الزيت فيستعمل في القناديل.

وشرح البيروني طريقة لتحضير الزنجار (كاربونات النحاس القاعدية) وقال انها تستعمل دواء للعين، وذكر طريقة للتمييز بين هذه المادة وكبريتات النحاس، وقال ان الأولى تتحول الى مادة حمراء داكنة عند تسخينها تسخيناً شديداً ويشير بذلك الى الحقيقة الكيمياوية المعروفة من أن كاربونات النحاس تتجزأ بالتسخين مكونة أوكسيد النحاس البني اللون وغاز ثاني أوكسيد الكاربون، أما كبريتات النحاس فلا تتجزأ تحت هذه الظروف بل تفقد ماء تبلورها جزئياً أو كلياً حسب درجة الحرارة التي تعرضت لها، ولكنها تعود الى ما كانت عليه عند تعرضها للهواء وامتصاص بخار الماء الموجود في الجو فتستعيد لونها الأزرق المخضر. وفي مكان آخر من المخطوط نفسه (الصيدلة) يتكلم البيروني عن الزئبق فيقول: « واحجاره حمر تنشق في

الكور فيسيل الزئبق منها » وبهذه المناسبة أود أن أقول بأن هذه الطريقة هي التي استخدمها لافوازي في نهاية القرن الثامن عشر في تحضير الأوكسجين ودراسة خواصه فقوض نظرية الفلوجستون، وفتح باب علم الكيمياء الحديث، لذا سمي حقاً بأبي الكيمياء الحديثة. اذ يتحول أوكسيد الزئبق الأحمر عند تسخينه في الكور أو في دورق الى زئبق يسيل كما ذكر البيروني اضافة الى غاز الأوكسجين الذي يتصاعد عند التجزؤ، وهكذا تمكن لافوازي من جمع الغاز واجراء التجارب عليه، ولو اهتدى البيروني الى وجود الغاز المتصاعد من الأحجار الحمر التي ذكرها بجانب سيلان الزئبق لقدم علم الكيمياء قروناً عديدة.

وختاماً أقول بأن البيروني قد أورد في كتابه الصيدلة معرفة لا بأس بها في علم الكيمياء واذا لم يكن الكتاب زاخراً في الأمور الكيمياوية فذلك أمر طبيعي اذ وضع البيروني هذا الكتاب للصيدلة فحسب وجاءت الطرائق الكيمياوية فيه عرضاً على الرغم من أهميتها من حيث المعرفة العلمية. أما في كتاب (الجماهر في معرفة الجواهر) وفي القسم الذي أفرده بالفلزات بعد أن شرح أنواع الأحجار الكريمة يستهل الفلزات بالزئبق ويشير الى ظاهرة كيمياوية صحيحة لصنع كبريتيد الزئبق من تسخين الزئبق مع الكبريت، فيقول بمزاوجة الزئبق والكبريت في النار يعمل الزنجفر (كبريتيد الزئبق) لأن الكبريت يعقده ويولد الحمرة فيه كما يولد ما في الأسرب (الرصاص) المحرق ويصيره اسرنجاً (أوكسيد الرصاص الأحمر (Pb_3O_4)).

وفي ذكر الزئبق نفسه يشرح البيروني عملية الملغمة فيصف الزئبق بأنه: « غواص في الأجساد الذائبة بسهولة وفي الحديد بعسر، كسار للذهب مفتت إياه بجرمه وبرائحته ان فاحت من النار وأمرتها ريح على ذهب بعيد عنه ». ويقصد البيروني بذلك ملغمة الذهب بالزئبق السائل بسهولة جداً، كما أن الذهب يتأثر ببخار الزئبق كتأثره بسائله، أي أن الذهب يعاني الملغمة من

بخار الزئبق أيضاً. هذا والمعروف حديثاً عن الزئبق بأنه يذيب جميع المعادن باستثناء الحديد والبلاتين ليكون ملاغم ويشير كذلك البيروني الى ظاهرة من خواص الزئبق ولاسيما التسمم به فيقول: « تفسد رائحته الصناع والصاغة وتؤدي بهم الى التهييج والتورم والفالج » وهذه صفة ثبتت صحتها، وقد أثار الزئبق جدلاً كثيراً في الماضي من حيث كونه معدناً أو مركباً ذلك لأن الزئبق هو الفلز السائل الوحيد المعروف في عصر البيروني وقبله. ويقول البيروني أن جالينوس (Galenos) لم يعرف حال الزئبق ان كان معدنياً أو معمولاً عمل الاسفيداج (الرصاص الابيض ، كاربونات الرصاص القاعدية) والمرتك (أوكسيد الرصاص) .

وذكر ابن مندويه عن ماسوجويه أنه معمول وقال غيرهم من الاسرب. ويرد عليهم البيروني بأن الزئبق ليس معمولاً وابتدأ بذكر الفلزات بالزئبق نفسه.

وفي باب الكلام عن الذهب يذكر البيروني شيئاً عن تعدين الذهب وتصفيته ثم يأتي على ذكر تنقية الذهب عندما يكون ممزوجاً مع التربة أو في الأحجار الكبيرة ويصف الطريقة التي تستعمل لاستخراج الذهب مما شابه من التراب والحجر وصفاً دقيقاً لا يختلف كثيراً عما هو عليه الآن.

وعندما يتكلم البيروني عن وزن الذهب ويقصد به وزنه النوعي ، فيقول: « متى وازى الذهب غيره في الوزن لم يساو حجمه ».

ويعود صاحبنا الى الوزن النوعي للنحاس فيقول: « وزن النحاس عند قطب الذهب خمسة وأربعون ونصف وسدس». اذ جعل الذهب مائة وجعل الأوزان النوعية للفلزات نسبة الى الذهب فإذا ما قسمنا الوزن النوعي للنحاس على الوزن النوعي للذهب وضربنا الحاصل في مائة جاء الوزن النوعي للنحاس مطابقاً لما ذكره البيروني. ولا أود الدخول في هذا الحقل الذي برز فيه البيروني باعتباره من الخواص التابعة لعلم الفيزياء (الطبيعة).

وعرف البيروني أن الطبيعة تصنع الفلزات ومركباتها خير من الانسان، فيقول ما فحواه، ان كل ما يصنعه الناس من مواد الفلزات، فالطبيعة أولى بصنعه، وليس بمنعكس كما يعكسه الكيمياويون، ويأتي على تفنيد النظرية القائلة بتحويل المعادن البخسة الى ذهب وفضة ويقول في هذا الباب ما نصه: « حتى يصير ذهبهم المرئي في المنام بأضغاث أحلام ». ويتكلم البيروني عن الحديد، ناقلاً عن الكندي بعض علمه، ويضيف اليه، ويذكر شيئاً عما يعمله الكيمياويون، فيقول: « ويزعم الكيمياويون أنهم يلينون الحديد بالزرنيخ حتى ينذاب - ويقصد بالذوبان هذا الانصهار - في سرعة ذوبان الرصاص وأنه اذا صار كذلك صلب الرصاص وذهب بصريره ».

ويذكر البيروني عن الروس أنهم استعملوا ضربي الحديد الشابرقان والنارماهن أي حديد الصب والحديد المطاوع، حيث يصنع متن السيف من الشابرقان، أما الشطب في وسطها فيكون من النارماهن، حيث تكون هذه الأنواع من السيوف أثبت على الضرب وأبعد عن الكسر. ويعلل البيروني عملهم باستعمال نوعي الحديد في السيوف الروسية الى شدة برد شتائهم اذ يكسر الفولاذ عند الضرب به في الأيام الشديدة البرد لذا عمد الروس الى نسج الشابرقان بالأنثى (النارماهن) فجاء لهم في النسج الملحم بالتفريق أشياء عجيبة مستظرفة كما قصدوها وأرادوها.

وذكر البيروني نقلاً عن الكندي بأن الأخير كان يعيد تسخين الحديد مراراً ويطرقه عندما يكون ساخناً ثم يبرده، ويعيد تسخينه ثانية، ويوالي طرقه عندما يكون ساخناً، ثم يضيف اليه بعض المركبات ليحصل على الفولاذ الجيد الذي يصلح لصناعة السيوف.

وشرح البيروني طريقة صنع الاسفيذاج وهو كاربونات الرصاص القاعدية فيقول: « ان الاسفيذاج يصنع من الرصاص وذلك بتعليق صفائحه في الخل ولفها في ثفل العنب وحجمه بعد العصر، فإن الاسفيذاج -

يعلوه علو الزنجار على النحاس وينحت عنها ».

والطريقة التي أوردها البيروني في صنع الاسفيذاج لا تزال تعتبر أفضل طريقة لتحضير الأسفيذاج الجيد حتى يومنا هذا. وتدعى الطريقة التي ذكرها البيروني في الوقت الحاضر بالطريقة الهولندية ولعلها دخلت هولندا منذ زمن بعيد، اذ اعتمدت هولندا على العلم العربي حتى القرن السابع عشر، وقد ذكر المستشرق الانكليزي هوليارد[1] بأن الكتاب الحاوي في الطب، لأبي بكر الرازي قد درس في جامعات هولندا حتى القرن السابع عشر.

والطريقة الهولندية المستخدمة في تحضير الاسفيذاج هي الطريقة التي أوردها البيروني نفسها الا أنها طورت بعض التطوير من حيث موضع صفائح الرصاص، واضافة بعض المواد الدباغية وتسهيل عملية ازالة الاسفيذاج المتراكم على صفائح الرصاص بيسر واستخدام ثاني أوكسيد الكاربون الناتج عن التخمر، هذا وقد جعل البيروني ثفالة العنب وحجمه ـ بعد العصر ـ مصدراً لتحرير غاز ثاني أوكسيد الكاربون، حيث يعمل أنزيم التخمر في ثفالة العنب ليولد الخل وثاني أوكسيد الكاربون، كما يحتوي العنب على مواد دباغية، ولاسيما نواه.

ويأتي البيروني الى ذكر الشبه المعمولات والممزوجات بالصنعة ويقصد بهذا التعبير ـ بلا شك ـ السبائك التي تصنع من معدنين أو أكثر لتغيير صفات المعدنين المصنوعة منها السبائك، لتكون على هيئة تختلف عن مكوناتها. ويبدأ البيروني بالشبه، فيقول: « الشبه نحاس صفر باطعام التوتيا المدبر بالحلاوات وغيرها حتى أشبه بالذهب وسمي أشبها، ولما كانت الصفرة فيه عارضة أخذت النار بقسطها منه عند كل ذوب، ولذلك يرقد

---

(١) راجع مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ١٦، ص ١٥، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٨.

باطعام جديد من ذلك التوتيا (الخارصين)، والا بلغ به النقيص الى الحال الأولى النحاسية المحضة ». ثم يذكر البيروني ظاهرة كيمياوية صحيحة حيث يقول: « ومما يستغرب في الشبه أنه لا يحترق في الكبريت كما يحترق به سائر الفلزات ما خلا الذهب ».

ويأتي البيروني على ذكر البتروي، ويعتبره نحاساً كسرت حمرته بأسرب[(١)] حيث يصهر الأخير مع النحاس وتستعمل هذه السبيكة في صنع الهواوين والطناجير، ثم يقول البيروني ما نصه في التمييز بين القصدير والرصاص: «وليس بين الأسرب والنحاس مثل ما بين النحاس والرصاص، لأن المخلوط منهما اذا عرض على اللهيب وخاصة مع الدسم سال أسربه وبقي نحاسه . والكيمياويون يجعلون الأسرب لزحل وهو هرم سمج ، فالخريدة تنفر عنه وتكره قربه فتبعده عن نفسها ولا تخالطه » .

إن البيروني قد أجاد في وصف الفلزات والمركبات من حيث صفاتها الطبيعية والكيمياوية ، كما ذكر أماكن خاماتها وطرائق استخراجها من خاماتها، وبحث في السبائك بحثاً يدعو الى الاعجاب وذكر طرائق تحضير بعض المركبات لا تختلف كثيراً عن الطرائق التي تؤدي الغرض نفسه في الوقت الحاضر.

الطغرائي: (ت: ٥١٣ هـ - ١١٢٠ م)[(٢)]

هو الحسين بن علي بن محمد بن عبد الصمد، أبو اسماعيل، مؤيد

---

(١) الأسرب: هو القصدير في رأي البيروني ولعله أول من ميز بين الرصاص والقصدير حيث تذكر المعاجم أن الأسرب هو الرصاص او القصدير.

(٢) وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق الدكتور احسان عباس، مطبعة الغريب، بيروت، نشر دار الثقافة ص ١٩٠ .

الدين الأصبهاني الطغرائي[١]، شاعر، من الوزراء الكتاب، وكان ينعت بالأستاذ لغزارة علمه ولقب بالطغرائي نسبة الى كتابة الطغراء.

ولد بأصبهان[٢]، واتصل بالسلطان مسعود بن محمد السلجوقي (صاحب الموصل) فولاه وزارته، واقتتل مسعود مع أخيه محمود بن مظفر محمود، وفاز محمود وقبض على رجال مسعود وقتلهم، ومن بينهم صاحبنا الطغرائي[٣].

ومن أحسن شعر الطغرائي قصيدة «اللامية» المعرفة بـ «لامية العجم» ونورد مطلعها تذكرة للقارىء:

أصالة الرأي صانتني عن الخطل وحلية الفضل زانتني لدى العطل

ذكر الفهرس التمهيدي[٤] تصانيف للطغرائي في الكيمياء (ص ٥١٤، ٥١٥، ٥١٧، ٥١٨)، ما يأتي:

١ ـ جامع الأسرار في الكيمياء، لمؤيد الدين الحسين الطغرائي (٥٥ ق، ١٠ × ١٥ سم) خط، ضمن مجموعة (٢١) ـ ف ١٠٣٤، عن دار الكتب المصرية ٧٣١، طبيعة.

٢ ـ حقائق الاستشهاد، للوزير مؤيد الدين الطغرائي (١٦ ق، ٢٠×٣٠ سم، خط، ـ ف ١٠٤١، عن دار الكتب المصرية ١٧٠، طبيعة.

---

(١) نزهة الجليس ومنية الأديب الأنيس، العباس بن علي بن نور الدين المكي الحسيني المعرف «بالموسوي»، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف، ج ٢، ص ١١٨، ١٩٦٧ م.

(٢) لانساب، للسمعاني، ص ٥٤٣.

(٣). نزهة الجليس، للموسوي، ج ٢، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف ص ١١٩، ١٩٦٧ م.

(٤) الفهرس التمهيدي للمخطوطات المصورة حتى أواخر شهر تشرين الأول عام ١٩٤٨، جامعة الدول العربية، الأمانة العامة، الادارة الثقافية.

٣ ـ رسالة مارية بنت سابه الملكي القبطي في الكيمياء، وهي جوابها لأراس عن سؤاله لها (٣ ق، ١٠ × ١٥ سم، خط، ضمن مجموعة (١٠)، يليها فوائد في الكيمياء عن الطغرائي، وذي النون المصري، ف ١٠٣٤، عن دار الكتب المصرية ٧٣١، طبيعة.

٤ ـ قصيدة باللغة الفارسية وشرحها باللغة العربية، في صناعة الكيمياء، لمؤيد الدين أبي اسماعيل الحسين بن علي الوزير الطغرائي (ورقة واحدة (٩)، ١٠ × ١٥ سم خط، ضمن مجموعة (٤)، ف ١٠٣٤، عن دار الكتب المصرية ٧٣١، طبيعة.

لقد اطلعت على مخطوطة جامع الأسرار «الجزء الأول» [١] للطغرائي وقرأتها بامعان، على الرغم من صغر حجم الحرف فيها. وكل ورقة تحتوي على صحيفتين وجاءت ورقتان من الجزء الثاني فحسب. تطرق الطغرائي في هذه المخطوطة الى الصنعة والى امكان تحقيقها ولكنه بالغ في حكمة من يتوصل الى هذه الصنعة حيث تطلب ممن يمارسها ان يجيد الحكمة فكراً وعملاً. وقال ما نصه: «ان هذا العلم لما كان الغرض فيه الكتمان وإلجاء الأذهان الصافية الى الفكر الطويل استعمل فيه جميع ما سمي عند حكمائكم مواضع مغلطة من استعمال الأسماء المشتركة والمترادفة والمشككة وأخذ فصل الشيء أو عرضه الخاص أو العام مكان الشيء، وحذف الأوساط المحتاج الى ذكرها، وتبديد المعنى الواحد في الكلام الطويل، واهمال شرائط التناقض في أكثر المواضع حتى يحار الذهن في أقاويلهم المتناقضة الظواهر وهي بالحقيقة غير متناقضة لأن شرائط التناقض غير مستوفاة فيها واستعمال القضايا مهملة غير محصورة وكثيراً ما تكون القضية الكلية المحصورة شخصية فإذا جاء في كلامهم تصبغ أو تحل أو تعقد كل

(١) مكتبة المتحف العراقي، عدد الصفحات ٢١، حجم ١٧× ٢١ سم.

جسد فانما هو جسد واحد واذا قالوا ان لم يكن مركبنا من كل شيء لم يكن منه شيء فانما هو شيء واحد».

ثم يأتي على طريقته التي تؤدي الى الأكسير (ويقصد هنا الصنعة)، ويذكر أن الذي يريد أن يحذو حذوي عليه أن يفهم الطريقة فهماً جيداً، ويتقن العمل اتقاناً محكماً، فلا يقدم على الصنعة (يبذر أمواله، ثم ينتهي الى لا شيء، فيعود باللائمة على أهل الصنعة. وشبّه هؤلاء بمن حاول الوصول الى مكان بعيد قد وصفوه له دون أن يتمون بالعدة، ويقدر عناء الطريق وطوله وما أن يصل الى منتصف الطريق حتى يحار في أمره فيلوم من وصف له ذلك المكان. وجاء على ذكر أرسطو وتلامذته القدماء والمحدثين وعلى أساتذته من سقراط وأفلاطون. وذكر أغاديمون وفيثاغورس وهرقل وفوفوريوس ومآريه وزوسيموس وبليناس وغيرهم. ثم يأتي على ذكر الرازي ومؤلفاته الاثني عشر كتاباً في الصنعة ويكبر بما كتبه الرازي ويمجد جابر بن حيان في تمكنه من الصنعة. ويورد بعض كلام بليناس على تكوين الأفلاك، فيقول: « الأفلاك والكواكب فلكاً بعد فلك وكوكباً بعد كوكب بزمان طويل، وان القمر روح زحل، وزحل جسد القمر، والشمس نفس زحل وزحل جسد الشمس، والزهرة روح المريخ، وعطارد روح المشتري، وأشباه كثيرة لهذه الرموز المجهولة عند أصحاب النجوم. حاروا وتبلبلوا ولم يكن عندهم الا الوقيعة في أصحابنا ».

ثم يستطرد بأن التي ذكرت آنفاً ما هي الا في كلامنا في « الزوابق والكباريت والزرانيخ والزاجات والشبوب والأملاح والحجارة والطلق والأجساد المعدنية والدم والمرارة والبيض والشعر والأكلاس والأرمدة»، ويأتي على ذكر «المحاليل والعقود والتصاعيد والتشاميع والتصديات والاسفيداجات والزنجفرات والزنجارات ». ويبدو أن ما جاء به الطغرائي في كلامه الأخير مأخوذ من كتاب سر الأسرار للرازي.

والحقيقة ان الطغرائي قد اطلع على أكثر ما كتب في الصنعة ولاسيما الكتب اليونانية المترجمة وكتب ابن حيان والرازي ولم نر له أي شيء جديد الا أن فضله يتجلى في ذكر بعض التآليف للرازي وجابر بن حيان كما حفظ طرائقهما في الكيمياء.

الجلدكي: (ت: بعد ٧٤٢ هـ - بعد ١٣٤١ م)

علي بن محمد بن أيدمر الجلدكي، عز الدين، كيمياوي حكيم[١]، وفي دائرة المعارف الاسلامية[٢] ورد اسم الجلدكي بأنه عز الدين أيدمر عبد الله الجلدكي، وهكـذا اختلفت المصادر في اسمه الأول واتفقت في اسمه المعروف به أيدمر الجلدكي، وأشارت الذريعة[٣] بأنه لقب بالجلدكي نسبة الى «جلدك» من قرى خراسان على فرسخين من مشهد الرضا. صنف أحد كتبه في دمشق عام (٧٤٠ هـ)[٤]، وآخر في القاهرة عام (٧٤٢ هـ). واختلفت المصادر في تاريخ وفاته، فجاء في كشف الظنون أنه توفي عام ٧٤٣ هـ، وذكر بروكلمان[٥] بانه توفي عام (٧٦٢ هـ)، وجاء في الاعلام للزركلي[٦] أن الجلدكي توفي (بعد سنة ٧٤٢ هـ)، أما اسماعيل باشا

---

(١) كشف الظنون، حاجي خليفة، طبع اوفسيت، مكتبة المثنى، بغداد ١٣٨٧ هـ، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ج ٧، ص ٧٥، طبعة المعارف العمرية بمصر (لم يذكر سنة الطبع).

(٣) الذريعة الى تصانيف الشيعة، لآغا بزرك الطهراني. مطبعة الغرى. النجف ١٣٥٧ هـ، ج ٣، ص ٦٨ - ٧٠.

(٤) دائرة المعارف (المراجع رقم (٢)) ص ٧٥.

(٥) كارل بروكلمان: Karl Brochelman; gechichte der Arabichem Litaratur. Leiden, E.J. Brill, Vol. II, 1949, P. r. 173 - 174.

(٦) الاعلام، خير الدين الزركلي، ط ٣، ج ٥، ص ١٥٧، أوفسيت، بيروت ١٩٦٧ م.

البغدادي في هدية العارفين[1] فلم يحدد سنة وفاته بل جعلها (٧٦٢ هـ) ثم يقول، ومثل (٧٤٣ هـ).

آثاره: جاءت آثاره في كل من بروكلمان، وكشف الظنون، ودائرة المعارف الاسلامية والأعلام للزركلي، وهدية العارفين، وقد ضمن آثاره بصورة مفصلة كل من الفهرس التمهيدي[2] والذريعة، الا أن الأخير قد أحاط بجميع ما جاء من آثار الجلدكي في المصادر التي ذكرناها آنفاً، ثم قام بتنقيحها، واليك نص ما جاء في هذا الفهرس:

أ ـ البرهان في أسرار علم الميزان، للشيخ أيدمر بن علي الجلدكي، صاحب الكتابين المسمى كل منهما بـ «البدر المنير» الذي سبق فيه الكلام في ترجمة المؤلف وتاريخه، قال في أول مصباحه المطبوع: «ان البرهان هذا كبير في أربعة أجزاء» وقال في معجم المطبوعات، رأيت الجزء الثالث منه (مكتوب)[3] في مكتبة الحجاج بالقاهرة، «أقول» توجد المقالة الرابعة من الجزء الرابع منه في مكتبة الشيخ الحجة ميرزا محمد الطهراني، وهي مشتملة على عدة كتب: (١) كتاب النبات (٢) كتاب الأسرب القلعي، (٣) كتاب الحديد، (٤) كتاب الذهب، (٥) كتاب النحاس، (٦) كتاب الزيبق، (٧) كتاب الفضة وهو كتاب القمر، ثم ذكر فيه جملة من الموازين، والنسخة ناقصة من آخرها، وما مر في الجزء الأول بعنوان (اختصار البرهان) هو اختصار لهذا البرهان، لا البرهان المختصر الآتي.

ب ـ البرهان من الميزان، أيضاً للجلدكي المذكور، وهو مختصر كتبه

---

(١) هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسماعيل باشا البغدادي، ج ١، ص ٧٢٣ اسطنبول ١٩٥١، أعيد طبعه بالأوفسيت، المكتبة الاسلامية، تبريز طهران ط ٣، ١٣٨٧ هـ.

(٢) الفهرس التمهيدي، للمخطوطات المصورة حتى أواخر تشرين الأول ١٩٤٨ م، جامعة الدول العربية، الادارة الثقافية ص ٥١١ ـ ٥١٥، ص ٤٣.

(٣) كما جاء في النص.

بعد البرهان الكبير الذي هو في أربعة أجزاء، كما صرح به في أول كتابه « المصباح في المفتاح » وذكر أن شرح هذا البرهان المختصر بشرح سماه بـ (سراج الأذهان) في شرح البرهان.

وورد في الفهرس التمهيدي بعض المؤلفات التي لم يذكرها صاحب الذريعة، منها:

١ ـ نهاية الطلب في شرح المكتسب في زراعة الذهب.
٢ ـ كتاب التغريب (فصول من الجزء الرابع من البرهان).
٣ ـ الجوهر المنظوم والدر المنثور في شرح ديوان الشذور.
٤ ـ درة الخواص وكنز الاختصاص في معرفة الخواص.

لقد عثرنا على ثلاث مخطوطات لثلاثة أجزاء من كتاب (نهاية الطلب في شرح المكتسب في زراعة الذهب)، والمخطوطات محفوظة في المتحف العراقي برقم ٢٠٤ و ٢٠٥ و ٢٢٨٥، الا أنها كتبت بخط مشوش لم نتمكن من الخروج منها بشيء يستحق الذكر ما عدا ذكر المواد التي كتبها الرازي في مؤلفاته.

علم الصيدلة عند العرب

د. فاضل احمد الطائي

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد :

لقد اعتاد من يكتب عن الصيدلة، بل وعن العلوم بجميع فروعها أن يبدأ ببعض علماء اليونان الذين برزوا في الحقل العلمي الذي يكتبون فيه، ثم يأتي على ذكر رواد الترجمة من العرب والمسلمين الذين نقلوا المعرفة من اليونانية الى العربية، ظناً منهم أن الحضارة اليونانية من الحضارات القديمة الأصيلة. غير أن الحقائق التاريخية والمؤرخين المتعمقين في الحضارات القديمة الأصيلة لم تجعل الحضارة اليونانية في مصاف الحضارات الأصيلة العريقة في القدم كحضارة وادي الرافدين وحضارة وادي النيل وحضارة الصين وحضارة السند. فقد وجدت لوحات طينية تعود الى العهد الآشوري والعهد البابلي تحتوي على وصفات طبية مبوبة لكل مرض يصيب عضواً من أعضاء جسم الانسان، يعود تاريخها الى الألف الثالث قبل الميلاد، وثبت ذلك العالم ثومسن (Thomson, R. C)[١] في عدد من الكتب، اضافة الى ما

(١) a: Thomson, R. Cambel; A Dictionary of Assyrian Botany, 1949

b: ibid. Assyria Medical Text, 1923 - 1924.

c: ibid. Assyria Prescription for Ds. of Urine, 1934.

d: ibid Assyria Prescription for Ds. of the Head, am. j. of Sematic Languages, 1937.

e: ibid. Assyria Herbals, 1949.

نشر من بحوث في المجلات الطبية العالمية، وقد قام الدكتور عبد اللطيف البدري بترجمة وتلخيص ما كتب عن الطب الأشوري والبابلي في كتاب أسماه: (من الطب الأشوري) وتولى المجمع العلمي العراقي نشره عام ستة وسبعين وتسعمائة وألف للميلاد (١٩٧٦ م). ولم ينفرد ثومسن وحده في الكتابة عن الطب الأشوري والبابلي، بل كتب غيره كتباً ومقالات عديدة واليك بعض هؤلاء، (لونجدن، س. هـ. Longdon, S. H) و (ولسون، جسي. في، Wilson, J. V) و (ريتشاردسون، ر. Richardson, R) وغيرهم، هذا وجميع الذين كتبوا عن طب وادي الرافدين كتابة متقنة مضبوطة قد أجاد اللغة المسمارية وترجم اللوحات الطينية التي عثر عليها ـ ضمن الآثار ـ الى اللغة الانكليزية. وكتب ثومسن أكثر كتبه في الطب والوصفات الأشورية مترجمة عن الألواح الأشورية حيث وضع اللوح الأشوري في صفحة ثم جاء بترجمتها في الصفحة المقابلة، وقد جاء بمئات الوصفات الطبية للأمراض التي صنفها الأشوريون من قبل، كأمراض الرأس، والصدر،والبطن، والعين، والأعضاء التناسلية، والفم، والمجاري البولية، اضافة الى الوصفات التي قدمها الأشوريون في أمراض القدم والقرح والكريات، والجروح.

واستعمل الأشوريون الحقن الشرجية، والفرازج المهبلية للنساء وزرق الأدوية داخل الأحليل بواسطة أنبوب مجوف، كما ذكروا النشوقات لأمراض الأنف، والغسول، والمراهم، والقطرات لأمراض العين والأذن، أما أدوية الجلد فكانت على هيئة غسول، ودهون،ومراهم، ولبائخ، ومساحيق، وضمادات، ولعلنا نكتفي بما جاء في كتب الأعشاب لثومسن (مرجع (e) 1) فقد أحصى المواد المختلفة التي وردت في اللوحات الطينية التي ترجمها نفسه فجاءت كما يأتي:

ورداسم خمسين ومائتي (٢٥٠) نوعاً من النباتات وذكرت هذه النباتات

(٤٦٠٠) مرة في الوصفات و (١٢٠) مادة معدنية و (١٨٠) مادة متفرقة، واستعمل محلول الكحول المخفف والمركز فذكر البيرة القوية وبيرة السمسم والنبيذ، وأنواع الشحوم والزيوت النباتية منها والحيوانية، والعسل، والشمع، والحليب.

كان الطبيب الآشوري صيدلانياً في الوقت نفسه، اذ عرف خصائص الأعشاب والنباتات والمواد المعدنية، وبعض المواد العضوية المعروفة في ذلك الوقت، وفصّل مفعولها في الجسم تفصيلاً واضحاً. وصنف الأدوية على أنواع، فالمسهلة منها، الصبر والخروع والخريق، والسوس، والسامة منها مثل الشقائق والشوكران، والبنبع واللقاح، والقنب والخشخاش، واستعمل بعض المواد السامة منومة حيناً ومسكنة ومخدرة حيناً آخر، كما عرف ما هو مفيد منها في التشنجات والمغص وما هو شديد التأثير في الوعي والادراك. ولغرض الايضاح ندرج وصفة من مئات الوصفات التي جاءت في كتاب الطب الأشوري:

« إذا كانت معدة الرجل ملتهبة ومتورمة، وكانت بطنه منتفخة كأنها (الفيضان)؟، فذلك الرجل يشكو من تأثير الريح والجو. . . ولأجل شفائه . . . الأقحوان، والقنب، . . . والخروع، و Oenthe، وعشب البحر المحروق، والمر، والشمع، تخلط هذه الأدوية في الزيت ويدهن به . . .

٨ ـ الأقحوان. . . والقيصوم. . . والسعتر. . . وبذور الطرفة »[١].

وأورد الدكتور شحاته قنواتي في كتابه تاريخ الصيدلة والعقاقير[٢] فصلاً مسهباً عن الصيدلة عند السومريين والبابليين كما أفرد فصلاً للصيدلة عند

---

(١) من الطب الأشوري، الدكتور عبد اللطيف البدري، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٧٦ م.

(٢) تاريخ الصيدلة والعقاقير: الدكتور الأب شحاته قنواتي، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩ م.

المصريين القدماء. الا أنه على علمه الزاخر لم يذكر» الحقيقة التاريخية المعروفة من أن حضارة اليونان حضارة مكتسبة وليست أصلية، بل أتت من حضارتي وادي النيل والرافدين بالدرجة الأولى، وربما من الحضارة الهندية القديمة أيضاً عن طريق الحروب والهجرة والتجارة. واذا ما تذكرنا أن الآشوريين قد اخترعوا الفولاذ في مطلع الألف الأول قبل الميلاد وفتحوا أغلب البلدان المعروفة آنذاك، ومن ضمنها جزيرة « آيونا » وبعض جزر اليونان أدركنا أن الحضارة اليونانية التي بدأت في القرن السادس قبل الميلاد وليدة لهذا الفتح والاحتكاك بالحضارة الآشورية من ناحية، وحضارة وادي النيل من ناحية ثانية. فالحضارات القديمة الأصيلة معدودة ومعروفة، ولليونان فضل حمل هذه الحضارات والحفاظ عليها والاضافة اليها.

ولو لم تقم الاستكشافات الآثارية باستخراج الألواح الطينية ومعرفة اللغة المسمارية لكانت اللغة اليونانية المرجع الرئيس لحضارة العرب ثم لحضارة أوروبا الحديثة.

فالحضارات الوسيطة والحديثة امتداد للحضارات الأصيلة العريقة في القدم، وكل شعب من الشعوب ذوات الحضارة، قام بقسط من الحفاظ على الحضارات الأصيلة والاضافة اليها. فاليونانيون قد أضافوا الى الحضارات القديمة ـ أي حضارة وادي النيل وحضارة وادي الرافدين وحضارة السند ـ شيئاً ليس باليسير.

وفتوحات الاسكندر الكبير قد نقلت جزءاً غير قليل من الحضارة اليونانية الى الأمصار التي فتحها.

حافظ العرب على الحضارة اليونانية وجلّوْها وأضافوا اليها الشيء الكثير ثم قامت النهضة الأوروبية الحديثة وبنت أسسها على أسباب الحضارة العربية التي امتدت من منتصف القرن الأول للهجرة وحتى مطلع القرن السابع للهجرة ولا زلنا نرى التقدم العلمي الواضح والسريع في الحضارة

الأوروبية الحديثة.

هـذا وأود أن أقول بـأن العرب الـذين كتبوا في الصيـدلة والكيميـاء لم يكونوا عرباً من حيث الدم والجنس، بل من حيث الثقافة والـولاء للعرب والاسـلام، اذ لولا اللغـة العربيـة لما كـان للعلماء المسلمين والعـرب أثـراً ملموساً فجميعهم قد تلقى الثقافة باللغة العربية، وكتبوا جلّ مؤلفاتهم فيها ان لم يكن بعضهم قد كتبها بالعربية كلها، وكانت اللغة العـربية في ذلـك الوقت لغة العلم، ولا سبيل الى العلم الا عن طريق اللغة العربية، شأنها في ذلك شأن اللغة اليونانية قبل بضعة قرون. ولعل خير دليل على ما ذكرت يتجلى في قول البيروني ـ وهو من خـوارزم ـ في مستهل كتـابه الصيـدلة[1] واليك نصه: «وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم، فـازدانت وحلّت في الأفئدة وسرت محاسن اللغة منها في الشرايين والأوردة، وان كانت كل أمة تستحلي لغتها التي ألفتها واعتادتها واستعملتها في مآربها، مع ألّافها واشكـالها، واقيس هـذا بنفسي، وهي مطبـوعة عـلى لغة لـو خلد بها علم لأستغرب استغراب البعير على الميزاب والزرافة في الكراب، ثم متنقلة الى العربية والفارسية، فأنا في كل واحدة دخيل، ولها متكلف، والهجو بالعربية أحب اليّ من المدح بالفارسية، وسيعرف مصداق قولي من تأمل كتاب علم قد نقل الى الفارسي كيف ذهب رونقه وكسف باله، واسود وجهـه. . . » هذا كلام عملاق من عمالقة الفكر العربي الاسلامي يتضح منه حبه للغة العربية والولاء لها.

لقد نقلت الصيدلـة كما نقلت العلوم الأخـرى من الحضارة اليـونانيـة المكتسبة جزءاً والأصيلة بما أضاف اليها أهلها وكـان من بين رواد المصـادر اليـونانيـة في الصيدلـة الذين تـأثـر بهم العـرب ونقلوا عنهم هم (أبقـراط

(١) كتاب الصيدنة: لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني ـ مخطوطة ـ مكتبة المتحف العراقي، رقم ١٩١١ ص ١٧.

Hippocrates، ت: ٣٥٧ ق.م) وقد سماه العرب (أبا الطب) وكتبوا عنه كثيراً كما ترجموا كتباً عديدة له، و (دسقوريدس Discorites ت: ٦٠ م)[١] وهو أول من كتب كتاباً مسهباً في الأعشاب الطبية أسماه ـ كتاب الحشائش ـ و (جالينوس Galen، ت: ٢٠١ م) ويعتبر هذا العالم والطبيب البارع أول من أخذ عنهم العرب في الطب اذ كتب عدداً كبيراً من الكتب الطبية وفي شتى فروع علم الطب، كما قام بتفسير كتب ابقراط وعلق عليها، وما زال اسمه لامعاً في المصادر العربية الى يومنا هذا، لأن العرب ترجموا له كثيراً من الكتب الضخمة والرسائل القصار. وأشار ابن أبي أصيبعة[٢] الى ما ترجم الى جالينوس بصورة مفصلة وذكر ان أطباء الاسكندرية قد وضعوا كتبه الستة عشر المختارة، على سبع مراتب، من حيث التدرج في المعرفة الطبية، وشغف القارىء بالانتقال من مرتبة الى أخرى.

لقد ابتدأ العرب بترجمة الكتب اليونانية العلمية منذ النصف الثاني من القرن الأول للهجرة وذلك في عهد خالد بن يزيد بن معاوية، الا أن هذه الترجمة لم تكن ترجمة جيدة من حيث تركيب الجمل العربية واداء المعنى، بل كانت ترجمة حرفية نظراً لضعف المترجمين في احدى اللغتين، ومكث حال الترجمة كذلك حتى جاء رائد الترجمة المضبوطة «حنين بن اسحاق» وسنفرد له ترجمة لأهميته في ما كتب في الطب والصيدلة اضافة الى اجادته الصيدلة التي درسها على أبيه، وحذقه في الطب الذي درسه على يد الطبيب النطاسي يوحنا بن ماسويه.

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، ج ١، ص ٤١ ـ ٤٦، دارالفكر، بيروت، ١٩٥٦.

(٢) عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٣، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٦.

حنين بن اسحاق: (ت: ٢٦٠ هـ - ٨٧٣ م)[(١)]

حنين بن اسحاق العبادي، أبو زيد: طبيب، مؤرخ، ومترجم، كان أبوه صيدلانياً من أهل الحيرة (في العراق)، وسافر حنين الى البصرة فأخذ العربية عن تلميذ الخليل بن أحمد الفراهيدي، وانتقل الى بغداد فأخذ الطب عن يوحنا بن ماسويه وغيره، وتمكن من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية، فانتهت اليه رئاسة العلم بين المترجمين، مع احكامه العربية، وكان فصيحاً بها شاعراً. واتصل بالمأمون وجعله رئيساً لديوان الترجمة[(٢)] وبذل له الأموال والعطايا. وجعل بين يديه كتّاباً نحارير عاملين باللغات، وكانوا يترجمون ويتصفح حنين ما ترجموا فيصلح ما يرى فيه خطأ. ولخص الكثير من كتب ابقراط وجالينوس وشرح معاني ما لخص، نظراً لالمامه الواسع بالطب وتمكنه من اللغات، وكان المأمون يعطيه من الذهب زنة ما ينقله الى العربية من الكتب. ورحل حنين رحلات عديدة الى فارس وبلاد الروم. وعاصر تسعة من الخلفاء، وكان يحفظ الياذة هوميروس.

لحنين كتب ومترجمات كثيرة تزيد على مئة، منها « تاريخ العالم والمبدأ والأنبياء والملوك والأمم » الى زمنه، و « الفصول الأبقراطية - ط - » في الطب و « ملامان وابسال، ط » قصة مترجمة عن اليونانية و« الضوء وحقيقته - ط - » رسالة كتبها بالسريانية وترجمها الى العربية هيثم بن هلال الصابئي و « المسائل في العين - ط - » و « المدخل الى علم الروحانيات - خ - » صغير و « قوى الأغذية - خ - » ترجمه حنين عن جالينوس و « تدبير الأصحاء - خ - » عن جالينوس أيضاً. وترجم حنين كتباً عديدة في الفلسفة والعلم لأرسطو وأفلاطون، وبطليموس، وبليناس، وأرخميدس وغيرهم من حكماء وعلماء

---

(١) الاعلام، خير الدين الزركلي، ج ٢ - ط ٣، ص ٣٢٥، بيروت (لم تذكر سنة الطبع).

(٢) تاريخ التمدن الاسلامي، جرجي زيدان - ج ٣، ط ٣، ص ١٣٩، مصر ١٩٢٠ م.

ط = مطبوع خ = مخطوط

اليونان، ولا سبيل الى حصر ما ترجم حنين في هذا المجال(١).

وعندما بلغ حنين درجة عالية في العلم، وتمكن تمكناً جيداً من اللغات العربية والسريانية واليونانية والفارسية، أخذ يعيد النظر فيما ترجم وهو في سن الحداثة المبكر، فيراجعها، ويعيد ترجمة بعضها. وكثيراً ما كان حنين يقوم بترجمة بعض الكتب بناء على طلب من الأشراف المسلمين والمسيحيين الذين كانوا يدفعون له ثمن هذه الترجمات(٢).

أقول ان حنين بن اسحاق كان طبيباً بارعاً ولا سيما في طبابة العين، أي أنه كما يقال في عهده، كان كحالاً ممتازاً. فكتب في تشريح العين، وطرائق معالجتها، والمواد والأدوية التي تستعمل لكل مرض من أمراض العين، وكثيراً ما كان يكتبها بشكل وصفات طبية، فيذكر المادة في الوصفة، والكمية التي يجب أن تستعمل في كل وصفة. وكان حنين صيدلانياً جيداً فذكر عدداً من المواد الكيمياوية كالزنجار والأثمد، والرصاص، والزاجات، والقلقند والنشادر، وملح الطعام، والزرنيخات، والاسفيداج، وتوبال الحديد، والقلقديس وغيرها. غير أنه لم يصنفها تصنيفاً علمياً واضحاً وترك ذلك لأبي بكر الرازي.

كان بإمكان حنين أن يبرز في كل من الطب والصيدلة، الا أن غزارة انتاجهفي الترجمة حالت بينه وبين العناية في الطب والصيدلة.

---

(١) آثار حنين بن اسحاق، عامر رشيد السامرائي وعبد الحميد العلوجي ـ صدر بمناسبة مار افرام ـ حنين. بغداد ـ ١٩٧٤ م.

(٢) كتاب العشر مقالات في العين، لحنين بن اسحاق، مقدمة مايرهوف، ماكس، ص ٢٩، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٢٨ م.

أبو حنيفة الدينوري: (ت: ٢٨٢ هـ - ٨٩٥ م)[١]

هو أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري نسبة الى المدينة التي ولد فيها وهي بلدة ايرانية ليست ببعيدة عن حدود العراق وقال ياقوت في معجم البلدان أنها مدينة من أعمال الجبل قرب قرميسين (كرمنشاه).

بلغت جملة مؤلفاته المعروفة أسماؤها عشرين كتاباً وطرق بها أبواباً كثيرة متباينة من المعرفة كالشعر والحساب والهندسة والجبر، وكتاب البلدان وجميع أهل التراجم ذكروا بأن كتاب النبات لأبي حنيفة لم يصنف في معناه مثله.

لقد ضم هذا الكتاب (كتاب النبات) عدداً كبيراً من أصناف النبات المختلفة من عشب أو شجيرة أو شجرة ومن ورقة وغصن وجذع وجذر وذكر صفات كل ما ذكر من النبات وأجزائه بحيث جاء الكتاب سفراً في تصنيف النبات ولعل هذا الكتاب هو الأول من نوعه في الحضارة العربية. ومهد الطريق للأطباء والصيادلة أن يتثبتوا من النبات وأجزائه. ولم يذكر الدينوري الفوائد الطبية لكل نبات ذكره على كثرة ما ذكر.

---

(١) لقد اختلف كتاب التراجم في سنة ولادة الدينوري، بل وفي سنة وفاته ولكن معظم الذين ترجموا له في القديم والحديث يرجحون أنه توفي سنة ٢٨٢ هـ، قال ياقوت في معجم الأدباء: « مات في جمادى الأولى سنة اثنين وثمانين ومائتين (٢٨٢ هـ) ووجدت ذلك على ظهر كتاب النبات من تصنيفه ووجدت في كتاب عتيق: مات أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري قبل سنة تسعين ومائتين، ثم وجدت على ظهر النسخة التي بخط ابن المسبح بكتاب النبات، من تصنيف أبي حنيفة: توفي أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري ليلة الاثنين لأربع بقين من جمادي الأولى سنة ثمانين ومائتين » وفي بغية الدعاة لم يجزم السيوطي بتحديد تاريخ وفاته فجعله في جمادى الأولى سنة احدى وثمانين ومائتين ٢٨١ هـ، أو اثنين وثمانين ومائتين، وقد أجمع كل من ابن الأثير في الكامل والقفطي في أنباء الرواة وابن كثير في البداية والنهاية والقرشي في الجواهر المعنية في طبقات الحنفية، والبغدادي في خزانة الأدب، على أن وفاته كانت سنة ٢٨٢ هـ وأيده في ذلك سركيس في معجم المطبوعات.

جعل الدينوري كتاب النبات في ثلاثة عشر باباً هي :

١ ـ باب الرعي والمراعي، ٢ ـ باب الجراد والجنادب، ٣ ـ باب الكمأة، ٤ ـ باب الصمغ، ٥ ـ باب الدباغ، ٦ ـ باب الزناد، ٧ ـ باب ألوان النيران، ٨ ـ باب ما يصبغ به، ٩ ـ باب الروائح، ١٠ ـ باب المساويك، ١١ ـ باب الحبال، ١٢ ـ باب العسل والنحل، ١٣ ـ باب القسي والسهام.

إن الذي يطلع على هذا الكتاب يراه كتاباً ذا جوانب متعددة، فهو ليس كتاباً في علم النبات ولا في الزراعة ولا في اللغة، بل انه يشتمل على جميع ما ذكرت، فهو يذكر النبات مع الألفاظ التي لها صلة به ثم يأتي بتحقيق صحة الصحيح منها، والاستشهاد على صحة ما كتبه معتمداً على أئمة اللغة وفحول الشعراء واليك بعض ما كتب:

رقع: الواحدة رقعة ـ أخبرني اعرابي من أهل السراة، قال: الرقعة شجرة عظيمة كالجوزة، ساقها كساق الدلبة، ولها ورق كورق القرع، أخضر فيه صهبة يسيرة، ولها ثمر أمثال التين العظام.

ويصف بعض أصناف العنب فيقول:

أصابع العذارى: صنف من العنب أسود طوال كأنه البلوط، يشبّه بأصابع العذارى المخضبة.

الأقماعي: صنف آخر من العنب، أبيض ثم يصفر أخيراً حتى يكون كالورس، وحبه مدحرج كبار.

ثم يصف أصنافا أخرى من التين كالجلداس والقلاري والطبّار.

يتضح مما تقدم أن أبا حنيفة كان على معرفة كبيرة في النبات وان أخذه الشك في نبتة أو جزء منها اعتمد على اللغويين والشعراء في وصفها ليأتي

اللفظ محدداً للمعنى المطلوب وان لم يجد فيعتمد الاعراب ليأتي بوصف دقيق مضبوط، أي أنه أول من استعمل الألفاظ العلمية المحددة بالشيء المطلوب.

الرازي(*): (ت: ٣١٧ هـ - ٩٢٥ م)

يعتبر الرازي أحد المشاهير في الطب والكيمياء والفلسفة[١] وذكرت بعض المصادر[٢] انه اشتغل في الفلسفة والكيمياء والعلوم الطبيعية والفلك والهندسة حتى بلغ الأربعين من عمره وعندها انصرف الى الطب كلياً وبرز فيه، وكان المعلم في ذلك أبا الحسن علي بن سهل بن الطبري[٣]، وقد أجمع المؤرخون على أن الرازي من أشهر أطباء الاسلام ولقب بجالينوس العرب، ونعته الزركلي[٤] بأنه من الأئمة في صناعة الطب. وقد كان دؤوباً مواظباً على القراءة والكتابة، منكباً على تلقي العلم عمن سلفه، ومنشغلاً باجراء تجاربه الخاصة.

لقد طرق الرازي أبواباً عديدة من المعرفة وكتب في مواضيع مختلفة وألف كتباً ورسائل في شتى ضروب العلم والفلسفة والاجتماع، الا أن أكثر ما كتبه من الكتب انصبت على الطب والجراحة والفلسفة والكيمياء، وتفرغ للطب والتوغل فيه بعد سن الأربعين، فتقلد مناصب مرموقة في الطب ودبر (بيمارستان) مستشفى الري ثم غادر الري الى بغداد ودبر بيمارستان بغداد وذلك في عهد عضد الدولة. وذكر ابن أبي أصيبعة أن الرازي استشير

(*) راجع نبذة عن حياته في فصل الكيمياء.

(١) دائرة المعارف الاسلامية - المجلد التاسع، ص ٤٥١.

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان، الجزء الثاني، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٣) عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، ص ٣٤٢.

(٤) الاعلام، للزركلي، الطبعة الثانية، الجزء السادس، ص ٣٦٤.

في اختيار الوضع الذي يجب أن يبنى فيه البيمارستان العضدي في بغداد[١].

لقد أورد ابن أبي أصيبعة[٢] أسماء اثنين وثلاثين ومائتي كتاب نسبها للرازي في مختلف فروع المعرفة، وذكر صاعد الأندلسي[٣] بأنه ألف نيفاً على مائة تأليف وأكثرها في الطب وأشارالفهرست[٤]الى ثمانية وستين كتاباً وتسع وسبعين رسالة في الطب،وذكر راكنغ[٥] أن الرازي ألف ستاً وخمسين مقالة في الطب. ويعتبر سارتن[٦] كتاب (الحاوي) من أكثر كتب الرازي أهمية، ووصفه بموسوعة عظيمة في الطب تحتوي على ملخصات كثيرة من مؤلفين اغريقيين وهنود اضافة الى ملاحظاته الدقيقة وتجاربه الخاصة، وترجم الحاوي الى اللغة اللاتينية وطبع لأول مرة في(بريشيا Brescia)) في شمال ايطاليا عام ١٤٨٦ م وهو أضخم كتاب طبع بعد اختراع المطبعة مباشرة، وظل الكتاب حجة الطب بلا منازع حتى القرن السابع عشر[٧]، أما كتاب (المنصوري) الذي أهداه الرازي الى أحد أصدقائه من أمراء الري وهو المنصور بن اسحق فاصغر حجماً من الحاوي ولكنه نال شهرة واسعة في الشرق والغرب على السواء وطبع لأول مرة في ميلانو عام ١٤٨١، ويقع المنصوري في عشرة أجزاء[٨] وهي المدخل في الطب وفي شكل الأعضاء، وفي تعريف مزاج الأبدان وهيئتها. . . الخ.

---

(١) ابن أبي أصيبعة ـ الجزء الثاني، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص ٣٥١ ـ ٣٦٠.

(٣) طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلسي، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤) الفهرست لابن النديم، طبعة لايدن، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢.

(٥) S).Raking; G.S A, The life and works of Rhazes, London, 1911.

(٦) Sarton, G, Introduction To The History of Science, Vol. 1, P.609 - 610.

(٧) دائرة المعارف الاسلامية ـ المجلد التاسع، ص ٤٥٢.

(٨) الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والعصر الوسيط للدكتور الأب شحاته قنواتي ص ١٣٧ ـ ١٩٥٩ م.

وأشار هولميارد[١] إلى كتب الرازي ولاسيما في الطب والكيمياء بأنها ترجمت الى اللغة اللاتينية كما ترجم القسم الآخر منها الى اللغات الأوروبية الحديثة ودرست في الجامعات الأوروبية ولاسيما في هولنده، حيث كانت من المراجع الرئيسية في جامعات هولنده حتى القرن السابع عشر. ومن مؤلفاته في الطب كتاب الحصبة والجدري، ويعتبر هذا أول كتاب من نوعه في هذا الموضوع، وقد ميز الرازي بين المرضين تمييزاً واضحاً ووصف مميزاتها وتشخيصها، وتراه يلح في الاشارة الى أهمية الفحص الدقيق للقلب والنبض والتنفس والبراز عند مراقبة تطور المرض. ويقول نوي بيرغر (Neuberger)[٢] أحد مؤرخي الطب: « وهذا الكتاب ولا ريب أنفس الكتب الطبية التي صنفها العرب »، وله في تاريخ علم الأوبئة أعظم منزلة من جهة أنه أقدم بحث عن الجدري، هذا الى أنه يكشف لنا عن الرازي معالجاً دقيقاً نزيهاً يكاد يتحرر من الآراء التعسفية مقتفياً في علاجه أثر ابقراط:

لقد صنف الرازي العقاقير الى أربعة أقسام رئيسية، وهي:

١ ـ المعادن (المواد الترابية).
٢ ـ المواد النباتية، وذكر بأنها نادرة التداول في الطب.
٣ ـ المواد الحيوانية وتشمل الشعر والمخ واللبن والقحف والدم والمرارة والقرون والبيض والصدف والبول.

٤ ـ المشتقات أو (العقاقير المولدة) وذكر الرازي تحت هذا القسم المرتك وهو (أول أوكسيد الرصاص والاسرنج) (أوكسيد الرصاص الأحمر Pb_3O_4

---

(١) Holmayard, E.J.; alchemy, Pelican Books,.957, P.84.

(٢) تاريخ الصيدلة والعقاقير، للأب شحاته قنواتي، ص ١٣٣ ـ ١٣٤، دار المعارف بمصر ١٩٥٩.

والزنجار (خلات النحاس $(CH_3\ 600)_2\ pb$) والروسنحتج (اوكسيد النحاس الأسود CuO) والتوتيا (اوكسيد الخارصين ZnO) وزعفران الحديد (اوكسيد الحديد FeO) والزنجفر (كبريتيد الزئبق الأحمر HgS) وبياض الزرنيخ (اوكسيد الزرنيخور AS_2O_3) وخبث الزجاج وكبد الكبريت (محلول متعدد كبريتيد الكالسيوم) وسبائك أخرى وقسم المعادن الى ستة أنواع :

١ ـ أرواح،
٢ ـ أحجار،
٣ ـ أجساد،
٤ ـ اعناجاصات ،
٥ ـ بوارق،
٦ ـ أملاح.

ويضمن الأرواح أربع مواد هي : الزئبق والنشادر، والزرنيخ، والكبريت، وقد قصد بها المواد المتطايرة، والمتسامية، وقصد بالزرنيخات (كبريتيدات الزرنيخ) وبضمنها الرهج (أحد كبريتيدات الزرنيخ له لمعة الراتنج).

ويضع تحت الأجساد سبعة أنواع هي :

الذهب، والفضة، والنحاس، والحديد، والرصاص، والأسرب (القصدير)، والخارصين. ويقسم الأحجار الى ثلاثة عشر نوعاً : المرقيشا، والروحي، والتوتيا، واللازورد، والدهنج، والفيروزج، والشاذنج، والشك، والكحل، والطلق، والجبسين، والزجاج الأسود، والشب، والقلقديس، والقلقند، والقلقطار.

وسأتولى شرح هذه المواد فيما بعد .

وقسم البورق الى ستة أنواع: بورق الجرو والنطرون وبورق الصاغة والتنكار والبورق الزرادندي وبورق التربنبو.

أما الأملاح فقد قسمها الى عشرة أصناف: ملح، طين، وتبرزد، واندراني، والنفطي والهندي والصيني، وملح القلي، وملح النوره، وملح الرماد. ثم يتطرق بعد ذلك الى معرفة الزئبق الجيد[١].

٢ ـ الأحجار: صنف الرازي تحت هذا العنوان:

أ ـ المرقيشيا: (Pyrite)، وهذه المادة هي أحد كبريتيدات الحديد، وصيغته الجزيئية ($Fe\ S_2$)، ويتصف هذا الكبريتيد بلمعان معدني، وبلون أصفر فاقع يشبه لون الذهب ويستعمل في الوقت الحاضر مصدراً من مصادر الكبريت وبخاصة في صناعة حامض الكبريتيك، اذ ان نسبة الكبريت عالية فيه.

ب ـ التوتيا: وهي سبيكة من سبائك الخارصين، وذكرت بعض المصادر بأنها أوكسيد الخارصين.

جـ ـ اللازورد: وهي مادة زرقاء متبلورة يطلق عليها كيمياوياً كاربونات النحاس القاعدية، وصيغتها الجزيئية ($CU_3\ (OH)_2\ (CO_3)_2$) وقد تحتوي على ماء التبلور، وتعتبر هذه المادة من أحد المصادر التي يحضر منها النحاس.

ذ ـ الدهننج: وهي معروفة بالملاخيت وخضرتها خضرة خاصة لذا يطلق على ألوان المواد المشابهة لهذه الخضرة بأنها ذات لون الملاخيت ومنها اشتق لون خضرة الملاخيت وهي من خامات النحاس بل هي كاربونات

---

(١) سر الأسرار: زكريا الرازي كيمياء، مخطوط مكتبة الآصفية، حيدر آباد دكن، رقم المخطوط ٩١١٣.

النحاس القاعدية التي تحتوي على مجموعة واحدة من مجاميع الهايدروكسيل (OH) وصيغتها الجزيئية $(Cu_2Co_3(OH)$ وتوجد في الطبيعة متبلورة مع عدد من جزئيات ماء التبلور.

هـ ـ الفيروزج: مادة متبلورة زرقاء اللون وهي عبارة عن فوسفات الألمنيوم القاعدية المتحدة بالنحاس وتكون أحياناً مائلة للون الأخضر أو الأخضر الرمادي والصيغة الجزيئية للفيروزج النقي هي $(Cu\ Al_6\ (PO_4)^4\ (OH_8.5H_2O)$

و ـ الساذنج: ويسمى أحياناً بحجر الدم ذلك للونه الذي يشبه لون الدم المتخثر، أي أن لونه أحمر غامق يميل الى السواد وهو عبارة عن أوكسيد الحديديك المتبلور، وقد استعمل دواء في حالات الرعاف.

ز ـ الشك: وهو مادة بيضاء اللون سامة وتدعى أحياناً ببياض الزرنيخ وصيغتها الجزيئية (AS_2O_3) .

ح ـ الكحل: وهو مادة سوداء اللون فاحمة، استعملت قديماً في الشرق والغرب ـ على حد سواء ـ لغرض تجميل العين وذلك بجعل حافات الجفون سوداء وانها من مركبات الرصاص وبالحقيقة أنها كبريتيد الرصاص الأسود وصيغتها الجزيئية (PbS) وقد يستعمل المرتك بدلاً من الكحل كما سنرى في مكان آخر.

ط ـ الطلق: وتدعى الآن (المايكه) وهي عبارة عن سلكات الألمنيوم المزدوجة مع فلز آخر وقد تكون ملونة اذا اشتملت على بعض المعادن المتنقلة كالحديد والكروم والنيكل . . . الخ وتشبه الزجاج بمظهرها الخارجي وعند طرقها تتحول الى صفائح شفافة رقاق ، ولا تتأثر بالحرارة كالزجاج وتستعمل في الطباخات القديمة وفي الكوة الشفافة التي ينظر منها لهب المدفأة النفطية وقد استعملت أيضاً في تجميل شجرة عيد الميلاد ولاسيما بعد سحقها الى صفائح رقاق صغار .

ي ـ الجبسين: مادة بلورية شفافة ان كانت متبلورة، تشبه الشب المعروف من حيث المظهر الخارجي، وعند حرقها تفقد جزءاً من ماء التبلور وتتحول الى مسحوق أبيض يعرف الآن بالبورق الذي يستعمل في تجبير العظام وصنع التماثيل والصيغة الجزيئية للجبسين المتبلور هي ($CaSO_4.2H_2O$)

ك ـ الزجاج: وهو الزجاج المعروف حالياً ويكون تركيبه من سلكات بعض الفلزات كالصوديوم والبوتاسيوم والرصاص والكالسيوم، وقد يتلون الزجاج من الرمل غير النقي الذي يحتوي على كمية ضئيلة من أكاسيد الحديد أو مركباته الأخرى باللون الأخضر الوسخ (لون القناني الرخيصة). وقد اهتدى الرازي من قبل الى صنع الزجاج وذلك بصهر الرمل والقلي وكاربونات الكالسيوم وكاربونات الصوديوم (صودا الغسيل).

٣ ـ الزاجات: ووضع الرازي في (سر الأسرار) تحت هذا الصنف ما يأتي:

أ ـ القلقديس: وهو الزاج الأبيض الذي استعمل محلوله المائي المخفف قطرة للعين، وذلك لغرض التعقيم وازالة التهابات العين، وهو كبريتات الخارصين المتبلورة لاتحادها بماء التبلور وصيغتها الجزيئية ($FeSO_4.7H_2O$)

ب ـ القلقند: (القلقنت): ويعرف الآن بالزاج الأخضر وهو كبريتات الحديدوز المتبلورة مع سبع جزيئات من ماء التبلور وصيغتها الجزيئية ($FeSO_4.7H_2O$)

ج ـ القلقطار: ويعرف الآن بالزاج الأصفر.

د ـ السوري: وهو الزاج الأحمر.

هـ ـ الشبّ: وهذا على أنواع كثيرة. ومن المحتمل جداً أن الرازي قصد

بـه الشب المعروف بشب الألمنيـوم وهو من الأمـلاح المزدوجـة بكبريتـات البوتاسيـوم وكبريتـات الألمنيوم المتبلور مـع أربع وعشـرين جزيئـة من ماء التبلور وصيغتـه الجـزيئيـة $(K_2SO_4 . AL_2(SO_4)_3 . 24H_2O)$ أمـا إذا حـلّ النشادر (الأمونيوم) محل البوتاسيوم في الشب فيتكون شب النشادر البلوري. وقد يتلون الشب أحياناً بأملاح الحديد فيكون الشب الاعتيادي غير نقي ذا لون أخضر فاتح.

٤ ـ البوارق: وهي المواد التي يدخل في تركيبها عنصر البورون وأهمها مـادة البوراكس وهي بـورات الصوديـوم، وهي مادة بيضـاء اللون تنصهر بدرجة حرارة واطئة بـالنسبة لـدرجات انصهـار الأملاح الأخـرى، وإذا ما صهرت مع أكاسيد الفلزات ولاسيـما فلزات العناصر المتنقلة تعـطي خرزاً ملونة ويكون اللون وفق الفلز الذي يدخل في منصهر البوراكس. ولا زالت هذه المادة ذات أهمية كبيرة في التحليل الكيمياوي حتى يومنا هذا. غير أن الرازي أدخل تحت هذا العنوان كثيـراً من المواد التي لا تحتـوي على عنصر البورون مثل بورق الخبز وهو بيكاربونات الصوديوم غير المتبلورة، والتطرون وهو مادة بلورية شفافة تقريباً لكاربونات الصوديوم المتبلورة مع عشر جزيئات من المـاء، وبورق الصـاغة، والتنكـار والأخـير خليط من الملح والبـورق، وبورق الغرب والمعروف الآن بصمغ أكاسيا.

٥ ـ الأمـلاح: وقد صنف الـرازي في هذا البـاب عدداً من الأمـلاح اضـافة الى الأكـاسيد والقـواعد فـذكر الملح وهـو ملح الطعـام والملح المـر المعروف الآن بالملح الافرنجي وهو (كبـريتات المغنيسيـوم) الذي يستعمـل مسهلاً، والقلي وهو مزيج من أوكسيد الصوديوم وهيدروكسيده، وكاربوناته، والملح الصخري وهو كبريتات الصوديوم المتبلورة، والجير المطفأ (هيدروكسيد الكالسيوم).

٦ ـ الاعناجاصات: ذكر الرازي تحت هذا العنوان جوهر البول وهـو

المادة المعروفة باليوريا وقد حضرها الرازي من تجفيف البول على نار لينة ـ على حد قوله ـ ويقصد بالنار اللينة النار الضعيفة. ثم أشار الرازي الى العقاقير المولدة أو المشتقات وإلى المواد الآتية:

أ ـ المرتك: وهو مادة سوداء فاحمة تتألف من قشور صغار رقاق تشبه (الغرافيت) أي المادة السوداء التي تصنع أقلام الرصاص السود الحالكة منها وهي عبارة عن (كبريتيد المولبديوم).

ب ـ الاسرنج: وهو أوكسيد الرصاص الأحمر، وهو أوكسيد مركب للرصاص صيغته الجزيئية ($Pb_3 O4$).

ج ـ الزنجار: مادة زرقاء تميل الى الخضرة وهي عبارة عن خلات النحاس القاعدية مشوبة ببعض كاربوناته.

د ـ الزنجفر: وهي مادة سوداء اللون من مركبات الزئبق (كبريتيد الزئبق) وصيغتها الجزيئية ($Hg S$).

هـ ـ زعفران الحديد: وهي مادة صفراء تتألف من أوكسيد الحديدوز حيث يكون الحديد في هذه المادة ثنائي التكافؤ. وذكر الرازي تحت هذا العنوان خبث الزجاج وكبد الكبريت ومواد أخرى ليست ذات أهمية كبيرة. أما العمليات التي استخدمها الرازي في تحضير العقاقير وتركيبها فهي:

١ ـ التنقية: وتستهدف هذه العملية إبعاد الشوائب عن المادة المطلوبة ولتحقيق هذا الغرض تستخدم عمليات متعددة: الغسيل، والتقطير، والتبلور الجزئي.

٢ ـ التقطير: تستعمل هذه الطريقة لفصل السوائل بعضها عن البعض الآخر.

٣ ـ التشويه: استخدمت هذه الطريقة وما زالت تستخدم حتى يومنا هذا في تحضير بعض المعادن من خاماتها، ويستخدم الرازي في هذه العملية

الهواء الساخن والفرن حيث توضع المادة في صلاية ثم تنقل الى قارورة داخل قارورة أخرى وتسخن الأخيرة على نار حتى تزول الرطوبة منها. ثم يسد فم القارورة الداخلية التي تحتوي على المادة ويستمر التسخين مدة طويلة.

٤ ـ الملغمة: وهي عملية اتحاد الزئبق بالمعادن والعملية معروفة قبل الرازي بقرون الا أنه استخدمها تمهيداً لعمليتي التكليس والتصعيد.

٥ ـ التسامي والتصعيد: ويقصد بالتسامي تحول المادة الصلبة الى بخار ثم الى مادة صلبة مرة ثانية دون أن تمر بحالة السيولة وأمثال هذه المواد اليود والكافور. وقد استعمل الرازي لهذا الغرض المكثف العمودي حيث يربط بقارورة التقطير بصورة عمودية وندعوه الآن بالمكثف الهوائي الا أن الرازي استعمل لهذا الأمبيق الأعمى أي (المكثف الهوائي) (المغلف من نهايته العليا) حيث تتبخر المادة وتستقر على الجزء الأعلى من المكثف الهوائي. أما عملية التصعيد فهي عبارة عن تسخين المادة السائلة ولاسيما الزيوت عطرية كانت أم غير عطرية بسوائل ذوات درجات غليان عالية أو مواد صلبة. فعند تسخين المادة في دورق التقطير على حمام مائي أي لا تزيد درجة حرارته على المائة درجة مئوية فإن المواد المتصاعدة أو المتطايرة ـ كما تسمى أحياناً ـ تتكاثف في المكثف وتنزل الى دورق الاستلام. ومن الجدير بالذكر أن الكندي قد استعمل هذه الطريقة قبل الرازي وذكرها في كتابه الموسوم (تصعيد العطور) الا أن الكندي قد اعتمد على أساس فيزياوي آخر يدعى بالتصعيد البخاري أو التصعيد بوساطة بخار الماء.

٦ ـ التكليس: وهي عملية تسخين المادة تسخيناً مباشراً في بودقة حتى تتحول الى مسحوق، وكثيراً ما استعمل في ازالة ماء التبلور وتحويل المادة البلورية الى مسحوق غير متبلور.

٧ ـ التشميع: وتتلخص هذه العملية باضافة مواد تساعد عى انصهار

المواد الأخرى كالبورق والنطرون (كاربونات الصوديوم).

٨ ـ التبلور: وقد ذكرت ان هذه العملية تستعمل في التنقية أحياناً وفي تحضير الأملاح المزدوجة أحياناً أخرى، ويمكن ايجازها باذابة المادة في أحد المذيبات المناسبة في درجات حرارية عالية حتى يصبح المحلول مشبعاً في تلك الدرجة الحرارية، وعندما يبرد المحلول تنفصل بلورات المادة المذابة من المحلول نفسه على هيئة بلورات نقية وتبقى الشوائب مذابة في المحلول المتبقي ويتم الحصول على المادة المطلوبة المتبلورة بوساطة الترشيح.

٩ ـ الترشيح: استعمل الرازي قمع الترشيح في هذه العملية وهو يشبه القمع الذي نستخدمه الآن في المختبر، كما أنه استعاض عن ورق الترشيح بأقمشة محاكة من الشعر والكتان ويتناسب تماسك النسيج مع المحلول المراد ترشيحه.

ابن المجوسي: (ت: نحو ٤٠٠ هـ ـ نحو ١٠١٠ م)

هو علي بن عباس المجوسي: عالم بالطب[١] وهو من الأهواز من تلاميذ موسى بن يوسف بن سيار (ت ٣٨٤ هـ) كان متصلاً بعضد الدولة ابن بويه وصنف له كتاب (كامل الصناعة الطبية الضرورية ـ مطبوع ـ) ويسمى الكتاب الملكي، وانكب الناس على كتابه في وقته ولزموا درسه الى أن ظهر كتاب (القانون في الطب) لابن سينا فمال الناس اليه وتركوا الملكي بعض الترك .وتذكر بعض التراجم أن الملكي في العمل أبلغ، والقانون في العلم أثبت وقد وقف على تصانيف المتقدمين[٢].

وكان لكتاب كامل الصناعة في الطب شهرة كبيرة في الغرب أيضاً

(١) الاعلام: خير الدين الزركلي، ط ٣، ص ١١١، بيروت، (بدون سنة طبع).
(٢) أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص ١٥٥ مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٦ هـ.

وترجم الى اللاتينية. وسلك ابن المجوسي في كتابه هـذا مسلكاً وسـطاً بين كتابي الرازي الحاوي والمنصوري متجنباً إسهاب الحاوي وايجاز المنصـوري وطبع الكتاب في مصر واليك أجزاءه:

الجزء الأول: الجزء النظري ويتضمن عشر مقالات توخى فيها مواضيع عامة من تشريح الأعضاء والأعضاء المركبة وأمـر القوى والأرواح والدلائل العامة والعلامات الـدالة عـلى العلل والأمراض وعـدد طرق الفحص عن علل الأعضاء الباطنة كما أشار الى العلامـات والدلائـل التي تنذر بحدوث الأمراض.

الجـزء الثاني: الجـزء العملي وضمن هـذا الجـزء عشر مقـالات أيضـاً وصنف كـلاً منها الى أبـواب وجاء عـلى ذكر الصيـدلة في المقالتين، الثانيـة والعـاشرة من هـذا الجزء حيث خصص المقـالة الثـانية الى الأدويـة المفردة وامتحانها ومنافعها وضمن المقالة العاشرة الأدوية المركبة والمعجونات.

ولما كانت المقالتان الثانية والعاشرة من الجزء الثاني مخصصتين للأدويـة فنعطي بعض محتوياتها بالايجاز(١).

فجاء الباب الأول من هذه المقالة (العاشرة) في تقسيم المداواة وطـرق العلاج وجاء على ذكر ثلاثة وثلاثين باباً قد خصصت كل واحدة لفعل طبي معلوم ثم جاء على ذكر أدوية النبـات ضمـن المقالة نفسها وتطرق الى ذكر الحشائش وأنواعها والبذور، والأوراق، والثمـار، والعصارات، والصموغ، وتنتهي بذكر الأصول وكان رقمها اثنين وأربعين. ثم تطرق في المقالة الثانية نفسها الى الأدوية المعدنية وذكر الطين وأنواع الحجارة وأنـواع الملح والزاج وأصنافه وانتهى من الأدويـة المعدنيـة في الباب الثامن والأربعين. ثم ذكـر

(١) من أراد التوسع في هذا الباب فليرجع الى تاريخ الصيدلة والعقاقير. الـدكتور الأب شحـاته قنواتي، ص ١٤٩ ـ ١٥٥، دار المعارف بمصر ١٩٥٩.

بعض الأبواب في الأدوية الحيوانية منها في الأدوية التي من الحيوان، في منافع المرارات، في الأبوال والأزبال. وجاء في الباب ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦ على ما يأتي على التوالي في الأدوية المسهلة وكيفية اسهالها وفي أصناف الأدوية المسهلة وذكر الأدوية المقيّئة وكيفية فعلها وانتهى في الباب الأخير في تدبير من أراد أن يشرب مسهلاً ومقيئاً.

أما المقالة العاشرة فقد جاء كما بينا على ذكر الأدوية المركبة ووضعها تحت ثلاثين باباً اليك بعضها:

في السبب الذي من أجله احتاج الأطباء الى تأليف الدواء والمركب ثم في ذكر القوانين والدستورات التي يعمل عليها في أوزان الأدوية... الخ وفي عمل المعجونات وفي عمل ترياق وفي المعجونات المسهلة، وصفة المطبوخات المسهلة والنقوعات وذكر الحبوب والحقن والفتائل كما ذكر أدوية القيء واللعوقات والأقراص والسفوفات والأكحال والأنبجات والمربيات، والشيافات والذرورات وفي أدوية الرعاف وغيرها.

ابن سينا: (ت: ٤٢٨ هـ - ١٠٣٧ م)

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا، تبوأ مكاناً مرموقاً في العلم والفلسفة، وبخاصة في الطب وعلم النفس وقد أبدع في هذين الفرعين وبزّ من قبله وأضاف الكثير الى ما عرف عنهما من قبله وكتب في الطبيعيات والهندسة والرياضيات والكيمياء وفي الفلسفة واللغة العربية نحواً وصرفاً وبلاغة وشعراً، وذاع صيته في المشرق أولاً ودوى صداه في المغرب من القرن الثاني عشر للميلاد وحتى هذا الوقت. لقب بالشيخ الرئيس لغزارة علمه وهو في سن يافعة كما لقب بجالينوس العرب لتبحره في الطب ولقب بالمعلم الثالث من حيث الفلسفة أي بعد أرسطو والفارابي.

كتب كتباً كثيرة جاءت على لسان تلميذه الفقيه أبو عبيد الجوزجاني،

وذكر ابن أبي أصيبعة[١] فهرس كتب الشيخ الرئيس . وذكره غيره من أصحاب كتب التراجم وحصر قنواتي[٢] مؤلفات ابن سينا وعلق عليها تعليقاً جيداً ولعل من أشهر كتبه التي تعنينا في هذا البحث هو كتاب القانون الذي وضعه ابن سينا في خمسة اجزاء (أربع عشرة مجلدة ـ قديماً ـ) . وترجم كتاب القانون في الطب وغيره من كتب ابن سينا الى اللغات الأوروبية منذ القرن الثاني عشر للميلاد .

أما عن تراجم كتاب القانون في الطب التي ظهرت في عهد النهضة الأوروبية فأجودها الترجمة التي صاغها جيرلامو رموسيو Geralamo Ramusio) في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، الاأن هذه الترجمة لم تطبع في حينها ولكنها كانت مصدر انتفاع من كتب عن ابن سينا فيما بعد، وقد كثرت ترجمات الكتاب في هذا العصر الا أن أغلبها لم يطبع .

وهناك ترجمات جزئية لكتاب القانون، فمنهم من ترجم الجزء الأول فقط، ومنهم من ترجم القسم الخاص بالتشريح وآخر القسم الخاص بأمراض العين : علاج العين لابن سينا، ليبزج ١٩٠٢ م .

وترجم (زنت هاينر J. Vonzentheiner) الكتاب الخامس من القانون المتضمن الأدوية المركبة عند العرب وفقاً للجزء الخامس من القانون. وكانت كتب ابن سينا ولاسيما كتاب القانون في الطب مصدراً لرسائل الدكتوراه في برلين وغيرها. الا أن هذه الرسائل قد احتوت على جزء من الكتاب حسب. فنال ثلاثة طلاب شهادة دكتوراه لها علاقة ببحوث بعض

---

(١) عيون الأنباء : لابن أبي أصيبعة، مكتبة الحياة، ص ٤٣٧، بيروت، ١٩٦٥ .

(٢) الأب الدكتور جورج شحاته قنواتي، مؤلفات ابن سينا، جامعة الدول العربية، الادارة الثقافية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٠ م .

الفقرات من كتاب القانون، اثنان سنة ١٩٠٠ م، وآخر قبلهما عام ١٨٩٩ م.

ويضم كتاب القانون في الطب خمسة أجزاء، يحتوي الجزءان الأول والثاني على شرح لعلم الفسلجة وعلم الأمراض وعلم الصحة والأدوية المفردة واقتصر الجزءان الثالث والرابع على طرائق معالجة الأمراض المختلفة، واختص الجزء الخامس في تركيب الأدوية المركبة وتحضير العقاقير اضافة الى ملاحظات ابن سينا الشخصية في الطب حيث قسم المعرفة الطبية الى قسمين معرفة تأتي بالتجربةوأخرى تأتي عن طريق القياس.

لقد ترجم الكتاب، كما أسلفت، كلا أو جزءاً الى اللغات الأوروبية مراراً عديدة ودرس في جامعات كثيرة، أما النص العربي للكتاب فكتب في روما عام ١٥٩٣ م وأعيد طبعه في مصر حديثاً[١].

وتقع الصيدلة في كتاب القانون لابن سينا في الجزءين الثاني والخامس، فذكر في الجزء الثاني الأدوية المفردة وفي الجزء الخامس الأدوية المركبة. احتوى الجزء الثاني على ست مقالات، المقالة الأولى[٢] في تعرف أمزجة الأدوية، والمقالة الثانية في تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالتجربة، والمقالة الثالثة في تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالقياس، والمقالة الرابعة في تعرف أفعال قوى الأدوية المفردة، والمقالة الخامسة في أحكام تعرف بالأدوية من خارج، والمقالة السادسة في التقاط الأدوية وادخارها، وقد قسم ابن سينا الجزء الثاني من الكتاب الى قسمين، القسم الأول وضع فيه دراسة دقيقة لماهية الدواء وميزاته وأثره في الجسم وطريقة حفظه ثم خص القسم الثاني بمفردات الأدوية نفسها، وقد رتبها ترتيباً أبجدياً، فذكر في حرف الألف على

---

(١) الموسوعة البريطانية، المجلد الثاني، ص ٨١٣.

(٢) كتاب القانون في الطب، ابن سينا، الكتاب الثاني ص ١١٣ طبعة روما، ١٥٩٣ م.

سبيل المثال الأنيسون والافسنتين والآس والأشاقيا والأسقيل والأنـزروت والأثمد والأذربونة، واليك نموذجاً مما كتبه في هذا الحرف:

أذربونة: (الطبع حار يابس في الثـالثة، الـزينة ينفـع من داء الثعلب بالخل، آلات المفاصل، رماده بالخل على عرق النسا، قال دستوريدس ان الحبلى اذا مسته المرأة واحتملته اسقـطت من ساعتهـا. السموم: ينفـع من السموم كلها وخصوصاً اللذوع).ومن حرف الحاء حجـر القمر: (المـاهية) يقال له براق وزبد البحر ويؤخذ عند زيادة القمـر ويوجـد في بلاد العـرب حفيف (الخواص)، فيما يقـال يعلق على الأشجـار فيثمر (أعضـاء الرأس) يشفي من الصــرع ويعلق عـلى المصــروع تعـاويــذ متخـذة منــه، ومن حرف السين: سماني (الماهية) معروف (آلات المفاصل) أكل لحمه يخاف منه التمدد والتشنج لا لأنه يأكل الحريق فقط بل لأن في جوهره هذه القوة وأظن أن اغتذاه بالحريق هو لمشاكلة المزاج.

أما الجزء الخامس من الكتاب فقد بدأه ابن سينا بما يلي: « لقد فرغنا في الكتب الأربعة من ذكر جل العلم النظري والعملي الحافظ للصحة والعملي المعيد للصحة وحان لنا أن نختم كتب القانون بالكتاب الخامس المصنف في الأدوية المركبة ليكون كالقرابياذين للكتب وقسمنا هـذا الكتاب الى مقـالة علمية نشير فيه الى أصول علم التركيب والى جملتين جملة في المركبات الراتبة في القرابذنيات وجملة في الأدوية المركبة المجربة في مـرض فإذا أوردنـا هذه الوجوه الثلاثة ختمنا الكتاب »[1]، واليك نماذج مما ضمن هذا الكتاب:

(فصل في صفة شراب الخشخاش)[2]:

نافع لمن تتحدر لهم المواد ويمنع الذين يتقيؤون الدم مـرات (أخلاطـه)

(١) كتاب القانون في الطب لابن سينا، ج ٥ ص ١٧٧، طبعة روما ١٥٩٣ م.

(٢) المرجع نفسه ص ٢١٥.

يؤخذ من الخشخاش المنتقي مئتين عدداً ومن ماء المطر خمسة عشر رطلاً وينقع فيه ثلاثة أيام ويطبخ حتى يذهب عنه النصف ويعصر الخشخاش ويرمى به ويصفى الماء جيداً ويكال منه أربعة أرطال ونصف وكل العسل ومن السلاقة من كل واحد رطلاً ونصفاً ويطبخ حتى يصير له قوام ثم يدق اقاقيا وزعفران ومر وجلنار وعصارة لحية التيس من كل واحد درهم يخلط جيداً ويرفع في اناء ويستعمل.

إن الطريقة التي اتبعها ابن سينا لا تختلف كثيراً عما جاء به أرسطو وما سبقه من الأطباء حيث ذكر في القانون أن جميع الكائنات المادية تتألف من أربعة عناصر أساسية هي التراب والماء والهواء والنار[١]. أما الكيفية فهي اليبوسة والرطوبة والبرودة والحرارة، وذكر بأن للماء كيفية باردة رطبة فوجوده في الكائنات يجعلها سهلة التشكيل والتكيّف والتعديل، أما الهواء فحار رطب ووجوده في الكائنات يفيدها التخلخل والتلطف أما النار فهي حارة يابسة وفعلها في الكائنات يلطف وينضج، أما التراب فبارد يابس في طبعه ووجوده في الكائنات يفيد التماسك والثبات وحفظ الأشكال.

ثم يعلق ابن سينا على الماهية والعرض فماهية الماء كما قال باردة بطبعها، أما اذا سخن الماء فانه يطرأ عليه عارض يجعله ساخناً، أي حاراً. وهكذا حذا في شرح المكونات الثلاثة الأخرى حذو ما شرحه في الماء.

البيروني: (ت: ٤٤١ هـ - ١٠٥٠ م)

هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، ولد بضاحية من ضواحي خوارزم[٢] والبيروني مؤلف عربي شهير، وتختلف المصادر في

(١) لو صح لنا مجال لشرح هذه النظرية لأثبتنا أن جميع الأحياء تفنى بفقدان واحد منها، الا أن ضيق المجال يحول دون الخوض في هذا البحث.

(٢) دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الرابع، ص ٣٩٧.

أصله ، فمنها ما اعتبره فارسيا[١] وادعى الأتراك بأنه تركي[٢] الأصل ، والحقيقة أنه من خوارزم ذلك ما ذهبت اليه المصادر الموثوقة .

ويذكر سارتون أن البيروني سائح وفيلسوف ورياضي وفلكي ، ويصفه بأنه موسوعي وواحد من أعـظم علماء الاسلام والكـل يعتبره من أعـظم العلماء في كل العصور والأزمان ، واتصف بطابع التسامح ، والحب للحقيقة والشجاعة الفكرية فما ماثله أحد في القرون الوسطى .

لم يدع البيروني باباً من أبواب العلم والمعرفة الا وطرقهـا ، ولا شاردة من شوارد التاريخ والاجتماع الا وأوثقها ، فأبدع ابداع العالم فيما توصل اليه من الحقائق العلمية بأسلوب علمي متين ، وتضلع من اللغات الحية آنذاك لاستقاء معلوماته من مناهلها الأصلية دون تحـريف في الترجمـة متعمد ، أو تشويه دون قصد .

لقد برز البيروني بالصيدلة ولاسيما في كتابه الموسوم (كتاب الصيدنة) وهو كتاب مخطوط ومحفوظ في المتحف العـراقي[٣] ويقع المخـطوط في سبع وعشرين وأربعمائة صفحة وكتبها ابراهيم بن محمـد بن ابراهيم التبـريزي المعروف بغضنفر وكان ذلك في أواخر سنة ٦٧٨ هـ ، ويذكر الناسخ أنه كان على ظهر الورقة الأولى من النسخة التي نسخ منها نسخة بخط الشيخ الامام الفاضل ظهير الحق أبي المحامد محمد بن مسعود بن محمد الزكي الغزنوي ما صـورته « النسـخ الموجـودة كلها منقـولة من السـواد وكان السـواد بخطي الشيخين رحمهما الله وهما الشيخ أحمد النهشعي والأستاذ أبو ريحان البيروني ،

---

(١) مقدمة في تاريخ العلم (اللغة الانكليزية) سارتر ، ج ١ ، ص ٧٠٧ - ٧٠٩ .

(٢) العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ، أولدوميلي ، ترجمة د. عبد الحليم النجار ود. محمد يوسف موسى ، دار القلم ، ص ١٩١ .

(٣) كتاب الصيدنة لأبي الريحـان محمد بن أحمـد البيروني ، مخطوط - مكتبة المخـطوطات للمتحف العراقي ، رقم ١٩١١ .

ومتن السواد بخط الشيخ أحمد لذكر أدوية مشهورة موجودة في الكتب كلها وحواشيه بخط الأستاذ البيروني مقرمطاً مشوشاً على سطور مختلفة الأوضاع وحروف منقوصة لشرح تلك الأدوية، ولذكر أدوية غريبة وشرحها بالأسامي المختلفة والمعاني المتفاوتة فلذلك جاءت النسخ كلها مختلفة الكلمات بالزيادة والنقصان والتصحيف والتحريف والترتيب والتبويب الا نسخة نقلتها وقابلت هذه النسخة بها بعون الله وتوفيقه، تداولت الأيام بالنوبة لمحمد بن مسعود بن محمد الزكي في سنة تسع وأربعين وخمسمائة فتصحفه وكان صاحبه مصحفاً فصحح المقابلة وكان بعض الكلمات في السواد مقطوعة الباقي لتقويس الكتابة لذلك جاءت بتراء (فيستطرد فيقول) انتهى كلام الامام محمد الغزنوي فيما حكاه من حال هذا الكتاب وكانت الحواشي المكتوبة في هذه النسخة كلها أيضاً بخطه رضي الله عنه ».

يستهل البيروني كتابه الصيدلة بعد مقدمة قصيرة بخمسة فصول قصار خص الفصل الأول بالتعريف اللغوي لكلمة صيدلة وصيدنائي، ويذكر أن هذه الكلمة عربت من لفظة (جندل) الهندية، ويقول ان ولوع الهند بالصندن يفوق ولوعهم بسائر اهضام العطر وأفواه الطيب ويسمونه (جندن) و (جندل) وكان باعة الصندن من العطارين الذين يجيدون مزج العطور والأدوية ويقال لمفردهم (جندنائي)، وقد اعتاد العرب قلب حرف (جيم) الأعجمية الى حرف الصاد، وأورد أمثلة عديدة منها الصين على سبيل المثال وهكذا أصبحت لفظة الجندنة صيدنة ويطلق على من يمتهن هذه المهنة صندناني، ولو أن البيروني نفسه يمثل كلمة صيدلاني على كلمة صيدناني فيقول ما نصه: «الصيدنة أعرف من الصيدلة والصيدلاني أعرف من الصيدناني وهو المحترف بجمع الأدوية على أحمد صورها واختيار الأجود من أنواعها مفردة ومركبة على أفضل التركيب التي خلدها له مبرزو أهل الطب وهذه أولى مراتب صناعة الطب »[1].

(١) كتاب الصيدنة ـ مخطوط ـ ص ٤ ـ ٥.

وضمن الفصل الثاني الأدوية والعقاقير ويذكر أن كلمة العقاقير قد جاءت من اللغة السريانية (١)حيث ان الجرثومة والأرومة تسمى في السريانية عقاراً، وصنف البيروني العقاقير الى ثلاثة أنواع، الأدوية والأغذية والسموم، منها ما هو مفرد ومنها ما هو مركب. وقد يكون العقار دواء غذائياً أو دواء سميا ولا يحسن تركيبها الا الطبيب البارع المجرب الذي يستطيع تخفيف وطأة السم على الجسم بمزجه مزجاً صحيحاً مع الدواء ليحصل الجسم على الفائدة المطلوبة، وقد أشاد بحذق أطباء السموم في الهند، حيث يختص طبيب السم في هذا الفرع كما يختص الكحال والجراح والفصاد كل في مجال عمله، واعترف البيروني بأنه لم يشهد طبيباً من المعروفين باستعمال السموم، الا أنه قرأ في كتب كثيرة عن ولائهم وأحوالهم في كتب أحكام الهند.

ويتطرق البيروني في الفصل الثالث الى تعريف الصيدنة تعريفاً مطولاً ثم يطلب الى الصيدلاني التعرف على ما كتبه (ديسقوريدس) وما أضاف وجدد (جالينوس) ويحث الصيدلاني على الاطلاع على كل ما جمعه الأطباء المحدثون أمثال يحيى بن ماسويه، وما سرجويه ومحمد بن زكريا - ويقصد به الرازي - وأبي زيد الأرجاني.

ويشترط البيروني في الصيدلاني الناجح أن يجيد أمرين أحدهما الحذف، والثاني التبديل وقد شرح الحذف بأنه نقصان عقار واحد من الدواء المركب، وهو يوصي الطبيب أن يصف الدواء الذي ينقصه عقاراً واحداً اذا لم يتوافر ذلك الغقار ويعتمد في ذلك على فعل العقاقير الأخرى التي يحتويها الدواء، فيقول ان عوز الطبيب الى عقار واحد في دواء مجرب يجب أن لا يحول دون

(١) لقد نسي أبو الريحان أن السريانية فرع والعربية أصل، وهي لغة الجزيرة العربية التي تفرعت منها السريانية وغيرها.

اعطائه للمريض وحرمانه من الانتفاع به ويضرب لذلك أمثالاً عديدة منها أن اليد التي ينقصها أصبع واحد تتمكن من المسك والقيام بالأعمال الأخرى.

أما التبديل فهو أصعب من الحذف، اذ يتضمن نقصان مركب لكامله أو بعض عقاقيره فإذا كانت مكونات المركب غير متوافرة ولكن مثيلاتها، التي يكون فعلها أقل من المكونات الأصلية بين يدي الصيدلاني فعليه أن يركب الدواء من المثيلات في النوع على الرغم من رداءة نوعها اذا ما قورنت بالمكونات الأصلية.

ثم يستطرد البيروني فيطلب الى الصيدلاني تغيير نسب مكونات الدواء حسب قوة كل عقار بمفرده على أن يراعي في ذلك الحفاظ على مشاكلة الدواء الأصلي.

وقد يضطر الصيدلاني الى تبديل عقار أو دواء مركب بآخر يظاهره في الجنس وليس في النوع، وهذا التبديل يحتاج الى معرفة أكيدة وخبرة طويلة، وتجارب عديدة، اذ لا ينفرد العقار في فعل واحد في الجسم، بل ان منها ما يؤثر في أكثر من فعل واحد قد يفيد في موضع ويجلب الضرّ في مواضع أخرى وعلى من يقوم بهذه العملية أن يكون ملماً الماماً شاملاً بالأدوية والعقاقير وفعل كل منها في مواضع الجسم.

وفي الفصل الرابع يتطرق البيروني الى مآثر اللغة العربية وجمالها وسعتها كما أسلفت[١].

وتكلم في الفصل الخامس عن ولعه في العلوم والمعرفة، ويقول عن نفسه أنه يعرف العقاقير والأدوية في أكثر اللغات المعروفة فهو يجيد العربية، والفارسية ،والسريانية، واليونانية، والتركية، وعدداً من اللغات الهندية.

---

(١) راجع مقدمة بحث الصيدلة.

وقد صنف المواد تصنيفاً مشابهاً لما سجله الرازي[١] واعتمد في ذلك حروف المعجم بدلاً من الترتيب الأبجدي، لأن الترتيب الأول أعم ـ على حد قوله ـ.

وذكر أغلب المواد التي ذكرها الرازي في كتابيه الحاوي وسر الأسرار، وأشار الى المصدرين نفسيهما، وأخذ عن أبي حنيفة الدينوري الأدوية النباتية والنباتات الطبية وذكره في كتاب الصيدنة مرات عديدة، واعتمد في الكتابة عن الحيوان ومنتجاته والأحجار، والأملاح، والمعادن، والأصباغ، على مصادر كثيرة لعدد كبير من المؤلفين والأطباء الذين تقدموا عليه من حيث التاريخ، مثل جالينوس والجاحظ وحنين وأرسطو وثابت بن قرة وابن ماسويه وأورباسيس وابن دريد والأهوازي وابن معاذ والدمشقي وأبي الخير وابن ماسة وأبي جريج والكندي وأبي نصير النيسابوري وغيرهم[٢].

وحين يكتب البيروني عن مادة من المواد يذكر اسمها بلغات عديدة، ثم يبدأ بوصفها ان شهدها بنفسه، أو يشير الى المصادر التي استقى معلوماته منها، وقد يذكر مصادر عديدة في شرح مادة واحدة، ويوجز أحياناً في شرح المواد التي لا يعرفها معرفة جيدة ولا تتوافر لديه مصادر عديدة عنها، كما يختصر في الكتابة عن المواد المألوفة واليك بعض النماذج:

أباغورس أوأباخورس: وجد في ثبت الأسماء لحنين انه عقار يسمى بالعربية الذبح والذبحة. وقال جالينوس انه منتن الرائحة حاد.

أراك: شجر معروف يستاك بقضبانه وثمره البرير، واذا كان غضاً فهو المرد. قال أبو حنيفة للأراك ثلاث ثمرات: الكباث ضخام يكاد أن يشبه التين، والمرد ألين وأكثر رطوبة من لون الكباث والبرير كالجوز الصغار وقال

(١) مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد السادس عشر، ص ١١٨ ـ ١٢١، عام ١٩٦٨ م.
(٢) كتاب الصيدنة، مخطوط، المرجع الذي ذكر سابقاً.

ابن الاعرابي البرير والكباث جنسان، وقال الأصمعي المرد هو الغض منه والكباث هو المدرك والبرير يجمعها. وقال غيره الكباث الذي لم يدرك والمرد النضيج وعلى تضاد هذه التفاسير فانها تخالف تصوير أبي حنيفة اياها فيوجب التساوي بين الأنواع الثلاثة المذكورة وانها لا تختلف الا بتغايير الأحوال الطارئة عليها بين النشوء والادراك.

أسارون: الاسم رومي ويسميه بعض الناس ناردينا برياً أو سنبلاً برياً، وبالسريانية ناردينا دبرن وكذلك سماه دسقوريدس. وهو ينبت في الجبال طيب الرائحة يشبه ورقه ورق قسوس، الذي هو شجر اللاذن لكنه أصغر منه وأشد استداره... وزاد يحيى بن ماسويه في صفات دسقوريدس اياه ان بزره يشبه القرطم. وقال جالينوس الذي ينفع منه هو أصوله وقوته قوة الوَّج... وقال الرازي بدله مثله قردمانا.... الخ.

جوز هندي: هو النارجيل.

جوز زوان: حشيشة تنفع القلاع.

العمرد: قيل هو الكرفس.

يتضح من الأمثلة السالفة أن البيروني قد أورد كل ما كتب عن المادة وينقل رأي كل مؤلف بأمانة واخلاص لاظهار التباين بين الآراء ثم يثبت رأيه الخاص في نهاية الحقل.

موسى بن ميمون: (ت: ٦٠١ هـ - ١٢٠٤ م)

هو موسى بن ميمون بن يوسف بن اسحق أبو عمران القرطبي، طبيب وفيلسوف يهودي ولد وتعلم في قرطبة وتظاهر بالاسلام ثم عاد الى دينه الأول وأقام في القاهرة سبعة وثلاثين عاماً كما كان في بعض تلك المدة طبيباً في البلاط الأيوبي ومات بها. كتب عدداً من المؤلفات في الفلسفة وفي الطب ومن كتبه الطبية (الفصول - مخطوط -) وعرف هذا الكتاب بفصول القرطبي

أو فصول موسى وترجم الى اللاتينية وطبع بها، أما الكتاب المطبوع فهو (شرح أسماء العقار)، وله مخطوط آخر هو المقالة في تدبير صحة الأفضلية، وله رسائل عديدة في الطب أكثرها لم تطبع بعد، مثل مقالة في بيان الأعراض ورسالة في البواسير ومقالة في الربو، وكتب رسالة الى صاحب دمشق أسماها (تلخيص كتاب حيلة البرء)[١]. وهناك عدد من الرسائل والكتب التي ألفها ابن ميمون، وقد جاءت بترجمته في المصادر[٢].

ابن البيطار: (ت: ٦٤٦ هـ ـ ١٢٤٨ م)

هو عبد الله بن أحمد المالقي، أبو محمد، ضياء الدين، المعروف بابن البيطار امام النباتيين وعلماء الأعشاب. ولد في مالقة، وتعلم الطب، ورحل الى بلاد الأغارقة اليونان، وأقصى بلاد الروم، باحثاً عن الأعشاب والعارفين بها، حتى كان الحجة في معرفة أنواع النبات وتحقيقه وصفاته وأسمائه وأماكنه. واتصل بالكامل الأيوبي (محمد بن أبي بكر) فجعله رئيس العشابين في الديار المصرية، ولما توفي الكامل استبقاه ابنه (الملك الصالح أيوب) وحظي عنده واشتهر شهرة عظيمة وهو صاحب كتاب (الأدوية المفردة ـ ط) ويقع في أربعة أجزاء، ويعرف بمفردات ابن البيطار، وله (المغني في الأدوية المفردة ـ مخطوط ـ) مرتب على مداواة الأعضاء و (ميزان الطب ـ مخطوط).

---

(١) الاعلام: خير الدين الزركلي ـ ط ٣، جـ ٨ ص ٢٨٤ بيروت.

(٢) أنظر في تاريخ ابن العبري، ص ٤١٧.

أ ـ طبقات الأطباء لابن ابي اصيبعة، جـ ٢ ص ١١٧ المطبعة الوهبية، ألقاهرة ١٢٩٩ هـ.

ب ـ دائرة المعارف الاسلامية، جـ ١ ص ٢٨٥، القاهرة ١٩٣٣. ترجمة محمد ثابت الفندي.

جـ ـ معجم المطبوعات العربية، يوسف سركيس، جـ ١ ص ٣٣٠، مصر ١٩٢٨ (اوفسيت)

د ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٦ هـ.

توفي في دمشق(*).

أما كتابه (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) فمن أجل كتبه. فقد ذكر فيه ماهيتها وقواها، ومنافعها، ومضارها، واصلاح ضررها، والمقدار المستعمل من جرعها أو عصارتها أو طبيخها، والبدل منها. ووضع هذا الكتاب مشتملاً على ما رسم به وعرف بسببه، وأودع فيه أغراضاً يتميز عما سواه، ويفضل على غيره، بما اشتمل عليه وحواه. فالغرض الأول من هذا الكتاب[1]استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة، والغرض الثاني صحة النقل فيما ذكره عن الأقدمين وأحرزه عن المتأخرين، وما صحّ لديه بالمشاهدة، ورتبه على حروف المعجم، وكذلك التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط من متقدم أو متأخر، وقد بين فيه أسماء الأدوية بسائر اللغات مع العلم بأنه لم يذكر فيه اسم دواء الا وفيه منفعة مذكورة أو تجربة. وأورد فيه كثيراً من الأماكن التي تنبت فيها الأعشاب التي تصلح دواء[2] وذكر أصناف الأدوية وأورد بعض الأمثلة على ذلك:

١ ـ جار النهر: دسقوريدس في الرابعة يوطاموغيطن، سمي بهذا الاسم لأنه يكون في المواضع التي فيها المياه والآجام وهو ورق شبيه بورق السلق ظاهر على الماء ظهوراً يسيراً وعليه زغب. جالينوس في (٨) هذا يبرد ويقبض على مثال ما تفعل عصا الراعي، الا أنه أغلظ جوهراً منها. دسقوريدس: وهو يبرد ويقبض ويوافق الحكة والقروح العتيقة والخبيثة[3]

٢ ـ حجر الشريط: وهو حجر المرمر.

٣ ـ حدج: هو بطيخ الحنظل اذا ضخم قبل أن يصفر.

(*) الاعلام: خير الدين الزركلي، ط ٣ جـ ٤، بيروت. بدون سنة طبع. ثم انظر مصادره في طبقات الأطباء جـ ٢ ص ١٣٣. ونفح الطيب جـ ٢ ص ٦٨٣. وآداب اللغة جـ ٢ ص ٢٤١. وبروكلمان ودائرة المعارف الاسلامية جـ ١ ص ١٤٤.

(١) الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، ابن البيطار، الجزء الأول، ص ٢٦٠، طبعة الأوفسيت مكتبة المثنى ـ بغداد، الأصل طبعة القاهرة عام ١٢٩١ هـ.

(٢ ـ ٣) المرجع المذكور أعلاه نفسه، الجزء الثاني ص ١٢ ـ ١٤.

٤ ـ سرة الأرضى : وهو النبات المسمى باليونانية أوطوليدوز، وقد ذكرته في حرف القاف ويسمى بأذن القسيس أيضاً[١] .

٥ ـ سراج القطرب : التميمي بكتابه المرشد هو اليبروح الوقاد ويسمى شجرة الصنم وهذه الشجرة هي سيدة اليباريج السبعة وزعم هرمز أنها شجرة سليمان[٢] .

٦ ـ قومن : هو المرز وسيأتي في حرف الميم التي بعدها زايٌ معجمة، الغافقي، قال الرازي هي حشيشة تنبت بين الحنطة وغيرها وتسمى المثلث.

والظاهر ان كتابة ابن البيطار قريبة جداً من الأسلوب العلمي الحديث، فنراه يذكر أسماء من نقل عنهم، مثل دسقوريدس وجالينوس وغيرهم من حكماء اليونان، كما يذكر الرازي والتميمي وغيرهما من أطباء وصيادلة العرب، ثم يأتي بما خبره بنفسه وقد يذكر اسم المادة بما عرفت في الوقت الذي عاش فيه[٣] .

كوهين العطار (داود العطار) (ت: بعد ٦٥٨ هـ ـ بعد ١٢٦٠ م)

هو داود ابن أبي نصر بن حفاظ المعروف بكوهين العطار الاسرائيلي الهاروتي (أبو المنى) طبيب. أقام بالقاهرة ومن أحسن آثاره منهاج الدكان في الطب[*]. ويذكر حاجي خليفة[**] أن داود العطار قد جمع الكتاب من

(١ و٢) المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص ١٠ ـ ١٢.

(٣) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص ٤٠.

(*) معجم المؤلفين، كحاله، ج ٤ ص ١٤٣. مطبعة الترقي بدمشق، ١٩٥٧ م.

(**) كشف الظنون، حاجي خليفة، ج ١ ص ١٨٧١، طبع أوفسيت. مكتبة المثنى، بغداد ١٣٧٨ هـ.

الدستور المارستاني وغيره من العديد من الاقرباذينات المختارة كالارشاد والمكي، والمنهاج، وأقرباذين ابن التلميذ. يتألف الكتاب من خمسة وعشرين باباً. فالباب الأول (فيما ينبغي لمن استصلح نفسه أن يكون متقلداً لعمل هذه المركبات أن يكون على غاية من الدين والثقة والتحرز والخوف من الله تعالى أولاً ومن الناس ثانياً). والباب الثاني (في عمل الأشربة وطبخها وما يصلحها اذا فسدت). والباب الثالث (في الربوب وتربيبها)، وذكر رب السفرجل، رب الرمان، رب التفاح، رب الجوز، رب توت السكر. وذكر بأن الأخير يفيد في خشونة الحلق وقال بأنه يعمل من ماء توت يغلى على نار فحم حتى يبقى منه الربع ويضاف اليه نصف وزنه سكراً ويقوم ويرفع. الباب الرابع: (في المربيات وترتيبها) وذكر طريقة عمل هذه المربيات، والباب الخامس: (في المعاجين وعجنها) الباب السادس: (في الجوارشات وتركيبها) وذكر تحت هذا الباب كثيراً من الجوارش مثل جوارش الكمون وجوارش الأسقف وذكر بأن الأخير نافع من القولنج ويسكن الآلام القوية ويطرد الرياح ويسهل البطن وينفع أوجاع الظهر والخاصرة ثم يستطرد في شرح طريقة تحضيره. الباب السابع: (في السفوفات ودقتها) وذكر سفوف حب الرمان وسفوف البلح وغيرها وطريقة عمل كل منها. الباب الثامن: (في الأقراص وتقريعها) وعدد عدداً منها مع طرائق تحضيرها. الباب التاسع: (في اللعوقات) وذكر على سبيل المثال لعوق الكرنب ولعوق البزور ولعوق اللوز وغيرها. الباب العاشر: (في الحبوب وكيفية تحبيبها). الباب الحادي عشر: (في الأرياجات وتدبيرها والمطبوخات المسهلة وغيرها) وذكر عدداً منها مع طرائق تحضيرها مثل أيارج جالينوس وأيارج روفس وغيرها. الباب الثاني عشر: (في الاكحال)وذكر عدداً منها مثل كحل الروسنايا وكحل جلاميرد. وخص الباب الثالث عشر: (في عمل الاشيافات وذكر بسائطها ومنافعها). الباب الرابع عشر: (في المراهم) وذكر مرهم النحاس ومرهم الزفت، ومرهم جالينوس، ومرهم للحبة التي لا

تعرف، ومرهم الاسفيذاج. الباب الخامس عشر: (في الأدهان والبخورات وكيفية اتخاذها) مثل دهن القسط ودهن يسوّد الشعر ويقويه، ومن البخور المعروف بدخنة اليهود وبخورات الهياكل، الباب السادس عشر: (في الأطلية واللطوخات) ومنها طلاء ينفع الأورام الحارة، طلاء للبرص وغيرها. الباب السابع عشر: (في السنوسات وأدوية الفم وغير ذلك) وذكر تحت هذا الباب قرص الرازيانج ودواء للفتق. الباب الثامن عشر (في الفتائل والقابضة)، وأشار الى فتيلة مسهلة وبحث الفرازع تحت هذا الباب مثل فرزعة تحبس النزف المفرط. الباب التاسع عشر (في الضمادات والجبارات والسعوطات والنفوخات). الباب العشرون (في ابدال الأدوية التي يتعذر وجودها في الوقت الحاضر ودعت الضرورة الى تركيب دواء منها، وهو مرتب على حروف المعجم). الباب الحادي والعشرون (في شرح أسماء الأدوية المفردة التي يمكن أن يحتاج اليها في تركيب الأدوية وربما جهلت عند بعض الناظرين فيه. وهي مرتبة على حروف المعجم). الباب الثاني والعشرون (في الأوزان والمكاييل على حروف المعجم وألفاظ مجهولة). الباب الثالث والعشرون(في وصايا ينتفع بها في ذلك). الباب الرابع والعشرون (في كيفية اتخاذ الأدوية المفردة وفي أي زمان وفي أي مكان وفي أي الأشياء تخزن وما يفسدها فيتوقى وما يصلحها فيعتمد عليه وما يعمل مع بعض الأدوية المفردة مما يمنع فسادها ويحفظ قوتها، وفي أعمال الأدوية وما يدبر الأدوية المفردة قبل تركيبها وهو الكلام في اتخاذها واعدادها لوقت الحاجة اليها). الباب الخامس والعشرون (في امتحان الأدوية المفردة والمركبة وذكر ما يستعمل منها وما لا يستعمل).

داود الانطاكي: (ت: ١٠٠٨ هـ - ١٦٠٠ م)

داود بن عمر الأنطاكي، عالم بالطب والأدب، كان ضريراً، انتهت اليه رياسة الأطباء في زمانه. ولد في انطاكية، درس اللغة اليونانية فأحكمها.

أقام في القاهرة مدة اشتهر بها، ثم رحل الى مكة فأقام سنة وتوفي في آخرها.

ومن تصانيفه « تذكرة أولي الألباب » في الطب والحكمة، ويقع في ثلاثة مجلدات، يعرف بتذكرة داود، وله « النزهة المبهجة في تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة » و « غاية المرام في تحرير المنطق والكلام » و « نزهة الأذهان في اصلاح الأبدان » و « زينة الطروس في أحكام العقول والنفوس » و « النية في الطب » و « كفاية المحتاج في علم العلاج » و « شرح عينية ابن سينا » و « رسالة في علم الهيئة »، وله شعر[١]. ويعتبر كتابه « التذكرة »[٢] من أهم كتبه في باب الصيدلة والطب، جمع فيه كل شاردة، وانفرد بغرائب الترتيب ومحاسن التنقيح والتهذيب، ورتب الكتاب على أربعة أبواب وخاتمة، أما المقدمة فتناولت تعداد العلوم المذكورة في الكتاب وحال الطب معها، ومكانته، وما ينبغي له ولمتعاطيه ومايتعلق بذلك من الفوائد[٣]. واليك محتويات الأبواب والخاتمة:

الباب الأول: في كليات هذا العلم والمدخل اليه.

الباب الثاني: في قوانين الأفراد والتركيب، وأعماله العامة وما ينبغي أن يكون عليه من الخدمة في نحو السحق والقلي والغلي، والجمع والأفراد، والمراتب والدرج وأوصاف المقطع، والملين والمفتح . . . الخ.

الباب الثالث: في المفردات والمركبات وما يتعلق بها من اسم وماهية ومرتبة، ونفع وضرر، وقدر وبدل واصلاح، مرتباً حسب حروف المعجم.

الباب الرابع: في الأمراض وما يخصها من العلاج وبسط العلوم

(١) الاعلام: خير الدين الزركلي، ط ٣ ج ٣، بيروت (بدون سنة طبع).

(٢) أنظر: خلاصة الأثر ونظم الدرر ـ مخطوط ـ ج ٢، ص ١٤٠ ـ ١٤٩.

(٣) كشف الظنون، ص ٣٨٦، وفاته سنة ١٠٠٥ هـ، في هامش شذرات الذهب، ج ٨ ص ٤١٥، وفاته سنة ١٠١١ هـ.

المذكورة، وما يخص العلم من النفع وما يناسبه من الأمزجة، وما له من الأمزجة، وما له من المدخل في العلاج.

الخاتمة: جمع فيها بعض النكت والغرائب، واللطائف والعجائب. واليك بعض ما جاء في الكتاب، وقد احتوى على ألفي عقار تقريباً (الوسن، أطربال، ابهل، أبريسم، أبنوس).

فاغرة: ويقال فارغة وملآنة، حب كالحمص فيه تشقيق، داخله حبة صغيرة سوداء وفيه مرارة وقبض، من منابت الهند، حار يابس في الثانية، يستفرغ الأخلاط الغليظة خصوصاً السوداوية، وينفع من الوسواس والجنون، والرياح الغليظة والسدد، ويقوي المعدة والهضم، ويقطع الاسهال المزمن، ويصلح سائر أمراض الباردين ويضمد المحرورين، سيما أن قلنا انه في الثالثة وتصلحه الكزبره، وشربته درهم، وبدله مثله صندل ونصفه قسط.

ملاحظة: لقد جاء داود الانطاكي متأخراً من حيث الزمن، اي بعد ان بزغت الحضارة الأوروبية، وبعد أن عقد أول مؤتمر للصيدلة ووضع تعريفها عام ١٥٩٧ م في أوروبا وجاء التعريف: « الصيدلة فن وتحضير وتركيب الأدوية وفقاً لوصفات الأطباء »[1] الا أن كتاب التذكرة قد طبع مراراً عديدة ولا تخلو مكتبة عامة أو مكتبة خاصة جيدة من نسخة من التذكرة في جميع البلدان العربية. ولا زلت أذكر بعض الأطباء والعطارين الذين اعتمدوا « التذكرة » في علاجهم، وكان ذلك في الثلاثينات من هذا القرن، الأمر الذي حدا بي أن أسجله ضمن التراث العربي في الصيدلة.

(١) الموسوعة البريطانية ص ٦٩٢. Encyc. Britannica., P. 692

علم الفيزيقا عند العرب

د. احمد سعيد الدمرداش

عضو اللجنة القومية لتاريخ وفلسفة
العلوم ـ أكاديمية البحث العلمي
والتكنولوجيا بمصر

توطئة

إن للعلوم التعليمية والطبيعية التي عني بها العرب في العصر الإسلامي إثر حركة الترجمة أصولاً وفروعاً ومعاني وأوضاعاً ومناحي للنظر فيها، منها ما يوافق ومنها ما يخالف قليلاً أو كثيراً نظائره في الوقت الحاضر.

وعلم الفيزيقا ترسب من العلم اليوناني، سواء أكان من أرسطو أو من علماء مدرسة الاسكندرية في العصر البطلمي، وينابيعه مصرية قديمة. وتراه متناثراً في مؤلفات علماء الإسلام من فلاسفة، كابن سينا في كتاب «فن السماع الطبيعي» أو في شروحه الواسعة النطاق في كتابه «الشفاء»، وكذلك تجده في شذرات متفرقة في مؤلفات علماء الكلام من أشاعرة ومعتزلة في سلسلة الآراء الممتدة من أبي الهذيل ومن معمر وهشام الفوطي إلى الأشاعرة مارة بمعتزلة بغداد، أو عند الشهرستاني في «الملل والنحل» و «نهاية الاقدام في علم الكلام» أو عند فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية».

إنه لصق بالميتافيزيقا والفلسفة!

ونشأت مدارس كثيرة في دراسة الطبيعيات وهي مدرسة المشائين التي تتبع أرسطو في تناولها لعلم الطبيعة[1] كمنهج يجب إتباعه، ومن شيعة هذا

(١) علم الطبيعة لأرسطوطاليس ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية «بارتملي سانتزلير» ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد.

المذهب الشيخ الرئيس ابن سينا، ومراجعة في هذا الصدد «كتاب السماع الطبيعي» و«الكون والفساد»، وكتب سمع الكيان لأرسطو، والمقالة الأولى من كتاب «ماطافوسيقا» في ما بعد الطبيعيّات.

ومن شيعته أيضاً «نصير الدين الطوسي» في شروحه للغلافيات[١] التي ترتبط بالفيزيقا كعلم. ومدرسة ثانية من العلمانيين أمثال زكريا الرازي الطبيب وأبي الريحان البيروني ثم أبي البركات هبة الله[٢] البغدادي أوحد الزمان الذي كان يهودياً، ثم أسلم وكان يحترف الطب أيضاً؛ ومدرسة ثالثة اهتمت بالفيزيقا والتصوف، وعلى رأسها صدر الدين[٣] الشيرازي، المعرف باسم «موللا صادرا» وهو مؤسس مذهب «الحكمة المتعالية»، الذي ترسب من شروح وتوجيهات المذهب الصوفي لابن عربي، ومخالفاً في الوقت نفسه لرأي أرسطو في الحركة.

تصنيف العلوم عند العرب

يقتضينا الأمر، قبل المضي قدماً في تناول العلم الفيزيقي عند العرب، أن نتريث برهة لنتعرف على ملامح التركيب البنائي لأعرافهم وتقاليدهم، فالعربي يهتم بالكُلّ ثم يشتق منه ما شاء له من الاشتقاق والتفريعات، على غرار ما يعايشه في حاضره أو كان يعايشه في بداوته، فالوحدة الاجتماعية عنده هي العشيرة والقبيلة، وهذه تتألف بدورها من وحدات اجتماعية أصغر، هي الفخذ والبطن والعائلة ولكلٍّ رابطتها وكبيرها، ومن رؤساء هذه الوحدات يتكون مجلس القبيلة أو العشيرة، نظام هرمي قد استراحوا له.

ومنذ عصر الترجمة، وعلوم الأوائل الدخيلة تتدفق في تنوعات فكرية

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات.

(٢) كتاب المعتبر في الطبيعيات.

(٣) مؤلف «الحركات الجوهرية».

ومذهبية لم يكن لهم عهد بأمثالها، فأحدثت ارتطاماً مع الثقافة العربية الموجودة فعلاً آنذاك، ولم تكن الحضارة العربية قد تولدت بعد، ذلك لأن الحضارة ثقافة قد بلغت مرحلة الشيخوخة، وثقافة العصر العباسي كانت في أوج شبابها.

لقد كان «الكندي» فيلسوف العرب[١] أول من وضع لمفكري الإسلام التخطيط العام لتصنيف العلوم، وقسمه قسمين أساسيين: علوم فلسفية، وأخرى دينية.

فالفلسفية تشمل ـ عنده ـ الرياضيات والمنطق والطبيعيات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة؛ والدينية تبحث في أصول الدين والعقائد والتوحيد والرد على المبتدعة والمخالفين.

ويذكر ابن نباتة من كلام الكندي في الفلسفة أن علومها ثلاثة:

العلم الطبيعي والعلم الرياضي أي التعاليم، وهو أوسطها في الطبع، وعلم الربوبية وهو أعلاها في الطبع.

أما «الفارابي» فإنه يعد المفكر الإسلامي الأول الذي عني بدراسة تصنيفات العلوم، إذ أفرد لها كتاب «إحصاء العلوم» وهو يعد من أهم كتبه على الإطلاق[٢]، والتقسيم فيه هرمي:

الأول علوم اللسان وفروعه، وهي اللغة والنحو والصرف والشعر والقراءة.

والثاني المنطق، وهو ثمانية فنون تبدأ من المقولات وتنتهي بالشعر.

والثالث الرياضيات أو التعاليم، وهي سبعة علوم: العدد والهندسة

(١) الكندي فيلسوف العرب للدكتور أحمد فؤاد الأهواني (سلسلة أعلام العرب).

(٢) د. عثمان أمين [النشرة النقدية لكتاب إحصاء العلوم].

والمناظر وعلم النجوم التعليمي، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل.

والرابع العلم الطبيعي والإلهي، وهو يتبع فيها طبيعيات أرسطو وما بعد الطبيعيات.

والخامس العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام.

أما ابن خلدون في مقدمته، فهو يُصنّفها إلى علوم عقلية، وهذه تنقسم بدورها إلى المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والتعاليم، والأخيرة تتفرع إلى الهندسة ومنها المناظر.

فكأن علم المناظر، وهو علم البصريات كما ندرسه اليوم في كليات العلوم، يدخل تحت مظلة الهندسة في تقسيمات ابن خلدون، ويدخل تحت مظلة الرياضيات والتعاليم مع زملاء له هي الموسيقى كتفريع علم الصوت وعلم الأثقال أي الموازين والأوزان وعلم الحيل أي الميكانيكا.

والعلم العقلي يعرّفونه بأنه علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر، وهذا المدلول يقربه من المدلول الحاضر للعلم أي «سيانس» بمعناه المشهور عند المحدثين.

وإذا نظرنا إلى العلم من وجهة نظر الفلاسفة الإسلاميين، كان العلم الطبيعي يمثل الناحية الوصفية من العلم أي الكيفية، وهو أول مرحلة يجتازها العلم في التعرف بالأشياء وأعراضها، وكان التعليمي في جملته يمثل الناحية الكمية وهي المرحلة التي يكون بها كمال الأولى.

وهناك مرحلة ثالثة وصل إليها العلم العربي في منهجه العلمي، وهي مرحلة الاستقراء، وقد ظهر ذلك ضمناً في أبحاثهم، كما أثبتت الدراسات[1] مؤخراً عند ابن الهيثم وغيره.

(١) منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية: بحث للدكتور جلال موسى.

ونرى في قول الحسن بن الحسن(١) بن الهيثم في الضوء ما يلي:

«الكلام في مائية [ماهيـة] الضوء من العلوم الـطبيعية، والكـلام في كيفية إشراق الضوء محتاج إلى العلوم التعليمية من أجل الخـطوط التي تمتد عليها الأضواء، وكذلك الكلام في مائية الشعاع وهو من العلوم الطبيعية.

والكـلام في شكله وهيئتـه، وهـو من العلوم التعليميـة، وكـذلـك الأجسام المشفة التي تنفذ الأضواء فيها، والكلام في مائية شفيفهـا وهو من العلوم الـطبيعية، والكـلام في كيفية امتـداد الضـوء فيهـا وهـو من العلوم التعليمية.

والكلام في الضوء وفي الشعاع وفي الشفيف، يجب أن يكون مـركباً من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية.

فظاهرة الضوء ودراسة انتشاره وانعكاسه أو انعطافه أو حيوده؛ كـل ذلك يدخل ضمن إطار العلوم الطبيعية التي تمثل الجانب الوصفي للعلم، أما الزوايا التي يصنعها الشعاع الساقط أو الشعاع المنكسر أو البعد البؤري للمرايا المحرقة أو العدسات، كل هذا يحتـاج إلى الهندسـة والريـاضيات، وهذا من شأن العلوم التعليمية.

وكتاب أقليدس(٢) في المناظر الذي وصل إلينا عن طريق مخطوط نصير الدين الطوسي وعنوانه تحرير المناظر لأقليدس، قال:

«العين تحدث باستمداد من الأجرام النيرة في الجسم الشفاف المتوسط بينها وبين المبصرات كالهواء وما شاكله، شعاعاً، كما تحدثه الأجرام النيرة وحدها بعينه، ويكون ذلك الشعاع كأنه ينبعث من العين وخارج منها، ثم إنه يصير

(١) مجموع الرسائل دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن عام ١٣٥٧هـ.

(٢) سبق تحقيقه ونشره بمعرفة المؤلف في مجلة معهد المخطوطات عام ١٩٦٢.

آلة لها في الأبصار فتختلف أحوال المناظر لاختلاف أوضاعه، فليصدق بذلك، وليتوهم ذلك الشعاع متصلاً بالعين على خطوط مستقيمة، ويحدث سموتاً مستقيماً لا نهاية لكثرتها، والشكل الشعاعي مخروط رأسه يلي العين، وقاعدته على نهاية المبصرات، فالأشياء التي يقع عليها الشعاع تُبصَر، والتي لا يقع عليها لا تبصر، وما أبصر من زاوية عظيمة ظهر عظيماً وبالعكس، وما أبصر من زوايا كثيرة ظهر كثيراً، وما أبصر من زوايا متساوية ظهر متساوياً».

هذه فروض متوهمة، إذ أنه يفترض خروج الشعاع الضوئي من العين على السموت المستقيمة لم يتحقق منها إقليدس، وهو من الاسكندانيين أو الطوسي وهو عالم المراغة والمتولي مرصدها الكبير.

ثم يتابع المخطوط:

«أقول: ومما ينبغي أن يسلم، قولنا:

إذا اختلفت جهات الشعاعات علواً وسفلاً ويميناً ويساراً، رؤيت المبصرات مختلفة الجهات بحسب ذلك، وما يقع عليه الشعاع أكثر فهو أصدق رؤية مما يقع عليه الشعاع أقل، وما يقع عليه سهم المخروط الشعاعي فهو أصدق رؤية مما حوله، لكون الشعاع الواقع عليه أكثر وأشد تراكماً، وما هو أقرب منه أصدق مما هو أبعد، ولذلك يقلب الناظر سهم المخروط نحو ما يقصد رؤيته أو يريد أن يتحققه، إذا انعطف الشعاع من جسم صقيل كالمرآة، حدثت هناك زاويتان متساويتان تسمى احداهما زاوية الشعاع، والأخرى زاوية الانعطاف».

كل هذا لا يخرج عن كونه شروحاً وصفية وتسجيلاً لما هو ظاهر للعيان، الأمر الذي يعتبر أول خطوات الموضوعية والنظرة العلمية، وهذا من المنحى الطبيعي.

ثم يتابع مرة أخرى براهينه في أشكال هندسية تبلغ ستة وستين شكلاً

ليحدث التيقن العلمي من كل ظاهرة يتقدم بها، ولنضرب مثلاً:

أقرب المقادير المتساوية المختلفة الأبعاد أصدقها رؤية.

فالمقادير هنا ثابتة والأبعاد متغيرة، فأقرب المقادير هو ما يمتاز بأوضح الرؤية.

مثال آخر:

إذا دنا البصر من الكرة يصير ما يرى منها أقل مما كان أولاً ويظن أنه صار أعظم. ويختتم الطوسي قائلاً: وهي جميعاً فروض متوهمة، ولكن يصدق بمقتضاها مباحث الكتاب.

* * *

ثمة موضوع آخر ينبغي التنويه به، وقوامه المنحى الفكري للمدارس العلمية التي نشأت في القرن الحادي عشر الميلادي، يظهر واضحاً في الحوار الذي دار بين البيروني وبين ابن سينا، ثم حسم الخلاف ظاهرياً بمعرفة أبي سعيد أحمد المعصومي تلميذ ابن سينا[1].

ففي المسألة الثالثة في الطبيعيات يجري الحوار كالآتي:

البيروني: كيف الادراك بالبصر، ولم ندرك ما يكون تحت الماء وشعاع العين ينعكس عن الأجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل؟

ابن سينا: «الإبصار عن أرسطوطاليس ليس هو بخروج شعاع من العين، وإنما ذلك قول أفلاطن، وعند التحصيل لا فرق بين بينهما، فلأن أفلاطن أطلق هذا القول إطلاقاً عامياً أتى حسب ما يجوّز العامّة، وقد بين ذلك الشيخ أبو نصر الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين».

(١) مذاكرات حدثت بين البيروني وابن سينا يذكرها البيروني في كتابه الآثار الباقية صفحة ٢٥٧ الذي ألفه وكان عمره ٢٧ سنة وهو أكبر سناً من ابن سينا بحوالي سبع سنوات، لذلك يقول عنه الفتى الفاضل أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا.

لكن الإبصار عند أرسطوطاليس إنما هو الانفعال في الرطوبة الجليدية في العين لماسة سطح المشف المستحيل عن الألوان القابل لها المؤدي لها عند المحاذاة للجرم المؤدي لونه ، ولما كانت الرطوبة الجليدية مشفة استحالت وانفعلت عن اللون .

ومتى ما زالت هذه الرطوبة التي جعلت آلة تحس بها القوة الرائية، أدركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثر، فكان ذلك إبصاراً، وبيان القول فيه تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلسوف وتفاسيرهم لكتاب الحس له، فإذا كان كذلك والماء والهواء جسمان مشفان مؤديان إلى الحواس الرائية كيفيات الألوان ارتفع ذلك الشك» .

لم يقتنع البيروني بإجابة زميله ابن سينا فأرسل إليه ثانية يقول :

«ما حصل من جوابك إلا تحديد البصر عند أرسطو لا التفسير، وربما احتاج هذا الشيء إلى اختلاف كثير من التفاسير، ويجب بما قلت أن لا يميز الناظر بين الأبعاد، وأن يرى الصغير بالقرب من الكثير بالبعد في مكان واحد سواء .

وكذلك الأمر في الأصوات، يجب أن يُسمع صوت الحمير من البعد الأبعد كالخفي من البعد الأقرب، وأن لا يميز بين أصوات المصوّتين، ولو كان المشف ينفعل باللون كان البلور إذا وضع عليه سواد من أحد جوانبه ثم نظر إليه من أحد الجوانب ما خلا المقابل للسواد يرى أسود، وأيضاً لم يكن السؤال عن لمّية الادراك ما تحت سطح الماء، أي سألته عن إدراك بنفوذ البصر فيه مع إدراك ما قابل سطحه بانعكاس الشعاع في وقت واحد ويتولى الفقيه المعصومي تلميذ ابن سينا الرد على البيروني قائلاً :

«ذكرت أنه لم يذكر في الجواب إلا مذهب الفيلسوف في إدراك البصر، نعم لأنك لم تسأله إلا عن كيفية الادراك بالبصر، فبيّن لك أنه ليس

بشعاع خارج من البصر بل هو تشكل الألوان في الرطوبة الجليدية في العين بوساطة الهواء، إذ هو المشف المؤدي للألوان، لكنه ما لم يحصل ضياء كان مشفاً بالقوة، فإذا حصل الضياء صار مشفاً بالفعل وأدى الألوان إلى ما وراء الرطوبة المشفة في العين، فصادمته وتشكلت فيه، ولهذا ليس له لون في ذاته ليكون هو الذي يدرك به الألوان كالماء ليس له ذوق لأن الرطوبة هي التي بها يدرك الذوق.

وأما تمييز اختلاف الأبعاد والصغير والكبير بالبصر، فإن ذلك مسألة مستأنفة ولبيانها حاجة إلى تطويل، وكذلك الأصوات لأنا وجدنا الكبير البعيد والقريب الصغير يغايران على الاستقراء، فتصور بأنه ذلك، وحصل لنا به التمييز بينهما، ولو كان إنسان لم يعهد جبالاً رفيعة السمك قط، فرأى جبلاً رفيعاً من بعيد لم يمكنه تصور مسافة ما بينه وبينه، وربما ظنه قريباً منه وأصغر في الحجم لعلة اعتياده لذلك.

وأما من استقرأ اعتماد رؤية الجبال وأبعادها، لم يكد يخفى عليه البعد إذا رأى شيئاً منها، وكذلك من سمع صوتاً لم يعتده ولم يسمع بمثله قط، أو لم يعتده كثيراً لم يمكنه أن يميز كثيرها على البعد من يسيرها على القرب كأصوات الصواعق والزلازل وما أشبهها، فقد ثبت أن هذا ليس لما ذكرت، بل لأجل العادة.

وأما الحديث على السواد، وقولك إنه يجب أن يرى أسود كله فباطل، فإن الأشياء المشفة وإن أدت الألوان إلى الأبصار فإنها يؤديها على المسامتة وعلى الخط الأقصر بينها وبين البصر لا على التقويس والانحناء، فمقدار ما يسامت البصر من السواد في البلور يراه أسود وما فضل عليه يراه أبيض.

وأما سؤالك عن كيفية إدراك البصر السمك تحت سطح الماء والنجوم

فوق في حالة واحدة، فكما تقوله في إدراك شعاع البصر لهما جميعاً نقوله نحن في تشكلهما في العين»[(١)].

إرهاصات نحو المنهج العلمي الحديث

لما بدأ علماء العرب ينظرون في علم المناظر بصفة خاصة، أدرك أصحاب التعاليم منهم أن البحث لكي تعتمد نتائجه ويحقق صدقها لا بد فيه[(٢)]:

أولاً: من نظر طبيعي يستقصى به أحوال الموجودات على ما هي عليه في الواقع، لا حسبما تفرض في الخبرة الحسية، وتدرك بالمشاهدة السطحية فحسب، بل حسبما يتعرف عليها أيضاً باتخاذ الآلات الملائمة، وبالاعتبار بالظروف والملابسات المختلفة، حتى يتسنى بذلك استقراء أحكام ما هو مطرد لا يتغير وبين لا يشتبه من الأمور. وتتخذ تلك الأحكام مقدمات يتوصل منها إلى ما يمكن التوصل إليه من نتائج.

ثم لا بد فيه ثانياً، من نظر تعليمي هو من جهة يعنى فيه بالمقادير والكم ويعتمد فيه على البراهين الهندسية، وهو من جهة أخرى يعنى فيه بالاستدلال بما يشاهد ويستقرأ على معان أو صور، تعطي الغاية، وإن لم يكن على وجه اليقين تعطى الإنيّة، التي يطمح إليها الفلاسفة في العلم الطبيعي.

ثم لا بد فيه ثالثاً من عودة إلى النظر الطبيعي للتحقق من صدق النتائج القياسية، أو المعاني والصور المستدل عليها، بمطابقتها لما هو موجود في الواقع ونفس الأمر.

---

(١) جمع هذه المحاورات وحققها بالفارسية: سيد حسين نصر ومهدي محقق ونشرها مركز المطالعات بطهران عام ١٣٥٢هـ: جابخانة مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه تهران.

(٢) مصطفى نظيف.

وما كان يتأتى إدراك هذا المنهج الذي يجمع بين النظرين الطبيعي والتعليمي على هذه الصفة، إلا بعد التأمل وإمعان النظر في الأسباب التي تدعو إلى اختلاف الآراء وتباين المذاهب والوسائل التي تزول بها الشكوك[١] وترتفع بها المشبهات ويتوصل بها إلى معرفة الحقيقة بالقدر المستطاع.

ولم يكن كل ما في الأمر أن أحد أصحاب التعاليم من العرب عرف مجرد معرفة الشرائط التي يجب أن تتوافر في منهاج النظر في المسائل العلمية، فإنْ بين أيدينا علماً عربياً هو علم المناظر التزمت فيه هذه الشرائط جميعاً، وصار بعد أن كان قوام النظر فيه عند أقليدس وبطليموس وأرشميدس، وهم ينابيع هذا العلم عند العرب، وفي الفترة بين العصر الاسكندري والقرن الحادي عشر، فروضاً وهمية، صار علماً موضوعه شيء موجود في عالم الأعيان، يقع الإبصار بتأثيره في العين، يبحث فيه عن خواص هذا الموجود العيني لا اكتفاء بالمشاهدة، بل على أساس الاعتبار كما تقول العرب، بالمعنى الذي يتضمن اتخاذ آلات يعتبر بها، توصف أجزاؤها وصفاً مفصلاً تبين فيه مقادير الأطوال والزوايا، وكيفية إعداد الأجزاء وتدريجها، وكيفية صنعها من المواد الخام، وكيفية تركيب الأجزاء لكي يتم إعداد الآلة، ثم كيفية استعمالها وما يتطلبه ذلك من أجزاء إضافية في الأحوال المختلفة. على أساس الاعتبار بهذا المعنى، استقصيت خاصة امتداد الضوء في سموت مستقيمة، استقصيت في أحوال جميع الأضواء التي أمكن الحصول عليها كضوء الشمس وضوء القمر وضوء النار وأضواء الكواكب وضوء النهار وضوء الفجر، والضوء المشرق من حائط يستضيء بضوء الشمس، أو مشرق من حائط يستضيء بضوء مشرق من حائط آخر، وبالجملة في أحوال الأضواء الذاتية المشرقة من الأجسام المضيئة بذواتها، والأضواء العرضية المشرقة من الأجسام المستضيئة بغيرها.

(١) «شكوك بطليموس» مخطوط لابن الهيثم بدار بلدية الاسكندرية: تحقيق المؤلف سلسلة اعلام العرب: الحسن بن الهيثم.

وعلى أساس الاعتبار بهذا المعنى استقصيت كيفية الانعكاس في الأضواء الذاتية والعرضية على السطوح المستوية، وعن السطوح الكرية والأسطوانية والمخروطية المحدبة والمقعرة، وعلى أساس الاعتبار استقصيت أيضاً كيفية الانعطاف من الهواء في الماء وبالعكس، ثم من الهواء في الزجاج وبالعكس ومن الماء في الزجاج وبالعكس، وذلك عند السطوح المستوية وعند السطوح الاسطوانية والكرية المحدبة والمقعّرة.

فإذا ما استقرئت أحكام ذلك نظر فيما تؤدي إليه من نتائج، واتبع في استنباط النتائج في الكثرة الغالبة من الأحوال البرهان الهندسي، وإن كانت تلك النتائج من غير المعروف حدوثه في الخبرة الحسية، كان بعد ذلك عودة إلى الاعتبار للتحقق من صدقها في الواقع ونفس الأمر.

على هذه الصفة عولجت الظواهر الضوئية المتعلقة بالأظلال، وبالخسوف كله وجزئه، وبالكسوف كله وجزئه وحلقه، وصور المبصرات التي تحدث بفعل الثقوب الضيقة وأسباب اشتباهها، والخيالات التي ترى في المرايا المختلفة والخيالات التي ترى بالانعطاف.

وتناول البحث ما يترتب على الانعطاف من تغير في مواضع النجوم وما أشبه من ظواهر، ثم إن الأخذ ببرهان اللمية أدى إلى ظهور النظرية العلمية في ذلك العصر بمعناها ومفهومها عند المحدثين. فاستقراء الأحكام وبيان نتائجها هو كمال الناحية الوصفية من العلم سواء كان العلم بكيف الأمور أو بكمها، وكمال العلم بجملته يتم بقيام النظرية العلمية، ويقصد بالنظرية العلمية معنى أو صورة عقلية تكون ملائمة مناسبة للحقائق المعروفة، وتبيان وحدة هذه الملاءمة والمناسبة هو ما يقصد بالشرح والتفسير أو بيان «اللّمّ» في المسائل العلمية.

وههنا الموضع الذي رأى فيه الفلاسفة، وجوب التمييز بين برهان الإنية وهو مطلوب العلم الطبيعي في زعمهم وبرهان اللميّة مطلوب العلم

التعليمي، وهو مسلك السببية، وجدت النظرية العلمية بكل خصائصها من محاسن ومن قصور، ففي الوقت الذي لم يكن قد عرف فيه عمل العدسات، وضع ابن الهيثم نظريته في الأبصار وهي النظرية التي صحح بها رأي أصحاب الشعاع، وصح بها أيضاً رأي الفلاسفة، وأدت مهمتها في ذلك العصر على صورة وضعها في تاريخ تقدم علم الضوء أشبه بمرحلة في الأبصار لها وضعها المعروف في تاريخ تطور الخليقة.

وإضافة إلى ذلك قام بدراسات في الأغراض التالية بعملية وعلمية ثم ربطها في أحكام[1]: تعيين نقطة الانعكاس عن المرآة الكرية، وتعيين نقطة الانعكاس عن المرآة الأسطوانية، وتعيين نقطة الانعكاس عن المرآة المخروطية ـ والخيالات التي ترى بالانعكاس، وتفصيل أحوال الخيالات التي ترى في المرايا الكرية، وأحكام الانعطاف وما يتعلق بالانعطاف عن السطوح المستوية ـ وخيال النقطة المبصرة الذي يرى بالانعطاف، وخيالات المبصرات المدركة بالانعطاف عند السطح المستوي ـ والانعطاف عند السطوح الكرية ـ درس كل هذا دراسة مستفيضة ووضع لها نظماً وأحكاماً استقرائية، كانت المرجع[2] الأساس في عصر التنوير وعصر النهضة بأوروبا، بل نقلت بحروفها عند «تيودوريق» و«روجر بيكون»، «روبرت جروستست» و«فيتلو»، و«ديكارت».

ثم هو قرر كيفية انتشار الضوء كريا فسبق بذلك «هويجنز» كما قرر صورة مجملة لمبدأ من أهم مبادىء الفيزيقا الحديثة، هو مبدأ أقصر الأوقات الذي ينسب إلى «فرما» وقرر أن للضوء سرعة محدودة، وحاول وإن لم يوفق، أن يضع للانعطاف نظرية على أساس هذا المبدأ، ولكن مع ذلك ضمنها الصواب الذي يخالف ما جاء به «نيوتن وديكارت» في نظرية الانعطاف.

(١) الحسن بن الهيثم للمؤلف من سلسلة أعلام العرب العدد ٨٥.
(٢) الفيزيقا من «أوجسطين إلى جاليليو» تأليف الدكتور كرومبي الأستاذ بجامعة كمبردج.

كذلك حاول ولم يوفق، وضع نظرية في الهالة، ونظرية في قوس قزح، فجاء الفارسي من بعده وحاول ولم يوفق في الهالة، ولكنه حاول ووفق كل التوفيق في قوس قزح، وسبق ديكارت إلى شرح حدوث القوس الأولى، بانعطافين وانعكاس داخلي في قطيرات الماء وحدوث القوس الثانية بانعطافين وانعكاسين داخليين.

أقول وجدت النظرية العلمية في العصر الإسلامي، وبلغ نضج التفكير أن عرفت المهمة التي تؤديها النظرية في العلم، وعرف معيار الصدق فيها.

ولدينا نظرية عبد الرحمن الخازني في كتابه «ميزان الحكمة» لإيجاد النسب الوزنية لكل من الذهب والفضة في سبيكة منها دون السبك والفصل بينهما، فإذا فرض وزن الفضة في السبيكة فهو والوزن الكلي للسبيكة في الهواء(أ) والوزن النوعي للسبيكة س والوزن النوعي للذهب $ب_1$ وللفضة $ب_2$ أن وزن الفضة في السبيكة يمكن إيجاده من العلاقة الرياضية التالية:

$$ف = ا \times \frac{\frac{1}{ب} - \frac{1}{س}}{\frac{1}{ب_1} - \frac{1}{ب_2}}$$

كما سوف نذكره مع تقدم علم الايدروستاتيكا عند العرب فيما بعد.

والتجريب يؤيد هذه النظرية كما يراه الإمام أبو حفص عمر بن إبراهيم الخيامي بلفظه(١):

«إذا أردت أن تعرف مقدار كل واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما أخذنا مقداراً من الذهب الخالص، ونعرف وزنه في الهواء، وكذلك نأخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائي، ثم نأخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان له عمود متشابه الأجزاء أسطواني الشكل، ونضع

(١) ميزان الحكمة.

الذهب في إحدى الكفتين في الماء وفي الكفة الأخرى ما يثقلها، ونجعل العمود موازياً للأفق، ونعرف مقداره، ثم نعرف نسبة وزنها الهوائي إلى وزنها المائي.

وكذلك نضع الفضة في إحدى الكفتين في الماء وفي الكفة الأخرى ما يثقلها ونعرف مقداره ونسبة وزنه الهوائي إلى وزنه المائي، ثم نأخذ المركب ونعرف وزنه المائي إلى وزنه الهوائي، فإذا كانت النسبة مثل نسبة وزن الذهب الهوائي إلى وزنه المائي، فإن المركب هو من الذهب الخالص لا شيء فيه من الفضة، وإن كانت النسبة مثل نسبة الفضة فإن المركب هو من الفضة لا شيء فيه من الذهب، وإن كانت النسبة فيما بينهما فحينئذ يكون الجرم مركباً بينهما».

وهذا المنحى يقترب كثيراً من طرق البحث عند المحدثين، بما استخدم من طرق الأصوليين والمتكلمين في قياس الغائب على الشاهد، وقرن السبر[1] بالاعتبار أي التجربة.

ويلاحظ أن ابن الهيثم في «رسالة في الضوء» يستخدم لفظ الاعتبار ويقرنها بلفظ السبر والمراد به الابطال، وهو اصطلاح له دلالته عند علماء الكلام في اعتبارهم السبر والتقسيم أي الإبطال والحصر مسلكاً عقلياً لاكتشاف العلة على أساس أن قوانين الاستقراء ليست فقط طرقاً للإثبات بل هي أيضاً طرق لاكتشاف[2] العلة.

وابن الهيثم كان من القائلين بأن الظواهر الطبيعية خاضعة لمبدأ الحتمية العلمية بمعنى أن جميع الظواهر خاضعة لقوانين ثابتة إذ هي تتبع نظاماً[3] سرمدياً أبدياً في كل مكان وكل زمان، وفي إمكان المعتبر أي

(١) دكتور محمد علي أبو زيان.
(٢) منهج البحث العلمي عند العرب. د. جلال موسى.
(٣) الحسن بن الهيثم سلسلة أعلام العرب للمؤلف.

المجرب كشفها، إذ يتكرر حدوثها على نهج واحد يتوافر فيه التجانس والتماثل، على غرار النهج الذي اتبعه «نيوتن» في الكشف عن قوانين الجاذبية التي تتبع نظاماً لا تحيد عنه، وبلفظ ابن الهيثم:

«وظيفة صغار الأجزاء وكبارها واحدة ما دامت حافظة لصورتها، فالخاصة التي تخص طبيعتها تكون في كل جزء منها صغر أو كبر، ما دام على طبيعته وحافظاً لصورته».

ومن هذا المنطلق استطاع «ويجن رستم القوهي» الحصول على حجم المجسّم[١] المكافىء أو الحصول على مراكز الأثقال له وللمخروط ابتداء من منطلق الجوهر الفرد حتى الوصول به من الصغر إلى الكبر.

والتأمل في الظواهر كما هي موجودة أمام الحس، وإمعان النظر، وفرض الفروض، وإجراء التجارب، واستنباط النتائج هي أركان النهج العلمي الذي نراه عند ابن الهيثم كما يقول[٢] الفارسي في تنقيح المناظر عن كتاب المناظر لابن الهيثم «فوجدت برد اليقين مما فيه، مع ما لم أحصه من الفوائد واللطائف والغرائب، مستندة إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية، وقياسات مؤلفة من مقدمات صادقة».

الفلاسفة يشتغلون بعلم الصوت

لفلاسفة العرب تصانيف في الموسيقى والعلم الطبيعي، ضمنوها مباحث في منشأ الأصوات، وكيفية انتقالها واختلاف بعضها عن الآخر، وما إلى ذلك من موضوعات علم الصوت الحديث أو علم الصوتيات وأسباب حدوث الحروف[٣]، وقد بلغت معلوماتهم في ذلك من الدقة والصحة مبلغاً

(١) المؤلف في بحث له برسالة العلم.
(٢) حيدر آباد الدكن.
(٣) مخطوط بدار الكتب المصرية سبق لي تحقيقه في رسالة العلم ١٩٦٢ .

لا يستهان به، وإن كان يفتقر إلى التدليل الرياضي.

هكذا يعلمون أن الأصوات منشؤها حركة في الأجسام المحدثة لها، وإن انتقالها في الهواء على هيئة موجات تنتشر على شكل كُرِيّ، وتضعف كلما اتسعت(١) الكرة، والنموذج الذي يحدث «ليس المراد منه حركة انتقالية من ماء أو هواء واحد بعينه، بل هو أمر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون»(٢).

وقد قسموا(٣) الأصوات إلى أنواع منها «الجهير»، و «الخفيف» ومنها «الحاد» و «الغليظ» وهو تقسيم يتفق وتقسيم الأصوات في العلم الحديث إلى أصوات متباينة الشدة، وأصوات مختلفة الدرجة، فالأصوات الكبيرة الشدة سميت «جهيرة» والأصوات العالية الدرجة سميت «حادة».

وعزوا الأصوات الجهيرة إلى عظم الأجسام المصوتة، وكثرة تموج الهواء بسببها، وعللوا اختلاف الأصوات التي تحدثها الحيوانات ذوات الرئة باختلاف طول أعناقها، وسعة حلاقيمها، وتركيب حناجرها، أما أصوات الزنابير والجراد والصرصر فقد قالوا عنها إنها تحدث عن تحريك جناحيها، كما تحدث عن تحريك أوتار العيدان، وإن اختلاف أصواتها يكون بحسب لطافة أعضائها وغلظتها وطولها وقصرها.

وأما عن اهتزاز الأوتار فقد قالوا إنها إذا تساوت في الغلظ والطول و «الخرق» أي التوتر، ونفرت كانت أصواتها مختلفة: الغليظ أغلظ، وإن كانت متساوية في الطول والغلظ ومختلفة في التوتر كانت أصوات المتوترة حادة، وأصوات المسترخية غليظة، وإن كانت متساوية في الطول والغلظ والتوتر مختلفة في النقر، كان أشدها نقرا أعلاها صوتاً.

---

(١) رسائل أخوان الصفا.
(٢) البرهان في أسرار الميزان للجلدكي.
(٣) رسائل أخوان الصفا.

وعلل الصدى[١] بأنه يحدث عن انعكاس الهواء المتموج من مصادمة عال: كجبل أو حائط، ويجوز ألا يقع الشعور بالانعكاس لقرب المسافة، فلا يحس بتفاوت زماني الصوت وعكسه، كل هذه الظواهر ليست خافية عن الإحساس العادي وإن كان قد شرحها الجلدكي شرحاً كيفياً وليس قياسياً ولعل أبلغ مخطوط وصل إلينا من فلاسفة العرب في الصوتيات هو مخطوط «أسباب حدوث الحروف للشيخ الرئيس ابن سينا، وهو يشتمل على فصول ستة هي كالآتي [الخزانة التيمورية مجموعة رستم] (١) في سبب حدوث الصوت (٢) في سبب حدوث الحروف (٣) في تشريح الحنجرة واللسان (٤) في الأسباب الجزئية لحرف من حروف العرب (٥) في الحروف الشبيهة بهذه الحروف وليست في لغة العرب (٦) في أن هذه الحروف من أي الحركات غير النطقية قد تسمع.

ولنقبض قبضة من هذا المخطوط إذ ندلي بالفصل الأول «في سبب حدوث الصوت» بلفظ الشيخ الرئيس ابن سينا كالآتي:

«أظن أن الصوت سببه القريب تموج الهواء دفعة وبقوة وبسرعة من أي سبب كان، والذي يشترط فيه من أمر القرع عساه أن لا يكون سبباً كلياً للصوت بل كأنه سبب أكثري، ثم إن كان سبباً كلياً فهو سبب بعيد ليس السبب الملاصق لوجود الصوت.

والدليل على أن القرع ليس سبباً كلياً للصوت، أن الصوت قد يحدث أيضاً عن مقابل القرع وهو القلع، وذلك أن القرع هو «تقريب جرم ما إلى جرم مقاوم لمزاحمته تقريباً، تتبعه مماسة عنيفة لسرعة حركة التقريب وقوتها» ومقابل هذا:

«تبعيد جرم ما عن جرم آخر مماسٍ له منطبق أحدهما على الآخر

---

(٥) البرهان في أسرار الميزان للجلدكي.

تبعيداً ينقلع عن مماسته انقلاباً عنيفاً لسرعة حركة التبعيد.

وهذا يتبعه صوت من غير أن يكون هناك قرع، لكن يلزم في الأمرين شيء واحد، وهو تموج سريع عنيف في الهواء، أما في القرع فالاضطرار القلوع الهواء إلى أن ينضغط وينفذ من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتها بعنف وشدة سرعة، وأما في القلع فالإضطرار القالع الهواء إلى أن يندفع إلى المكان الذي أخلاه المقلوع منها دفعة بعنف وشدة.

وفي الأمرين جميعاً يلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقع هناك، وإن كان القرعي أشد انبساطاً من القلعي.

ثم ذلك الموج يتأدى إلى الهواء الراكد في الصماخ فيموجه فتحس به العصبة المفروشة في سطحه، .

فإذن العلّة القريبة ـ كما أظن ـ هو التموج،
وللتموج علتان: قرع وقلع. [تضاغط وتخلخل بالمعنى الحديث]
وإن ذهب ذاهب إلى أن القلع يحدث في الهواء قرعاً وراءه، وهو سبب للصوت، فليس يضعف هذا القول مما يحتاج إلى أن نتكلف لإبانته».

الموسيقى وعلم الصوت

عند العرب تعتبر الموسيقى علماً قائماً بذاته، وتدرس كليات العلوم الموسيقى كتفريع منهجي لعلم الصوت في الوقت الحاضر، وللمرحوم الدكتور علي مصطفى مشرفة (باشا) بحوث في هذا الصدد مع زميله الدكتور محمود مختار، بحوث أكاديمية بحتة برباط رياضي وعددي.

أما في الماضي منذ العصر العباسي، فقد ارتبطت الموسيقى بفن الطرب والغناء، ولو أن بها بعض بصمات لعلم الصوت في نطاق محدود، ولقد كان الكندي فيلسوف العرب صاحب أول مدرسة للموسيقى في الإسلام، كما كان اسحاق الموصلي صاحب أول مدرسة للغناء، وتطورت

مدرسة الكندي على يد الفارابي الذي ألف كتاب الموسيقى الكبير وضع فيه أسس التعاليم الصوتية، حتى لقد قيل إنه سمي المعلم الثاني، لأنه أول من وضع تلك التعاليم، كما سمي أرسطو المعلم الأول لأنه أول من وضع المنطق، وبلغت المدرسة ذروتها عند الشيخ الرئيس الذي فصل في كتابه «جوامع علم الموسيقى» فصلاً تاماً بين الموسيقى كعلم صوتي وبينها كفن وصنعة.

ولكن بقيت كتب الكندي نبراساً استضاء به كل من جاء بعده من الفلاسفة، ومن أشهر هذه الكتب ما يلي:

١ ـ في خبر صناعة التأليف [نشرها د. محمود أحمد الحفني في ليبزج عام ١٩٣١ مع ترجمة بالألمانية].

٢ ـ كتاب المصوتات الوترية.

٣ ـ في أجزاء خبرية في الموسيقى [نشرها د. محمود أحمد الحفني ـ القاهرة ١٩٥٩].

٤ ـ الرسالة الكبرى في التأليف [نشرها الأستاذ زكريا يوسف ـ بغداد ١٩٦٢].

والسلم الموسيقي عند الكندي، وهو سلم الموسيقى العربية المستعملة حتى اليوم، يشتمل على اثنتي عشرة نغمة، وهو سلم مُكوّن ـ أي كروماتي بالاصطلاح الحديث، ويوجد بين كل نغمة وأخرى بُعد معين قد يكون طنينياً ـ وقد يكون نصف طنيني.

والبعد الطنيني بعد كبير أي ـ Tone ـ بين نغمتين متجاورتين مثلاً كما يكون بين دو ـ ري ولقد كانت أوتار العود أربعة: البمّ ـ والمثْلث ـ والمثنى والزير، وتسمى اليوم عشيران، ودوكاه، ونوى، وكردان ـ ربطاً بنظرية العناصر الأربعة: النار ـ الهواء ـ الماء ـ الأرض: والطبائع الأربعة: الحرارة ـ الرطوبة ـ البرودة ـ اليبوسة.

والأمزجة الأربعة: الصفراء ـ الدم ـ البلغم ـ السوداء.

فالزير يشبه بالصفراء، والمثنى بالحمرة والدم ـ والمثلث ببياض البلغم ـ واليم بسواد السواد: والنغم السبع تناظر الكواكب السبعة الجارية:

لقد تدخلت النظرية الرباعية في كافة مناشط الفلسفة الإسلامية في الطبيعيات، وانتهت في عصر التنوير بأوروبا.

مفهوم علم الحرارة عند العرب

تناول فلاسفة الإسلام علم الحرارة تناولاً وصفياً وميتافيزيقياً، مما أبعده عن التطور العضوي الذي يسمو به إلى آفاق متجددة، فالتأثير الأرسطاليسي ظل متعلقاً بهذا العلم يردده الفلاسفة بتخريجات متباينة.

وأرسطو نفسه يقول في «الكون والفساد» إن الحرارة هي التي تجمع ما بين الجواهر المتجانسة لأن التفريق الذي يقال عن النار انها تفعله، إنما هو في حقيقة الأمر تركيب الأشياء التي من نوع واحد، ما دام أن الذي يحصل أن النار تخرج الجواهر القريبة وتنقيها، والبرودة على ضد ذلك تجمع وتركب على السواء الأشياء التي من نوع واحد، والتي ليست من نوع واحد.

أما ابن سينا فيقول في كتاب النجاة، إن الحرارة هي كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق، لإحداثها الخفة، فيعرض أن تجمع المتجانسات، وتفرق المختلفات، وتحدث تخلخلاً من باب الكيف في الكثيف، وتكاثفاً من باب الوضع فيه لتحليله، وتصعيده اللطيف.

والبرودة هي كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات وغير المتجانسات، بحصره الأجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكثيف، أقول ويجب أن تسقط من الحدين ما أورده لتفهم اللفظ المشترك وتستعمل الباقي.

وأما عز الدين بن أيدمر[١] الجلدكي آخر الحكماء من الإسلاميين، وهو الذي عاش متنقلاً بين دمشق والقاهرة في الثلاثينات الأولى من القرن الرابع عشر الميلادي في عصر الناصر محمد بن قلاوون، فهو يقول:

«دلت التجربة على أن أسباب الحرارة الاستضاءة والحركة ومجاورة النار، إذا كان القابل لشيء من ذلك قابلاً للحرارة، وأما إذا لم يكن قابلاً لها فلا، وأما البرودة فليست هي عدم الحرارة، لأنها محسوسة بالذات، ولا شيء من العدم كذلك، بل التقابل بينهما تقابل التضاد على حكم الميزان الحق، وتأثيرها على خلاف تأثير مقابلها».

لم يشرح لنا الجلدكي تجربة ما كما يشرحها «الكونت رمفورد [بنجامين طومسون سابقاً] وهو في إدارة المسبك الحربي في بافاريا، بإحداث ثقب في جدار مدفع، أحاطه بجالونين من الماء، فغلى الماء بعد ساعتين، وراع غليان الماء مراقبيه، فكان الاستنتاج بأن الحركة الناشئة من ثقب جدار المدفع هي التي ولدت الحرارة.

ولم يشرح لنا الجلدكي أيضاً أية تجربة أخرى تخص الاستضاءة أو النار، كتلك التجارب الشهيرة التي أجراها «جول» بتحويل الطاقة الميكانيكية إلى طاقة حرارية، مما هيأت له المجال لتقدير المكافىء الميكانيكي للحرارة، ثم بعد ذلك المكافىء الكهربي للحرارة، فالحرارة والحركة والكهرباء ما هي إلا طاقات ممكن تحويل إحداها إلى الأخرى.

عيب التفسير عند العرب لمفهوم الحرارة أنه ينبني على إدراكات كيفية وليس على إدراكات قياسية ترتبط فيها بينها بمعادلات رياضية، كما حدث عند العالم الانجليزي «يوسف بلاك» والأمريكي «بنجامين طومسون» والانجليزي «جول» ثم الانجليزي أيضاً «توماس يونج» الذي أعطى أبعاداً

(١) من بحث للمؤلف في مجلة رسالة العلم عن النظرية التحليلية للحرارة.

رياضية للطاقة طبقاً للمفهوم النيوتوني [حاصل ضرب الكتلة × مربع سرعة جزئيات المادة].أما مفهوم الطاقة فهو قد ترسب من مفهوم القوة الـذي نبع من كتاب أصل الأنواع لداروين العالم الانجليزي،فـالتنازع للبقـاء مصدره القوة، والطاقة نابعة من القوة، وهـذا المذهب الـذي ظل سـائداً في روح الحضارة الأوربية طوال فترات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد فسرت به ظواهر كثيرة.

ومن جهة أخرى نرى روح الحضارة العربية في الطبيعيات[1] تـظهر واضحة المعالم في نماذج الأسئلة والأجوبة التي دارت رحاها بين «البيـروني» و «ابـن سينا» في القرن الحادي عشر الميلادي، ففي المسـألة الثـامنة يقـول «البيروني»:

«زعم أن الكواكب إذا تحركت حمي الهواء المماس لها، وقد علمنا أن الحرارة بإزاء الحركة، والبرودة بإزاء السكون، وأن الفلك إذا تحرك حركته السريعة حمي الهواء المماس له، فكان منه النار المسمى أثيـراً، وكلما كانت الحـركة أسـرع، كان الإحمـاء أبلغ وأشد، ومن الـواضح البيّن أن أسـرع الحركات في الفلك التي هي في معدل النهار، وإن كان ما قرب من القطبين يكون أبطأ حركة...».

«ويجيب ابن سينا بلفظه:

«ليست النار عند أكثر الفلاسفة كائنة بحركة الفلك، بل هي جوهر واسطقسّ بذاتها، ولها كرة وموضع طبيعي بذاتها كغيرها من الاسطقسات، وليس ما حكيت إلا مذهب من جعل الأسطقسّ شيئاً واحداً من الأربعة أو اثنين أو ثلاثة منها مثل «ثاليس» حـين جعلها المـاء، وهرقليـطس إذ يجعلها النار، وديوجالس إذ جعلها جـوهراً بـين الماء والهـواء، وانكسندرس حـين

(١) تحقيق سيد حسين نصر ومهدي محقق [مركز مطالعات تهران].

يجعلها هواء، ويجعل كل واحد منهم الأجرام الأخرى، والمتولدات عوارض تعرض في الجسم أيةً ما وصفوه، وأنه ليس يكون عن جسم آخر، ويقول انكسمندرس القول الذي حكيته أن الجوهر الأول هواء، فإذا أصابته كيفية البرودة صار ماء، وإذا سخن من تحريك الفلك كان ناراً أو أثيراً.

أما أرسطوطاليس فليس يجعل شيئا من الكليات الأربعة بكائن عن شيء آخر، ويجوز ذلك في جزئياتها، فليس إذن هذا الاعتراض يلزم أرسطوطاليس ولا من قال بهذا القول، وهو القول السديد الصواب. . .».

وفي المسألة السابعة من مسائل أخرى في الطبيعيات تجري الأسئلة هكذا:

البيروني: إذا كانت الأجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة، وكان انصداع القماقم الصيّاحة وغيرها لأجل ذلك، فلم صارت الآنية تتصدع وتنكسر إذا جمد ما فيها من الماء إلى آخر الفصل؟

ابن سينا: إن من نفس المسألة يمكن أن يخرج لها جواب، فإنه كما أن الجسم لما انبسط عند التسخين طلب مكاناً أوسع، فشقّ القمقمة، كذلك الجسم إذا انقبض عند التبرد وأخذ مكاناً صغيراً كاد أن يقع الخلاء في الإناء، فشق وانصدع لاستحالة ذلك، ولهذا من الطبيعة وجوه غير هذا، وهي العلّة لأكثر ما يقع من هذا، ولكن فيما ذكرنا كفاية في الجواب».

من هذه الأسئلة والأجوبة نستدلّ على مدى سير التفكير العلمي عند فلاسفة الإسلام الذين كانوا يحتلون الصدارة في القرن الحادي عشر الميلادي.

تفسيرات وتخريجات تظهر فيها بصمات الفكر الاغريقي ومحاولة الخروج من ربقته إلى آفاق جديد ة ولكن بطرق وصفية لا تخضع للمنطق الرياضي، تفسيرات ظلّت عقبة كؤوداً لسنين طويلة لتقدم علم الحرارة.

ثمة نظرية أخرى يذكرها ابن سينا في كتابه «النجاة» والشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» وهي نظرية العناصر الأربعة واستحالتها، وتتلخّص في أن لكل عنصر من هذه العناصر طبيعتين فللنار الحرارة واليبوسة، وللهواء الحرارة والرطوبة، وللماء البرودة والرطوبة، وللأرض البرودة واليبوسة، ولم تكن البرودة معدودة عدم الحرارة، بل كانت تعد موجودة بالذات، وكانت الحرارة والبرودة تعد كل منهما «فاعلة» أي مؤثرة ذات أثر مشاهد في الأجسام، فالحرارة تحدث في الجسم تغيراً بالتحليل والخلخلة أي التمدد، والبرودة تحدث تغيراً بالتعقيد والتكثيف أي التقلص، أما الرطوبة واليبوسة فهما خاصتان يترتب على الأولى قبول التفريق والجمع والتشكيل بسهولة، ويترتب على الثانية عكس ذلك.

والعناصر الأربعة كانت تعد قابلة للاستحالة والتغير مع وجود علاقات مشتركة بينها، فكرة أقرب ما تكون إلى النظرية التي ظلت سائدة وهي تنادي ببقاء المادة وعدم فنائها، ومن أمثلة الاستحالة عندهم هي تحول الهواء إلى ماء كما يحدث على السطح الخارجي لكوز موضوع في داخل ثلج، أي أن قطرات الماء التي تتكون على السطح الخارجي، كانت تعد هواء في الأصل، وكذلك تحول الهواء إلى نار، فالنفخ الشديد في جذوة مشتعلة يزيد من اشتعالها، وعد هذا دليلاً على أن شيئاً من الهواء نفسه يشتعل ويتحول إلى نار.

يرى ابن سينا أن العناصر الأربعة لا توجد صرفة خالصة، بل يكون فيها اختلاط، وأن لكل منها موضعاً خاصاً، أو «حيّزا» ومواضعها جميعاً دون فلك القمر، أي في المكان المحصور بين مركز الأرض، وفلك القمر طبقاً لنظر «ابرخس» و«بطليموس» في هيئة الكون.

ويسأله البيروني أيضاً في المسألة العاشرة من الموضوع التالي:

البيروني: استحالات الأشياء بعضها إلى بعض، أهو على سبيل

التجاوز والتداخل أم على سبيل التغيّر؟ ونمثل بالهواء والماء، فإن الماء إذا استحال إلى الهوائية أيصير هواء بالحقيقة أو يتفرق فيه أجزاؤه حتى يغيب عن حسّ البصر، فلا يرى الأجزاء المتبددة.

ابن سينا: استحالات بعضها إلى بعض ليست كما مثّلت من استحالة الماء إلى هواء، بأن يضع أجزاءه بتفرق في الهواء حتّى يغيب عن الحس، بل ذلك لخلع هيولى الماء صورة المائية وملابستها صورة الهوائية، ومن أراد أن يعرف ذلك على الاستيفاء، فلينظر في تفسير المفسرين لكتاب الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، والمقالة الثالثة من «كتاب السماء» ولكني أبين ذلك بطرق بينوه وأورد مثالاً استقرائياً أثبتوا به قولهم».

ثم يستطرد ابن سينا في مسألة القمقمة التي يملأها ويسخنها تسخيناً شديداً، فشقت القربة لطلبها مكاناً أوسع من مكانها لتحول أجزاء مائها هواء، وذلك لأنه ليس سبب التغير تفرق الأجزاء، وإنما هو قبول الهيولى لصورة ثانية.

الموازين وعلم الهيدروستاتيكا

صناعة الموازين في صدر الإسلام كانت حرفة، ذلك لأن التجارة كانت أحد المصادر الرئيسية للاقتصاد الإسلامي، وأوكل إلى والي الحسبة مراقبة الموازين والمكاييل، وفحص وسائل الغش في صناعتها ووسائل أداء التجار في استخداماتها.

وأهم السلع الاقتصادية التي كانت مصدراً للثراء والتعامل تجارياً هي الذهب والفضة ومشغولاتها، ثم الأحجار الكريمة كاليواقيت والزبرجد والماس وغيرها، كل هذه السلع كانت لها معايير وزنية ومواصفات قياسية، والموازين التي كانت تزن هذه السلع كانت لها مواصفات قياسية أيضاً، رأيناها في المتحف البريطاني للعلوم بلندن أثناء مهرجان العالم الإسلامي عام

١٩٧٦م بأشكال متنوعة وفي دقة بالغة مصنوعة من النحاس الأصفر هي وصنجات الغيار وموضوعة في صناديق معلقة من الخشب والزجاج، وهي برقم ١٩٤ [ميزان الحكمة للخازني]، برقم ١٩٥ لاستخدامات الصياغة وحساب الخطأ فيها لا يزيد عن أربعة في الألف.

واهتم العلماء الإسلاميون بالدراسات التي ترتبط بنظريات الروافع والموائع لاستنباط أدق الوسائل للموازين وصناعتها، سيما وقد جاء ذكر الميزان في القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها: ﴿وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾.

﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ومن العلماء الذين أسهموا في هذا المجال أيام المأمون: سند بن علي، ويوحنا بن يوسف، وأحمد بن الفضل المساح، وفي أيام السامانية الطبيب النابغ محمد[١] بن زكريا الرازي الذي عمل في الميزان رسالة ذكرها في كتاب الاثني عشر وسماه الميزان الطبيعي.

وفي أيام الدولة الديلمية كان ينظر فبه ابن العميد والفيلوسوف ابن سينا ثم البيروني، وفي أيام الدولة القاهرة نظر فيه الإمام أبو حفص عمر الخيامي ثم الإمام ابن حاتم المظفر بن إسماعيل الاسفزاري، ويعتبر أبو الفتح عبد الرحمن المنصور الخازني الذي كان خازناً لمكتبة السلطان أبي الحارث سنجر بن ملكشاه بن ألب أرسلان سلطان خوارزم (١١١٥م) أعظم الذين وضعوا مؤلفاً في الميزان وعلم الميكانيكا والهيدروستاتيكا وهو الموسوم بميزان الحكمة[٢] وفيه دراسات عن مراكز الأثقال والأوزان النوعية لكثير من المعادن.

(١) ميزان الحكمة للخازني.

(٢) دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن.

والموازين على شكلين: القرسطون أو القبان والميزان العادي.

أما القرسطون فهو عبارة عن فحل يتكون من ذراعين غير متساويين يقع مركز ثقله تحت نقطة الارتكاز، جاء في رسائل «اخوان الصفا»:

«. . . ومن عجائب خاصية النسبة ما يظهر في الأبعاد والأثقال من المنافع، ومن ذلك يظهر في القرسطون، أعني القبان، وذلك أن أحد رأسي عمود القرسطون طويل بعيد من المعلاق والآخر قصير قريب منه؛ فإذا علق على رأسه الطويل ثقل قليل وعلى رأسه القصير ثقل كثير تساويا وتوازنا متى كانت نسبة الثقل القليل إلى الكثير كنسبة بعد رأس القصير إلى بعد رأس الطويل من المعلاق. . .».

والمقصود هنا من المعلاق نقطة الارتكاز Falcrum.

ولثابت بن قرة كتابان:
أحدهما في صفة استواء الوزن واختلافه وشرائط ذلك.
والثاني في القرسطون[١].

وقد جرت عادة العلماء العرب أن يستهلوا مؤلفاتهم ببعض المسلمات العلمية ثم يقرنوها بتجارب تصل بهم إلى الهدف المطلوب، ومن تلك المسلمات في رسالة القرسطون لثابت بن قرة ما يأتي مع الإحاطة بأن هذه المسلمات هي الآن من صميم علم الديناميكا أو الاستاتيكا اللذين يدرسان في مدارسنا الآن أو هما كانتا نقطة الانطلاق في مؤلفات علماء النهضة بأوروبا:

١ ـ كل مسافتين يقطعهما متحركان في زمانين متساويين، فإن نسبة إحدى المسافتين إلى الأخرى كنسبة قوة المتحرك في المسافة المستوية إلى قوة المتحرك الآخر.

(١) جاويش بالفرنسية ونشرته الأكاديمية العالمية لتاريخ العلوم ـ ليدن ١٩٧٦.

٢ ـ كل خط ينقسم بقسمين متساويين ويعلق في طرفيه ثقلان متساويان.

فإن ذلك الخط إذا علق بالنقطة القاسمة له بنصفين، وازى الأفق.

وكذلك إن نقل الثقلان على طرفيه وجعلا على عمودين قائمين على ذلك الخط الخارجين عن طرفيه فإنهما يعتدلان.

وإذا اختلفت أطوال العمودين، لم يتغير حال الخط في موازاة الأفق، لأن اختلاف أطوال الأعمدة ليست مغيرة جذب الثقل إلى أسفل.

وكذلك إن اختلفت جهات العمودين فإن الخط يبقى موازياً للأفق.

واختلاف الجهات ليس يغير جذب طرفي الخط إلى أسفل، وإنما يحدث بعض الاختلاف حركة للخط استدارية وليس ذلك مغير الموازاة للأفق.

٣ ـ كل خط يقسم قسمين مختلفين وثبت فيه النقطة القاسمة وتحرك بأسره حركة لا يعود بها إلى موضعه، فإنه يحدث قطاعين متشابهين من دائرتين نصف قطر إحداهما القسم الأطول من قسمي الخط ونصف قطر الأخرى القسم الآخر.

٤ ـ إذا كان عمود مستقيم مستوي الغلظ والجوهر علق بعلاقة بنقطة منه على غير وسطه، فأردنا أن نعلم كم مقدار الثقل الذي إذا علق بطرف القسم الآخر من قسمي العمود، اعتدل وزن ذلك العمود على موازاة الأفق، وبالإجابة عن ذلك يقول ابن قرة:

«فإنا نتعرف وزن ذلك العمود ومساحة طوله، وطول كل واحد من قسميه، ونأخذ فضل ما بين طولي القسمين فنضربه بوزن العمود، ونقسم ما

اجتمع على طول العمود، وإنما يذهب في معنى الضرب والقسمة ههنا إلى ما قد جرت به العادة من الحساب مما قد تجاربناه كثيراً، فما خرج من القسمة ضربناه على هذه السبيل في طول العمود، فما اجتمع قسمناه على مثلي طول القسم الأصغر من قسمي العمود».

* * *

أما الخازني فهو يسير على نفس المنوال ويقول في كتابه «ميزان العدل» وهو تسمية كتابه «ميزان الحكمة» أنه مبني على البراهين الهندسية ومستنبط من العلل الطبيعية من وجهين:

١ ـ مراكز الأثقال ومعرفة أوزان الأثقال المختلفة بتفاوت أبعاد ما يقاومها، وعليه مبنى القفان.

٢ ـ معرفة أوزان الأثقال المختلفة المقادير بتفاوت أجرام رطوبات يغاص فيها الموزون[1]، رقة وخثورا.

وجدير بالذكر ما يذكره الخازني عن الأسطورة المتناقلة عن أرشميدس، إذ طلب منه ملك صقلية أن يفحص إكليلاً من ذهب أُهدي إليه في إحدى المناسبات، ليعرف إن كان مغشوشاً بفضة، على شرط ألا يكسره أو يصهره أو يعبث بشكله، لما فيه من إتقان صنعة وفن، فاستطاع ذلك أرشميدس.

ثم تطرق الخازني إلى ذكر تجارب مانالاوس في هذا الصدد، علماً بأن كلاً من أرشميدس، ومانالاوس كانا من رعيل مدرسة الاسكندرية القديمة في العصر البطلمي، فهما مصريان علماً وثقافة، وإن كانا يحملان أسماء إغريقية.

---

(١) قاعدة أرشميدس المعروفة.

ولا أكون مغالياً إن قلت إن كثيراً من مسلمات الخازني في كتابه، استعارها كل من «جاليليو» في كتابه (محاورات حول العلمين الجديدين] واسحاق نيوتن في فنه الكبير[1] [البرنسيبيا] رغم مضي فارق الزمن بين الخازني وبينهما بأكثر من خمسمائة عام، ومن هذه المسلمات:

١ ـ الثقل هو القوة التي بها يتحرك الجسم الثقيل إلى مركز العالم، والجسم الثقيل هو الذي يتحرك بقوة ذاتية أبداً إلى مركز العالم فقط، أعني أن الثقيل هو الذي له قوة تحركه إلى نقطة المركز، وفي الجهة أبداً التي فيها المركز، ولا تحركه تلك القوة من جهة غير تلك الجهة، وتلك القوة هي لذاته لا مكتسبة من خارج وغير مفارقة له ما دام على غير المركز، ومتحركاً بها أبداً ما لم يعقه عائق إلى أن يصير إلى مركز العالم.

٢ ـ الأجسام الثقال مختلفة القوى فمنها ما قوته أعظم وهي الأجسام الكثيفة، ومنها ما قوته أصغر وهي الأجسام السخيفة.والأجسام المتساوية القوى هي المتساوية الكثافة والسخافة.

٣ ـ إذا تحرك جسم ثقيل في أجسام رطبة فإن حركته فيها بحسب رطوباتها فتكون حركته في الجسم الأرطب أسرع.

وإذا تحرك في جسم رطب جسمان متساويا الحجم متشابها الشكل مختلفا الكثافة، فإن حركة الجسم الأكثف فيه تكون أسرع.

٤ ـ الأجسام الثقال قد تتساوى أثقالها وإن كانت مختلفة في القوة، مختلفة في الشكل.

والأجسام المتساوية الثقل هي التي إذا تحركت في جسم واحد من الأجسام الرطبة من نقطة واحدة، كانت حركتها متساوية، أعني أنها

---

(١) سبق للمؤلف تلخيص هذين الكتابين في مجلة «تراث الإنسانية».

تجوز في أزمنة متساوية مسافات متساوية.

والأجسام المختلفة الثقل هي التي إذا تحركت على هذه الصفة، كانت حركاتها مختلفة وأعطت ثقلاً أسرعها حركة.

٥ ـ الجسمان المتعادلا الثقل عند نقطة مفروضة، هما اللذان إذا ضما إلى جسم ثقيل، تكون تلك النقطة مركز ثقله، وصار مركزا ثقلها عن جنبتي تلك النقطة على خط مستقيم يمر بتلك النقطة، فإنه لا يتغير وضع ذلك الجسم وتصير تلك النقطة مركز ثقل مجموعهما.

لم ينفرد الخازني ببحوثه في الجاذبية، فقد بحث غيره من قبله ومن بعده من علماء العرب فيها وفي الأجسام الساقطة، ويعترف «جورج سارطون» بأن «ثابت بن قرة» و«موسى بن شاكر» وغيرهما قالوا بالجاذبية وعرفوا شيئاً عنها، وقال «ثابت بن قرة»:

«إن المدرة تعود إلى السفل، لأن بينها وبين كلية الأرض مشابهة في كل الأعراض، أعني البرودة والكثافة، والشيء ينجذب إلى أعظم منه...».

وقد شرح «محمد بن عمر الرازي» في أواخر القرن السادس للهجرة فقال:

«إننا إذا رمينا المدرة إلى فوق، فإنها ترجع إلى أسفل، فعلمنا أن فيها قوة تقتضي الحصول في السفل حتى إنا لما رميناها إلى فوق أعادتها تلك القوة إلى أسفل...».

* * *

وحتى لا يجرنا مجال علم الميكانيكا إلى تفريعات كثيرة يحسن بنا الرجوع إلى كتاب الميزان الجامع للخازني فنلخّص بعض أقسامه، ففي:

القسم الأول: نراه يبحث في الكليات والمقدمات نحو الثقل والخفة

ومراكز الأثقال ومقدار غوص السفن في الماء واختلاف أنساب الوزن والقبان، وكيفية الوزن؛ في الهواء وفي المايعات، وقياس المايعات لمعرفة الأخف والأثقل منها من غير وساطة الصنجات، ومعرفة النسب بين الفلزات والجواهر في الحجم وأقوال المتقدمين والمتأخرين في ميزان الماء وما أشاروا إليه.

القسم الثاني: ويبحث في صنعة ميزان الحكمة وامتحانه وإثبات مراكز الفلزات والجواهر عليه، ووضع صنجات لائقة، ثم العمل في تحقيق الفلزات وتمييز بعضها من بعض من غير سبله ولا تخليص، بعمل شامل للموازين كلها ومعرفة الجواهر الحجرية وتمييز حقها من أشباهها وملوناتها، وزيادة فيه من باب الصرف ودار الضرب بالعمل الكلي السيال والمعاملات.

القسم الثالث: وهو يشتمل على طرف الموازين ومحلها نحو ميزان الدراهم والدنانير من غير واسطة الصنجات، وميزان تسوية الأرض إلى موازاة السطح الأفقي، وميزان يعرف بالقسطاس المستقيم، يوزن فيه من حبة إلى ألف، دراهم ودنانير بثلاث رمانات، وميزان الساعات يعرف به الساعات الماضية من ليل ونهار وكسورهما بالدقائق والثواني وتصحيح الطالع بها بالدرج وكسورها.

ويحتوي فهرست الميزان الجامع على المقالات التالية:

المقالة الأولى: بحث في المقدمات الهندسية والطبيعية لبناء الميزان، وفي رؤوس مسائل مراكز الأثقال لابن الهيثم المصري وأبي سهل القوهي مع مسائل متفرقة غوص السفن وفي رؤوس مسائل أرشميدس وأقليدس ومانالاوس.

المقالة الثانية: بحث أسباب اختلاف الوزن مع مقارنة نتائج ثابت بن قرة والمظفر الاسفزاري.

المقالة الثالثة: بحث في النسب بين الفلزات والجواهر في الحجم، مع مقارنة نتائجه بنتائج أبي الريحاني البيروني.

المقالة الرابعة: بحث في موازين الماء التي استعملها أمثال أرشميدس ومانالاوس ثم الميزان الطبيعي للطبيب محمد بن زكريا الرازي والإمام عمر الخيامي، وهذا بحث مقارن يتضح فيه التطور والابتكار.

المقالة الخامسة: بحث في صنعة ميزان الحكمة وتركيبه وامتحانه وتعريفه.

المقالة السادسة: بحث في استعمال الصنجات الخاصة بالميزان، ثم بحث في تمييز الفلزات المختلفة ومعرفة وزنها في الهواء والماء.

المقالة السابعة: بحث في ميزان الصرف وتقويمه على كل نسبة مفروضة، ثم معرفة وزن كل فلز وجوهر من غير واسطة الصنجات.

المقالة الثامنة: بحث في ميزان الساعات وفي صفة خزانة الماء أو الرمل وفي معرفة الساعات.

هذا وقد تقدم الدكتور «بلتي» من أكاديمية العلوم بنيويورك ببحث ينوه به بمعرفة العلماء العرب للثقل النوعي، وبمعرفتهم أيضاً بثقل الهواء، وأنهم استعملوا موازين دقيقة ثبت أن فرق الخطأ فيها وزن فيها أقل من ٤ أجزاء من ألف جزء من الجرام.

وقد حدد البيروني الثقل النوعي لكثير من الفلزات والجواهر باستعمال جهاز مخروطي مملوء بالماء، ثم بوزن الماء الذي تحل محله المادة التي أدخلها، والذي يخرج من الجهاز بواسطة ثقب موضوع في مكان مناسب فالعلاقة بين ثقل المادة وثقل حجم الماء المزاح يحدد الوزن النوعي المطلوب.

وسنذكر هنا قائمة من عمل «فيدمان» تبين القيم التي حصل عليها البيروني والخازني:

المادة	عند البيروني	عند الخازني	الوزن الحديث
ذهب	١٩,٢٦	١٩,٠٥	١٩,٢٦
زئبق	١٣,٧٤	١٣,٥٩	١٣,٥٩
نحاس	٨,٩٢	٨,٨٣	٨,٨٥
نحاس أصفر	٨,٦٧	٨,٥٨	نحو ٨,٤
حديد	٧,٨٢	٧,٧٤	٧,٧٩
قصدير	٧,٢٢	٧,١٥	٧,٢٩
رصاص	١١,٤٠	١١,٢٩	١١,٣٥
لازورد	٣,٩١	٣,٧٦	٣,٩٠
ياقوت	٣,٧٥	٣,٦٠	٣,٥٢
زمرد	٢,٧٣	٢,٦٢	٢,٧٣
لؤلؤ	٢,٧٣	٢,٦٢	٢,٧٥
عقيق	٢,٦٠	٢,٥٠	—
كوارتز	٢,٥٣	٢,٥٨	٢,٥٨

علم الحيل

هو علم تخصص للأجهزة الميكانيكية وسماه اليونانيون «نيوماتيك» neumatic ثم ترجم تحت اسم «الحيل الروحانية» كما جاء في موسوعة كشف الظنون لحاجي خليفة كما يأتي:

«علم الآلات الروحانية المبنية على ضرورة عدم الخلاء كقدح العدل وقدح الجور، أما الأول فهو إناء إذا امتلأ منها قدر معين يستقر فيها الشراب، وإن زيد عليها ولو بشيء يسير ينصب الماء ويتفرغ الإناء عنه بحيث لا يبقى قطرة، وأما الثاني وله مقدار معين إن صب فيه الماء بذلك القدر القليل يثبت، وإن ملىء يثبت أيضاً وإن كان بين المقدارين يتفرغ

الإناء، كل ذلك لعدم إمكان الخلاء. قال أبو الخير: وأمثال هذه فهو من فروع علم الهندسة من حيث تعين قدر الإناء، وإلا فهو من فروع علم الطبيعي، ومن هذا القبيل دوران الساعات، ويسمى علم الآلات الروحانية لارتياح النفس بغرابة هذه الآلات، وأشهر كتب هذا الفن حيل بني موسى بن شاكر، وفيه مختصر لفيلن (فيلون) وكتاب مبسوط للبديع الجزري».

ويحمل كتاب الجزري عنوان «الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل» ومن عنوان الكتاب نشعر بأن الجزري جمع بين العلوم الميكانيكية النظرية التي كانت معروفة آنذاك، وبين النواحي التطبيقية العملية، فهو كتاب نظري وعملي في آن واحد، قام بتأليفه بناء على طلب ملك ديار بكر الملك الصالح ناصر الدين أبي الفتح محمود بن محمد بن قرا أرسلان بن داود بن سكمان بن أرتق، الذي تولى الحكم في الفترة (١٢٠٠ - ١٢٢٢م)، وقد ترجمت فصول كثيرة منه في الربع الأول من هذا القرن إلى اللغة الألمانية من قبل كل من ڤيديمان وهاوسر اللذين قاما بأبحاث هامة جداً في تاريخ العلم والتكنولوجيا عند العرب.

هذا وقد نشرت مجلة تاريخ العلوم العربية التي يصدرها معهد التراث العلمي العربي في حلب العدد الأول أيار ١٩٧٧ جزءاً من المخطوط المشار إليه، وفيه صور الآلات بالألوان.

وقد نشر الأستاذ ماجد عبد الله شمس «مقدمة لعلم الميكانيك في الحضارة العربية» بمعونة جامعة بغداد مركز إحياء التراث العلمي العربي الكثير من محتويات هذا الكتاب والكثير من الساعات المائية.

هذا وقد ترك أبناء موسى في عصر الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧هـ) كتاباً في الميكانيك يقول عنه ابن خلكان «ولهم في الحيل كتاب عجيب نادر، يشتمل على كل غريبة، ولقد وقفت عليه، فوجدته من أحسن الكتب

وأمتعها» والكتاب يحتوي على مائة جهاز.

وفي مجال الساعات الشمسية تذكر المستشرقة سجريد هونكه:

«لقد امتاز العرب بمهارة فائقة في اختراع ساعات الشمس وأعطوها شكلاً دائرياً يتوسطه محور دائري، وتمكنوا بواسطتها من تحديد موضع الشمس في كل حين ومن تحديد الوقت ووضع التقسيمة الزمنية، وكانت الساعة الشمسية النقالة الأسطوانية أكثر اختراعاتهم أصالة وفناً في هذا الحقل. وقد وصلت هذه الساعة أو «ساعة الرحلة» كما كانوا يسمونها إلى يدي هرمان الكسيح في دير «راغو» فقام بوصف هذه الآلة العجائبية وصفاً حسياً عملياً، وانتشرت هذه الساعة في أكثر أطراف بلاد الغرب بعد ذلك بزمن قليل.

ومن أمثلة الساعات الشمسية العربية ما سمي بـ «الرخامة» ولثابت ابن قرة وكذلك الخوارزمي مؤلفات في هذا الصدد.

مدى تقدم علم المغناطيسية

لم يتقدم هذا العلم تقدماً ذا شأن، غير أنه مما لا شك فيه أن العرب كانوا يعلمون بالمغناطيس خاصيتين أساسيتين، وهما أنه يجذب الحديد، وأنه يتجه وأحد طرفيه مشيرا نحو الشمال، والآخر نحو الجنوب تقريباً، وهذا الاتجاه لم يتحققوا من ذاتيته بأنه ناتج عن تأثير مجال المغناطيسية الأرضية، كما أنه كان معروفاً أيضاً أن الكهرباء [أس حجر الكهرمان] يكتسب بالدلك خاصيته جذب زغب الريش والخفيف من القش وما شابه ذلك إليه.

وقد استغل الملاحون العرب المغناطيس لمعرفة الجهات في جهاز يشبه الآن «البوصلة» أي الابرة، ويتركب أول الأمر من إبرة ممغطسة محمولة على قطعة من الخشب أ و موضوعة داخل قصبة مجوفة، تطفو فوق سطح الماء.

وقد ذكر «بهاء الدين العاملي» في كتابه الكشكول تجربة بسيطة في التمغطس وفي بيان أن أجزاء المغناطيس مغناطيسيات، وهذه التجربة منقولة عن «نصير الدين الطوسي».

ويقول «البيروني» في كتابه «الجماهر في معرفة الجواهر» ما مؤداه أن حجر المغناطيس ـ كالهرمان ـ له خاصية الجذب، ولكنه أكثر منه فائدة، لأنه يستطيع أن ينتزع شفرة من الجرح، أو طرف المشرط من أحد العروق، أو خاتماً معدنياً ابتلعه الإنسان واستقر في بطنه، ويقول «ديوسفوروديس» العالم اليوناني إن أجود أحجار المغناطيس ما كان لازوردي اللون، وعندما يحترق حجر المغناطيس يتحول إلى حجر حديدي آخر، إلا أننا لم نشاهد قط هذا الحجر [هكذا يقول البيروني] ولم يصفه لنا أحد.

وورد في أحد المؤلفات التي لا يعرف مؤلفها، أن أجود أحجار المغناطيس ما كان أسود ضارباً إلى الحمرة، يليه في الجودة ما كان لونه كلون النار، ويقول بعضهم إن حجر المغناطيس الذي يتهافت الناس على طلبه، يوجد بوفرة في إقليم «زبتره» على الحدود الشرقية لبلاد الروم أكثر مما يوجد في أي مكان آخر على وجه الأرض.

ويقال أيضاً إن هياكل السفن التي تبنى لعبور الخليج العربي مخروزة بألياف النخيل التي يتم إدخالها في ثقوب بالألواح الخشبية، في حين أن السفن التي تسير في البحر المتوسط مخروزة بمسامير من حديد، والسبب في تجنب المسامير في الحالة الأولى، هو وجود صخور مغنطيسية خفية من البحار يمكن أن تعرض السفن ذات المسامير الحديدية إلى خطر بالغ، على أن هذا أمر مستبعد لأن السفن التي تعبر الخليج العربي لا تستغني عن المراسي، كما أنها تكون دائماً محملة بالآلات الحديدية، وبخاصة الأسلحة المجلوبة من الهند.

علم المناظر

ذكره ابن خلدون في مقدمته كفرع من العلوم الهندسية، ثم ألمح بأن أشهر من كتب في هذا العلم هو ابن الهيثم (القرن الحادي عشر الميلادي)، وفي الواقع قد سبقه الكندي في دراسة الضياء والمرايا المحرقة في كتابه «مطارح الشعاع»، وفيه ينوّه بأن أرشميدس قد صنع مرايا مقعرة كرية الشكل واستخدمها لكي يحرق سفن العدو التي اقتربت من (سيراكوزه) بجزيرة صقلية [طبعه الدكتور يحيى الهاشمي بحلب].

ويعتبر كتاب المناظر لابن الهيثم فخراً للعلم العربي بمضامينه الحديثة، إذ كان هو المرجع الوحيد في عصر النهضة بأوروبا حتى القرن السابع عشر، ويقول «الدوميلي» في كتابه «العلم عند العرب» إن أول كتاب نشر لابن الهيثم هو ترجمة لجيرار دي كريمونا أشهر المترجمين في اسبانيا (١١١٤ ـ ١١٨٧)، ثم تبعه الراهب البولوني «فيتلو» عام ١٢٧٠م قال فيه إنه نهج على منهج كتابين في هذا العلم أحدهما لبطليموس القلوذي عالم الاسكندرية الكبير، والآخر لمؤلف عربي عرف باسمه اللاتيني المحرّف «الهازن» وهو الحسن بن الهيثم ثم نشر «رزنر عام ١٥٧٣ ترجمة لاتينية للأصل العربي لكتاب الهازن ووسمها بالاسم اللاتيني بما معناه «الذخيرة في علم الأوبطيقي للهازن».

وفي أطروحة الدكتور عبد الحميد صبرة لشهادة الدكتوراه من لندن تحت عنوان «نظريات الضوء من ديكارت إلى نيوتن» مقارنة بين النص العربي لابن الهيثم منقولاً عن مخطوط الفاتح بالآستانة، وبين الترجمة اللاتينية التي قام بها «رزنر» وفيها يتضح التوافق الكبير، ثم كان كتاب الذخيرة اللاتيني هو عمدة أهل أوروبا في هذا العلم في إبان عصر النهضة حتى القرن السابع عشر كما سبق، وإلا لما اضطر الناشر إلى نشره بعد أن طبع الناشران «إيباتوس وتانشتتر عام ١٥٣٥ كتاب «فيتلو» الأوبطيقا.

ويقول العالم الأسباني «بويج» في أرشيف التاريخ المذهبي والأدبي للعصور الوسطى طبعة باريس عام ١٩٣٠م إن «روجير بيكون» قد قرأ الكتب العربية وتأثر بابن الهيثم، وقرر المستشرق الألماني «فيدمان» بعد تحقيقه مخطوط «تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر» ومؤلفه «كمال الدين أبو الحسن الفارسي» أن اسم «الهازن» هو تحريف لاسم الحسن بن الهيثم، وأن «مسألة الهازن» التي كانت تدرس في جامعة كمبردج على يد الأستاذ «باروز» لتلاميذه ومنهم «إسحاق نيوتن» هي مما خاض الحسن بن الهيثم من بحوث في علم المناظر أو موضوع الأبصار الذي كان يطلق عليه باليونانية «أوبطيقا» بمعنى البصريات.

وأول من أطلق في الإسلام اسم المناظر عليه هم المترجمون الذين نقلوا إلى العربية كتابي أقليدس [تحرير المناظر] وبطليموس القلوذي [بصريات بطليموس] الذي ترجمه إلى اللاتينية أوجين البالرمي نقلاً عن العربية عام ١١٥٤ م.

تطور علم المناظر

ينابيع هذا العلم عند العرب في عصر الترجمة أربعة:

١ ـ مطارح الشعاع لأرشميدس درسه الكندي الفيلسوف.

٢ ـ تحرير المناظر لأقليدس درسه نصير الدين الطوسي وسبق لي تحقيقه في مجلة معهد التراث لجامعة الدول العربية.

٣ ـ بصريات بطليموس وفيها دراسات عن الانعكاس والانكسار والعلاقات بين زوايا السقوط وزوايا الانكسار.

ومن هذه المصادر نشأت مدارس متعددة للإبصار عند الإسلاميين يفصلها «أثير الدين مفضل بن عمرو الأبهري» العالم الايراني الفيلسوف الذي توفي عام ١٢٦٣م في كتابه «هداية الحكمة» حيث يقول إن مذاهب الإبصار ثلاثة:

أولاً: مـذهب الريـاضيـين: وهـو أن الإبصـار بخـروج شعـاع من العينين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر، وقاعدته عند سطح البصر، ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم، فذهب جماعة إلى أن ذلك المخـروط مصمت، وذهب جماعة إلى أنه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة، أطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة إلى المبصر.

فما ينطلق عليه من المبصر أطراف تلك الخـطوط أدركه البصر، ومـا وقع بين أطراف تلك الخطوط لم يدركه، ولذلك يخفى على البصر المسافات التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات، وذهب جماعة ثالثة إلى أن الخارج من العينين خط واحد مستقيم، فإذا انتهى إلى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة، وتتخيل بحركته هيئة مخروطية.

ثانياً: مذهب الطبيعيين: وهو أن الإبصـار بالانـطباع، وهـو المختار عند أرسطو وأتباعه كـالشيخ الـرئيس وغيره، ولأرسـطو بحث قائم بـذاته عنوانه «الضوء ليس بجسم»[(١)].

قالوا إن مقابلة المبصر الباصرة توجب استعداداً تفيض به صورته على الجليدية، ولا يكفي في الانكسار الانطباع في الجليدية، ولا يرى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين، بل لا بد من تأدي الصـورة إلى ملتقى العصبيتـين المجوفتـين، ومنه إلى الحس المشتـرك، ولم يريـدوا بتأدي الصورة من الجليدية ومنه إلى الحس المشترك انتقال الغرض الذي هو الصورة، بل أرادوا أن انطباعها في الجليدية معد بفيضان الصورة على الملتقى، وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك.

ثالثاً: مذهب طائفة الحكماء.

(١) نشره الأب شيخو في مجلة المشرق، وسبق لي تحقيقه في مجلة رسالة العلم عـام ١٩٧٥ وقد أرسله الأب شيخو لمؤتمر المستشرقين بباريس عام ١٨٩٧م.

وهو أن الإبصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذي في البصر، بل إن الهواء المشف الذي بين الرائي والمرئي، يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر، ويصير بذلك آلة للإبصار.

هذا المذهب الأخير يرفضه ابن الهيثم، ويدلل[١] على بهتانه فيقول:

«وامتداد الضوء في الأجسام الطبيعية هو خاصة طبيعية لجميع الأضواء، لا يصح أن يقال ان امتداد الضوء في جميع الأجسام المشفة على سموت الخطوط المستقيمة هو خاصة تخص الأجسام المشفة.

لأن هذا القول الأخير يفسد عن السبر[١] والاعتبار، والقول الأول هو الصحيح، وذلك أنه لو كان امتداد الضوء في الجسم المشف هو خاصة الجسم المشف، لكان امتداد الضوء لا يكون إلا على سموت مخصوصة، وليس يوجد الأمر كذلك بل توجد الأضواء في الأجسام المشفة على سموت متقاطعة ومتوازية ومتلاقية وغير متلاقية في وقت واحد، ومن ضوء جسم واحد.

وذلك أن كل نقطة من الجسم المضيء يمتد منها ضوء على كل خط مستقيم يصح أن يمتد من تلك النقطة، فالأضواء التي تمتد من نقطتين مفترقتين من النقط التي في الجسم المضيء تكون متقاطعة، أعني أن تكون الخطوط الممتدة من إحدى النقطتين في جميع الجهات متقاطعة للخطوط الممتدة من النقطة الأخرى في جميع الجهات، فإذا حضر في الوقت الواحد عدة من الأجسام المضيئة امتدت الأضواء من كل واحد منها، فتكون الخطوط التي تمتد عليها جميع تلك الأضواء مختلفة الوضع اختلافاً متفاوتاً، ويعرض من ذلك أن يكون امتداد الأضواء في جهات متضادة إذا كانت

---

(١) الحسن بن الهيثم: سلسلة أعلام العرب رقم ٨٥ للمؤلف.

(٢) السبر أي الابطال عند الأصوليين والمتكلمين مسلك عقلي لاكتشاف العلة.

الأجسام المضيئة في جهات متضادة بالقياس إلى الجسم المشف فبطل الاختصاص، ولا يكون في الجسم المشف سموت مخصوصة تؤدي الضوء، ومع ذلك فإن الحركات الطبيعية لا تكون في جهات متضادة، فلو كانت الصورة المؤدية للضوء التي في الجسم المشف تؤدي الضوء على سموت مستقيمة بخاصة تخصها لكانت لا تؤدي الضوء على سموت واحدة بأعيانها في جهتين متضادتين».

فيما يقرر ابن الهيثم قراراً جازماً طبقاً لمبدأ الحتمية العلمية بأن الضوء وامتداده، ومن ثم الإبصار ليس خاصة تخص الأجسام المشفة، ولا يتكيف الهواء وهو الشفيف بكيفية خاصة فتصيره آلة للإبصار، إنما الضوء وله كيان بذاته يمتد في الأجسام المشفة سواء كانت هواء أو ماء أو زجاجاً بصفة واحدة وكيفية واحدة على سموت الخطوط المستقيمة.

نظام أبدي ثابت للضوء بما هو ضوء، نظام يشترك فيه جميع الأضواء ذاتيها وعرضيها، وليست صفة عارضة تعرض في بعض الأحوال، وتزول في البعض الآخر، وأن امتداد الضوء على السموت المستقيمة ليس من لواحق الضوء نفسه، وليس من لواحق الجسم المضيء الذي يشرق منه الضوء، بل انه لازمة لا تنفك عن الضوء.

ثم يدلل على صحة كلامه بالتجريب الذي يسميه الاعتبار.

وإن قيل ان بعض بحوث ابن الهيثم قد سبقه إليها بعض المتقدمين، سبقه أوقليدس مثلاً إلى أحد شطري قانون الإنعكاس، وسبقه إلى تقدير عظم المبصر بالزاوية التي يبصر منها، وسبقه بطليموس إلى دراسة الانعطاف نظراً لاهتمامه بإجراء بعض[1] المشاهدات ولكنه لم يتابعها بل تعجل تعميمها وأتم جدوله في العلاقة بين زاوية السقوط وزاوية الانكسار،

(١) قام بطليموس بالارصاد في الاسكندرية بين [عامي ١٢٧ ـ ١٥١م].

ودون مشاهداته في باب من أبواب متنه الكبير «المجسطي» فإن ابن الهيثم بحسب شهادة جورج[١] سارتون هو الذي عني بعلم المناظر عناية تفوق من سبقوه.

ولم تتحقق القياسات الموضوعية لزوايا السقوط والانكسار إلا على يد «تيخوبراها» عام ١٥٨٠م و «كيلر» ١٦٠٤م و «كاسيني» الأول عام ١٦٦,١م على النمط الذي خططه ابن الهيثم.

والذين سبقوا ابن الهيثم إلى شيء في علم البصريات، لم يتخذوا في بحوثهم الاتجاه الصحيح، وصاغوها في قالب هو في تصوري منكوس غير مستقيم، فأوقليدس وبطليموس وأصحاب التعاليم جميعاً، كانوا متفقين في أن الإبصار هو بخروج شعاع من البصر إلى المبصر، كأن العين يمتد منها شيء حتى يلمس المبصر، ومتى يلمس هذا الشيء الممتد من العين إلى المبصر وقع الإحساس.

فهذا الشعاع الخارج من البصر هو في زعمهم، نظير ما يسميه علماء الأحياء في الحشرات[٢] «قرون الاستشعار».والذي يدعو إلى الدهشة أن هذه الفكرة التي نتندر بها بقي أثرها يتردد في الأذهان أجيالاً بعد ابن الهيثم، فإن صداها كان يدوي في فكر «ديكارت» الفيلسوف الفرنسي، إذ يشبه الإنسان وهو يبصر المبصرات بعينيه الاثنتين، بالكفيف الذي يتحسس المحسوسات من حوله، بعصوين يمسكهما في يديه، فالذي ينعكس أو ينعطف عند أوقليدس أو عند بطليموس أو عند غيرهما من أصحاب التعاليم، وعنوا بدراسة كيفية انعكاسه أو كيفية انعطافه في كتب المناظر، ليس هو الضوء بالمعنى الذي نفهمه اليوم، بل هو «قرون الاستشعار» الخارجة من العين في زعمهم ويسمونه «الشعاع» في اصطلاحهم، وإذا

(١) العلم القديم والمدنية الحديثة لجورج سارتون ترجمة د. عبد الحميد صبرة ١٩٦٠.
(٢) مصطفى نظيف.

خرج هذا الشعاع من العين ووقع على سطح مرآة ثم انعكس ولمس بعد انعكاسه مبصراً أبصرته العين بالانعكاس، وإذا هو خرج من العين ونفذ في الهواء ولقي مشفاً غير الهواء وانعطف فيه ثم لمس بعد الانعطاف مبصراً أبصرته العين بالانعطاف، هذه هي فكرتهم جميعاً.

ولما جاء ابن الهيثم فإنه أعاد من جديد البحث عن كل ذلك واتخذ وجهة جديدة لم يتخذها المتقدمون فأحدث ثورة بالغة الأثر في علم المناظر كما يأتي بعد. ولكنه في تصوري كان معنياً بصفة أساسية عن كيفية(١) الإبصار من اتجاهين في المنهج، أحدهما قال عنه «الإبصار بالجملة» وهو الاتجاه الذي عرض فيه إلى آلية الإبصار، إي إلى الإبصار من حيث هو أثر آلي يحدث بفعل الضوء، ونسميه «الناحية الفيزيقية» وقد عالج ابن الهيثم كيفية الإبصار بالضوء الوارد من المبصر إلى البصر.

وذلك في الحالات التي يرد الضوء فيها رأساً من المبصر إلى البصر، حيث يكون الإبصار «بالاستقامة» وفي الحالات التي يرد فيها الضوء إلى البصر منعكساً عن السطوح الصقيلة، واعتبر فيها بالسطوح المستوية ثم الكرية والأسطوانية والمخروطية، المحدبة منها والمقعرة، حيث يكون الإبصار بالانعكاس، وفي الحالات التي يرد فيها الضوء إلى البصر منعطفاً في الأجسام المشفة عند السطوح المستوية والكرية والأسطوانية المحدبة والمقعرة حيث يكون الإبصار «بالانعطاف من وراء الأجسام المشفة».

أما الناحية الأخرى فهي التي عرض ابن الهيثم فيها إلى كيفية إدراك البصر لصفات وكيفيات ولواحق تتعلق بالمبصر مثل إدراك بعده وعظمه وتجسمه وشكله وما إلى ذلك من أمور يسميها، المعاني المبصرة الجزئية، وضمن مباحثه في هذه الناحية الأغلاط التي تعرض في الإبصار، وعللها، وشروط الإبصار المحقق السليم، ونسمى هذه الناحية «السيكلوجية»(٢).

(١) مصطفى نظيف.
(٢) مصطفى نظيف.

واتّسعت قنوات البحث عند ابن الهيثم فشملت بحوثاً ودراسات عن كثير من الظواهر الضوئية الأساسية، مثل كيفية إشراق الأضواء في الأجسام المضيئة بذاتها، ومن الأجسام المستضيئة بغيرها، وكيفية امتداد الأضواء، وكيفية انعكاسها، وكيفية انعطافها، واستقراء الأحكام الخاصة بذلك، والتدليل بالبرهان الهندسي والاستدلال بالقياس إلى النتائج التي تفضي إليها، وهي جميعاً بحوث ودراسات عن خواص الضوء في ذاته، غير أن العناية بها في كتاب المناظر، كانت من أجل علاقاتها بموضوع الإبصار، لذلك نجد أن المقالات[١] السبع التي يشتمل عليها الكتاب، والتي فصلت فيها تلك الظواهر وأحكمت دراستها، جعل ابن الهيثم عنواناتها تعرب عن معان تتعلق بأحوال البصر، لا بالضوء في ذاته. فالأولى مثلاً في كيفية الابصار بالجملة، والثانية في تفصيل المعاني التي يدركها البصر، وعللها وكيفية إدراكها، والثالثة في أغلاط البصر فيما يدركه على استقامة وعللها، وبمثل هذا في سائر المقالات، حتى أن المقالة الرابعة التي يبحث فيها عن كيفية انعكاس الضوء جعل عنوانها «في كيفية إدراك البصر بالانعكاس على الأجسام الصقيلة، والمقالة السابعة التي يبحث فيها عن انعطاف الضوء، جعل عنوانها «في كيفية إدراك البصر بالانعطاف من وراء الأجسام المشفة».

ومما يدل أيضاً على أن عناية ابن الهيثم بالظواهر الضوئية التي عالجها في كتاب المناظر كانت من أجل علاقتها بموضوع الإبصار، أن له بحوثاً أخرى في موضوعات ضوئية، أفرد لها مقالات[٢] مستقلة عن كتاب المناظر منها مقالات في الضوء، وفي ضوء القمر، وفي مائية الأثر الذي على سطح القمر[٣]، وفي أضواء الكواكب، وفي الأظلال وصورة الكسوف، والمرايا

(١) مخطوط المناظر ـ حيدر آباد الدكن.
(٢) مقالات أخرى لابن الهيثم ـ حيدر آباد الدكن.
(٣) مخطوط ببلدية الاسكندرية حققه د. صبرة في مجلة معهد التراث العلمي بحلب.

المحرقة بالدائرة، والمرايا المحرقة بالقطوع، والكرة المحرقة والأثرين، وكلها تعالج ظواهر في الضوء، كل هذه البحوث لم يعرض لها في كتاب المناظر الذي استنفد فكرته عن الأبصار ذاته من ناحيته الفيزيقية والميكانيكية والسيكلوجية.

مباحث الابصار بين ابن الهيثم والفيلسوف «بركلي»

صدر في عام ١٧٠٩م كتاب جديد بعنوان «نظرية جديدة في الأبصار» لرائد مذهب الايديالية الفيلسوف «بركلي» تناول فيه بإسهاب آراءه في كيفية إدراك البصر[١] لكل واحد من المعاني الثلاثة: البعد والعظم والوضع، وذلك بعد انتشار الترجمة اللاتينية لكتاب المناظر لابن الهيثم، وبركلي فيلسوف وليس بعالم، والمطلع على كتابه يلحظ أن المعاني التي تتضمنها أقواله في إدراك البعد وإدراك العظم، تنتظمها فكرة أساسية، هي هي الفكرة التي بنى عليها ابن الهيثم أقواله وشروحه في الموضوع.

فهي بلغة ابن الهيثم «أن الإبصار ليس مجرد انطباع حسي وإنما هو انطباع حسي مع قياس وتمييز يتحول بالمعاودة والتكرار إلى معرفة».

وهي بلغة «بركلي» أن الإبصار هو استدلال من الخبرة يحدث بتوسط حاسة البصر.

وفي إدراك البعد يقول «بركلي»:

«إن البعد بما هو بعد لا يرى رأساً من غير واسطة، فهو خط مستقيم يمتد أمام البصر، لا يدرك البصر معه إلا نقطة الطرف، وهي هي لا تتغير مهما طال البعد أو قصر».

وإدراك العظم في نظره، مثل إدراك البعد، يتوقف على الخبرة، ومما يقوله في هذا:

(١) مصطفى نظيف.

«إن تقدير عظم المبصر شأنه كشأن تقدير بعده، يتوقف على وضع البصر منه وعلى أشكال الأجسام وتعددها ومواضعها وسائر مناسباتها التي تدل الخبرة على أنها تتعلق بالعظم الملموس صغيره وكبيره».

أما ابن الهيثم فيدرك أن شيئاً موجوداً بالفعل في الأجسام هو الذي يدرك بالبصر، وله في ذلك قول صريح استهل به أقواله عن كيفية إدراك هذه المعاني قال:

«البصر لا يدرك شيئاً من المعاني المبصرة إلا في الجسم، والأجسام تجمع معاني كثيرة، ويعرض لها معان كثيرة والبصر يدرك منها كثيراً من المعاني».

وموقف «ابن الهيثم» في موضوع الإبصار يختلف عن موقف «بركلي» في الموضوع نفسه، فهو يتميز بالنظرة الموضوعية، البعد والعظم والوضع: معان يرى ابن الهيثم أنها توجد في الأجسام ويتم إدراكها وإدراك سائر المعاني الجزئية المبصرة.

أما «بركلي» فنظرته شخصية، يرى أن الخبرة تدل على أن مدركات معينة تدرك باللمس يصاحبها مدركات معينة تدرك بالبصر، وفي نظره هي مدركات ذهنية لا وجود لها في الخارج، ويرى أن العقل يربط بالخبرة بين المعنى المبصر والمعنى الملموس الذي يصاحبه.

وهذه الاستدلالات هي التي وصلته إلى فلسفته الايديالية، فالمعارف الإنسانية هي صور أو معان تدرك مباشرة بالشهود أو بالتذكر، ووجودها جميعاً ذهني، وليس لها مدلول عيني في الخارج.

الضوء له سرعة

أثبت ابن الهيثم أن الضوء ليس آنياً، أي أن انتقاله في الوسط المشف لا يكون دفقة واحدة وفي غير زمان، بل يستغرق زماناً محدوداً بسرعة محددة

ويقول بلفظه:

«إذا كان الثقب مستتراً، ثم رفع الساتر فوصول الضوء من الثقب المقابل، ليس يكون إلا في زمان، وإن كان خفياً على الحس».

واعترض «ديكارت» عام (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) أي بعد وفاة ابن الهيثم بأكثر من خمسماية عام على نظرية ابن الهيثم وقال: «إن مادة الهواء ممتدة من الثقب حتى السطح المقابل للثقب حيث يرى الضوء منعكساً كعصا الضرير إذا لمس الشيء طرفها، أحس به في الطرف الآخر في التو دون زمان.

لكن تحقق الحدس الظني الذهني لابن الهيثم قبل الربع الأخير من القرن السابع عشر، ثم حققت التجارب بعد ذلك في منتصف القرن التاسع عشر، أن للضوء سرعة مقدارها ٣٠٠ ألف كيلومتر في الثانية، وضوء الشمس يصل إلينا منها في سبع دقائق.

ثمة موضوع آخر افترضه «هويجنز» العالم المعاصر لديكارت، إذ يقول إن الضوء ينشأ عن اهتزاز أجزاء الجسم المضيء، فتحمل المادة الأثيرية آثار هذه الاهتزازات إلى مسافات لا حد لها، وذلك كما ترى حين تصطدم كرة متحركة بالكرة الأولى في سلسلة من الكرات المتلاصقة في خط مستقيم.

لا فضل لهويجنز في ذلك إذ أن ابن الهيثم يفترض في كتابه المناظر هذا التصور فيقول بلفظه:

«إن الضوء يشرق من كل نقطة من كل جسم مضيء في الجسم المشف المتصل به إشراقاً كرياً» ومعنى الإشراق[1] الكري ليس سطحياً كما يظن بادىء ذي بدء، فابن الهيثم يريد القول بأن النقطة من سطح الجسم المضيء سواء كان ضوؤه ذاتياً أو عرضياً مستمداً من غيره لا يشرق منها

(١) مصطفى نظيف.

الضوء إلى جهة خارج الجسم فحسب، بل يشرق منها ضوء إلى جهة باطن الجسم أيضاً بقدر ما يسمح به امتداد الوسط المشف من وراء النقطة المضيئة إلى تلك الجهة، وهو ما نراه في الانعكاس أو الانكسار، الانعكاس من السطوح الصقيلة أو الانكسار داخل وسط شفيف آخر.

موضوع ثالث هو التجريب الذي قام به ابن الهيثم لإثبات قانون الانعكاس بشطريه، لقد كان يسعى إلى انتخاب كرات صلدة من الحديد أو النحاس، ثم يسقطها من ارتفاعات مختلفة ليرى مقدار ارتدادها، أو يقذف بها فوق سطح صقيل وضع رأسياً فوق حائط، في المرة الأولى كان سطح الصقيل أفقياً فوق الأرض، وكان يستخدم قوساً في الحالة الثانية، ثم يشاهد كيف يكون الانعكاس مع اختلاف لزوايا السقوط ويقول بلفظه:

«فالضوء إذا لقي جسماً صقيلاً فهو ينعكس عنه من أجل أنه متحرك، ومن أجل أن الجسم الصقيل يمانعه ويكون رجوعه في غاية القوة، لأن حركته في غاية القوة، ولأن الجسم الصقيل يمانعه ممانعة في الغاية».

تمثيل ديناميكي لقوانين الانعكاس ثم الانكسار، ومشروع تصوري لابن الهيثم بأن للضوء حركة ودفعاً. ويحلل الضوء الساقط إلى قسطين متعامدين أحدهما عمودي فوق السطح الصقيل والآخر موازٍ له، ثم يثبت هندسياً أن زاوية السقوط تساوي زاوية الانعكاس بعد تركيب القسطين المنعكسين بعد الارتداد إلى محصلة هي الشعاع المنعكس، ولكنه فشل في الوصول إلى قاعدة الجيب للانكسار لأنه كان معيناً بزاوية الانعطاف لا الانكسار.

من هذه التجارب التي يقول عنها ابن الهيثم الاعتبار استنبط «إسحاق نيوتن» في القرن السابع عشر نظريته عن الضوء وهي نظرية الجسيمات، فالضوء بحسبه يتركب من دقائق متناهية في الصغر أطلق عليها الجسيمات، وهي حين تنتشر تصطدم بالأجسام الصقيلة أو تنكسر في الأجسام المشفة،

فينتج عن ذلك الإحساس فوق شبكية العين.

نظرية ديناميكية استقى أصولها من ابن الهيثم ومن افتراضات علماء الكلام عن الجوهر الفرد، فالمادة وأعراضها بحسبهم تتركب من أجزاء متناهية في الصغر أطلقوا عليها لفظ الجوهر الفرد، والضياء عندهم هو من أعراض المادة.

الضوء عند ابن الهيثم يمثل انتشاره بكرات صلدة، وعلماء الكلام يمثلونه في تكوين عناصره من الجوهر الفرد، واسحاق نيوتن يقوم بتخريج هذا الهجين إلى نظرية جديدة هي نظرية الجسيمات للضوء.

كمال الدين الفارسي

تتلمذ على يد أستاذ جيله قطب الدين الشيرازي، وهذا بدوره قد تتلمذ على يد نصير الدين الطوسي عالم المراغة الكبير والمستشار العلمي لهولاكوخان زعيم التتار، والذي سبق أن قلنا عنه إنه مؤلف «تحرير المناظر لأوقليدس». وعاش الفارسي حتى أوائل القرن الرابع عشر الميلادي، وله مؤلف في علم الضوء سماه «تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر» عثر عليه المستشرق الألماني «فيدمان» عام ١٨٧٦ في مكتبة ليدن ونشر موجزاً عن محتويات الكتاب في رسالة عن مناظر ابن الهيثم نشر في عام ١٩١٠م وللكتاب مخطوطات في بعض مكتبات استانبول والهند، وبدار الكتب المصرية مصور أو اثنان لإحدى مخطوطاته، وله نسخة مطبوعة نشرتها دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن[١].

وحقق بعض فصول منه الأستاذ الكبير مصطفى نظيف.

ثم لخصه كل من الدكتور محمود مختار والأستاذ مصطفى عوضين

(١) الجمعية المصرية لتاريخ العلوم عام ١٩٥٨.

حجازي في مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي العدد الأول عام ١٣٩٨ هـ بالمملكة العربية السعودية ـ جامعة الملك عبد العزيز بعنوان «ابن الهيثم والفارسي» مؤسسا علم البصريات.

ولقد جعل الفارسي لكتابه خاتمة وذيلاً ولواحق، أما الخاتمة فقد أورد فيها مباحث له في الانعطاف إتماماً من عنده لما ورد في المقالة السابقة من كتاب ابن الهيثم، أما الذيل فخصصه لموضوع قوس قزح والهالة، أما اللواحق فهي ثلاث مقالات لابن الهيثم، في «الاظلال» و«صورة الكسوف» و«الضوء» وإضافات الفارسي في بحوث الضوء قد بدأت حيث انتهى ابن الهيثم، رغم امتداد الشقة بينهما، إذ تبلغ أكثر من ثلاثمائة عام تقريباً، لم يسجل التاريخ فيها جديداً على ما تركه ابن الهيثم في العالم الإسلامي أو الغربي، ومن بين هذه الإضافات موضوعات طرقها ابن الهيثم، واستكملها الفارسي في دراساته: منها «نظرية الإبصار» وأحكام الانعطاف ومباحث الكرة المحرقة.

ومما يجدر بالذكر هنا بصفة خاصة، ما أضافه الفارسي إلى بحوث ابن الهيثم في حقيقة كنه قوس قزح والهالة، فبعد أن لخص الفارسي قول ابن الهيثم فيها، ذكر أنه لم يقتنع بها، ونقدها وبيّن مواضع الضعف فيها، ثم قال إنه درس أقوال ابن سينا في تكوين القوس والهالة من انعكاسات من سطوح قطرات الماء واهتدى بها، ثم يقول أيضاً:

«أما اختياره،أعلى الله درجته،[ويعني ابن سينا] ما يصلح أن يكون سبباً لحدوث القوس أن يكون رشا فما أصوب حدسه وأدق نظره فيه، وبذلك هدينا إلى أمر هذه الآثار».

ويلاحظ أن النظرية الحديثة في قوس قزح تنسب عادة إلى ديكارت [١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ م] وذلك لأنه علل في كتاب له في الانعطاف حدوث قوس قزح على هيئة قوسين، بأن الابتدائية تحدث عن نفوذ ضوء الشمس من

قطرات الماء الصغيرة بعد انعكاسه فيه مرة، وأن الثانوية تحدث عن نفوذه بعد انعكاسه فيها مرتين، وهذا تخريج لنظرية الفارسي.

ومما يذكر للفارسي بالتقدير كذلك، بحوثه في التفاريع [أي تكون الألوان بالانكسار] حيث يقول عنها «إنها ألوان مختلفة متقاربة فيها بين الزرقة والخضرة والصفرة والحمرة والدكنة تحدث من صور نير قوى واردة إلى البصر بالانعكاس والانعطاف أو بما يتركب منهما».

ويقول الفارسي عن تدرج الألوان ما نصه:

«وأما حدوث الألوان بين البياض والسواد فلها طرق كثيرة تتدرج في سلوكها المتحرك من البياض على السواد. منها طريق إلى الصفرة يصير أولاً بمخالطة الكثافة والنور المقابلين:

تبنيا ثم أترجيا ثم زعفرانياً ثم نارنجيّاً ثم نارياً، ثم يزداد فيها الميل إلى السواد بحسب ازدياد الأجزاء الكثيفة ونقصان النور حتى يصير أسود، ومنها طريق في الحمرة يصير أولاً وردياً ثم شقايقياً، ثم أرجوانياً، ثم بنفسجياً.

ومنها طريق في الخضرة، يكون فستقياً، ثم كراثياً، ثم زنجارياً، ثم جوزياً، ثم باذنجياً، ثم نفطياً.

ومنها طريق في الزرقة يكون اسمانجونياً، ثم فيروزجياً، ثم لاجوردياً، ثم نيلياً، ثم كحلياً» هلا رأيتم مثل هذه الدقة في وصف الألوان!

وفي الخاتمة نردّد هنا أنه لولا وجود ابن الهيثم ثم الفارسي لتأخر نمو علم الضوء في أوروبا كما تأخر علم الكهرباء.

علم النبات عند العرب

د. عبد السلام محمد النويهي

استاذ النبات ـ كلية العلوم
جامعة عين شمس ـ القاهرة

علم النبات قبل العرب

ترجع معرفة الانسان بالنبات الى عشرات الآلاف من السنين عندما اتخذها غذاء وكساء وعقاراً. وتأتي حضارات الفراعنة والآشورين والبابليين والهنود والصينيين لتقدر النباتات حق قدرها لهذه المجالات. الا أن الشذرات العلمية الهامة التي خلفها العلميون وغير العلميين لا تمكن من تأريخ المعرفة النباتية علماً له أصوله ومنهجه بدءاً من هذه الحضارات. ذلك لأن علم تلك الأزمنة كان لا يتعدى خبرات ومهارات مارسها المشتغلون بأموره، كما كان أغلب الأمر طبقياً تحتكره فئات بعينها، ولعلها كانت تمارسه خفية مما أضفى عليه سمة الكهانة والسحر.

.وينبغي اذن أن يكون التأريخ لعلم النبات من بدء ظهور المصادر المدونة على النحو السليم. ويمكن أن يحدد العصر الاغريقي ـ بهذا المفهوم ـ نشأة له ـ بدءاً من أرسطو وثيوفراستس. أما الأول فكانت اهتماماته بعلم الحيوان أعظم وأشمل وخلف عديداً من المؤلفات في هذا الفرع، تاركاً علم النبات لزميله وتلميذه ثيوفراستس (٣٧٢ ـ ٢٨٨ ق.م) ليكتب أقدم كتب العالم في هذا التخصص وتبقى سليمة كاملة. وأكبرهما «تاريخ النباتات» Historia de Plantis و «علل النباتات» De Cousis Plantarum الأول

وصفي، والثاني فلسفي فسيولوجي. وفي كتابه الأول عالج ثيوفراستس النباتات بطريقة تختلف عن الطريقة الغائية الأرسطية، إذ ان الباعث الحقيقي على تحصيل المعلومات من النبات لم يكن إلا بقصد استعماله دواء. فجاء ثيوفراستس ليتفهم حياة النبات في كافة صورها، وهكذا كان مقصده النبات ذاته، فاهتم بطرائق معيشتها، ونموها وتكاثرها وتصنيفها الى أشجار وشجيرات وأعشاب، وتوزيعها الجغرافي، وكتب عن أعشاب الطعام والحصولات الصيفية، وعصير النباتات والخواص الطبية للأعشاب. أما الكتاب الثاني فأقل عدداً في أبوابه، وطرق فيه موضوعات فلسفية فسيولوجية مثل توالد النباتات وإثمارها ونضج الثمار، وأفعل الأشياء في زيادة النبات والبساتين والغابات وزراعة الشجيرات، وتهيئة التربة، وزراعة الكروم وصلاحية البذر وفساده، وزراعة الخضر وآفاتها والطَعْم والرائحة وغير ذلك. وأيا كان تقويم هذه المعلومات صحة أو بطلاناً أو غرابة أو فكاهة، الا انها صيغت على نحو علمي سليم محكم دقيق ـ بل انها احتوت على بضعة مصطلحات فنية خلقت خلقاً في ذلك الوقت وبقيت ليومنا هذا.

وعلى هذا النحو يعتبر ثيوفراستس اليوناني أول المؤلفين في علم النبات وظل كذلك حتى عصر النهضة في القرن السادس عشر الميلادي.

ويحل العصر الروماني بمؤلفاته النباتية لكل من كاتو (النصف الأول من القرن الثاني ق.م) وبليني (النصف الثاني من القرن الأول) وديوسقوريدس المعاصر لبليني. ولقد تأثر كثير من علمائنا العرب بمؤلف بليني المسمى «المادة الطبية» Materia Medica ـ الذي وضعه عام ٧٧ م. والذي ترجم تحت اسم «الحشائش».

وتدخل أوروبا عصور الظلام، ثم يسطع نور الاسلام وتتهيأ الأسباب لظهور العلماء العرب في العصر الاسلامي. ولا بد لنا ـ قبل سرد أعظم النباتيين العرب ـ ان نؤكد على الحقائق التالية:

١ ـ يطلق لفظ العلماء العرب على من عاشوا العصر الاسلامي وفي الامبراطورية العربية الممتدة من حدود الصين شرقاً الى حدود فرنسا غرباً والتي عمرت نحو ثمانية قرون.

وهم كل العلماء الناطقين بالعربية أو المؤلفين بها أو الناقلين اليها سواء كانوا عرباً خلصاً أو مستعمرين لغة وبغض النظر عن أصلهم أو موطنهم ـ فارس أو الحجاز أو الشام أو مصر أو الأندلس أو المغرب العربي.

٢ ـ تعارف المؤرخون على العصرين الاغريقي وعصر النهضة الأوروبية عند تأريخ العلم. والأصدق أن تحدد عصور العلم بأربعة فيضاف اليها عصران، هما الاسكندري والعصر العربي الاسلامي، ويسبق كل ذلك بعصر الحضارات القديمة.

٣ ـ علماء مصر الفرعونية اساتذة العلماء الاغريق أمثال فيثاغورس، ابقراط، طاليس، سقراط، افلاطون، أرسطو، وهؤلاء بدورهم أساتذة علماء العصر الاسكندري أمثال بطليموس، جالينوس، اقليدس، ارشميدس ـ ديوسقوريدس الذين تتلمذ العلماء العرب عليهم.

٤ ـ كان العلماء العرب موسوعيين في كتاباتهم، الا أن كلا منهم تميز في ناحية أو أكثر من نواحي التخصص المعروفة حالياً.

٥ ـ لا ينبغي أبداً أن نتطلب توافق كتاباتهم العلمية مع استكشافات العصر الحديث.

٦ ـ ان مختلف النظريات العلمية التي نادى بها علماء الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين انما سبقهم الى اكتشافها كثير من العلماء العرب.

٧ ـ توصل العلماء العرب الى الطريقة العلمية ودعوا اليها.

ولعل أبرز ما نجده مثالاً هو ما ورد في الرسالة السابعة من رسائل اخوان الصفا التي تبحث في الصنائع العلمية، موضحين فيها الدستور

المحكم في البحث العلمي والـذي ينحصر في تسعة احكـام تتناول وجـود الشيء أو عدمه، وحقيقته، ومقداره، وكيفيته أو صفته، وماهيته، ومكانه، وزمانه، وعلته، وتعريفه. ومن الصدق أيضاً أن نرجـع هذه الأحكـام إلى أرسـطو الذي ضمنهـا مقـولاتـه العشر وان اختلفت عن أحكـامهم بعض الشيء. ولا ينبغي مـطلقاً أن نقبـل الادعاء بـأن الطريقـة العلمية هي من مبتكرات العصر الحديث ومن وضع بيكون وجون ستيوارت مل على وجه التحديد،والمؤكد ان العلماء العرب كانوا الأسبق في استكشاف واتباع المنهج التجريبي.

* علم النبات عند العرب

ينبغي أن تكون الدراسة في تاريخ العلم بقصد تقديم صورة واضحة للتفكـير العلمي في عصر من العصور عنـد أمة من الأمم كي نتعـرف على تطور العلوم على مدى تاريخها الطويل. ولا نتطلب من هذه الدراسـة على هذا النحو أن تنتهي بنا الى معرفة ما نجهله اليوم فعلاً ملتمسين له معرفة في علوم السابقين، إذ اننا لن نجد في هذه العلوم بذور المعرفة العلمية الحديثة كلها. ولا ينبغي أن يكون هدف هذه الدراسات التمجيد لأمة من الأمم أو لطائفة من العلماء، أو تحويراً للحقائق كي ترضى نزعة قـومية بـل يجب أن تهدف الى ابراز الحقائق في هذا التاريخ لتصحيح اخطاء سجلت عمـداً أو سهواً. ولا يجب علينا كعرب ونحن نكتب في تاريخ العلم عند علمائنا أن نسرف في مقدار هذا العلم أو في شأن من حملوا لواءه، فندعي بأنهم أحاطوا في الماضي بكل ما توصـل اليه المحـدثون في الحـاضر. كما أنـه لا يجب أن نبخس قـدرهم، أو نحط من فكرهم واجتهـادهم. ويجب أن يظل البـاب مفتوحاً دائماً لمزيد من البحث في هذا النوع من المعرفة للتأكيد بموضوعية على فضل العلم العربي على سائر العلوم الغربية والشرقية، الشيء الذي أسرف كثير من الغربيين في الغض من أهميته وقيمته.

وليس هناك من شك في أن العلم العربي مثل طوراً من الحضارة الانسانية ـ وكان حلقة وصلت بين فلسفة العصر الاغريقي وعلمه وبين حضارة العصور الحديثة واستكشافاتها. وكانت الأندلس الذي بقي العرب فيها أكثر من سبعة قرون هي المعبر الأول الذي عبرت منه الحضارة العربية الى أوروبا، وكانت صقلية هي المعبر الثاني ـ ثم كانت الحروب الصليبية هي المعبر الثالث ـ كما كانت الفتوحات العثمانية في شرق أوروبا هي المعبر الرابع.

وقد أكد كثير من المستشرقين على أنه إذا كان أرسطو هو المعلم الأول للانسانية، فإن الفارابي هو معلمها الثاني، وابن سينا معلمها الثالث، وان أعمال الرازي والزهراوي وغيرهم كانت مصادر الاشعاع للفكر الأوروبي في القرون الوسطى وأنه لولا محنة التتار والمغول والاستعمار لكانت النهضة الحديثة من نصيب العرب وأنه لولا أعمال العلماء العرب لكان على علماء النهضة الأوروبية أن يبدأوا من البدء ولتأخرت المدنية عدة قرون.

أما المؤلفات العلمية التي خلفها العلماء العرب فهي ليست على نفس الدرجة من الأصالة، وكثير منها اتخذ صورة المذكرات التي جمعت كل ما تراءى للمؤلف من علم أو قراءة أو سمع. وحقيقة مثل هذه المؤلفات انها مجموعة غير منسقة من المعلومات المتناثرة لا تربطها وحدة التفكير أو التدوين، فحفلت بالشوارد والتكرار والاستطراد ومن الانصاف أن نذكر أن المطابع لم تكن معروفة، وان التدوين كان عزيزاً.

وقد بدأ علم النبات عند العرب باهتمامهم بالنباتات وجمع اسمائها عندما اختلطوا بالأعاجم نتيجة اتساع فتوحاتهم، فانتشرت المذاهب واختلفت الآراء، وبدأ الفساد يتطرق الى اللغة. وكان على فصحاء العرب أن يفدوا على الأمصار من البادية لتصحيح اللغة وتعليمها، وكان على الأمصار أنفسهم أن يطرقوا البادية لارتشاف اللغة من مناهلها والتحقق منها

قبل تدوينها. وهكذا بدأ الاهتمام بالنبات باعتباره جزءاً من اللغة واجب التحقيق. وكانت الريادة للفقهاء والأدباء والشعراء واللغويين والنحاة عندما تناولوا النباتات على هذا النحو، وليكون ذلك حقبة أولى مميزة لتاريخ النبات عند العرب.

* علم النبات باعتباره جزءاً من اللغة

إن جمع شتات اللغة وتدوين الفاظها باعتبارها المدخل الصحيح الى فهم القرآن والحديث ومعانيهما دعت العرب الى التدوين والتصنيف في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وقيل إن أول المصنفين هو الإمام عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج البصري المتوفى سنة ١٥٥ هـ، وقيل أبو النصر سعيد بن أبي عروبة المتوفى سنة ١٥٦ هـ، وقيل ربيع بن صبيح المتوفى سنة ١٦٠ هـ. وتلاهم غيرهم في التصنيف في اليمن والمدينة والكوفة، ومصر وخراسان. واعتبروا الزرع والشجر والكرم والبقل والنخل والنجم والنبت وغيرها مثل باقي حروف اللغة واجبة التدوين والتصنيف. وكانت البصرة والكوفة والحيرة وبغداد مقراً لعلماء اللغة ومهبطاً لفقهاء البادية حاملين اليها الصحيح الفصيح. ومن اعراب جزيرة العرب الذين وفدوا على الأمصار أبو مالك عمر بن كركرة، ويونس بن حبيب المتوفى سنة ١٨٣ هـ، وأبوزياد الكلابي الذي قدم بغداد أيام المهدي (١٥٨ هـ -١٦٩ هـ)، وأبو السمْح الذي نزل الحيرة، وعمر بن عامر البَهْدلي الذي أخذ عنه الأصمعي،والجِرْماذي الذي نزل بالبصرة، وأبو العَمَيْثل المتوفى سنة ٢٤٠ هـ وغيرهم كثيرين. وكان علماء الأمصار يتجهون الى البادية لمزيد من التحقيق كما يستدل من «لسان العرب» عن كيفية تحقيقهم لاسماء النبات مثل ما ورد عن العتر والعفار والمَرْخ والسيكران والرّشاء والكشْمَخَة والقِلاز والغُبَيْراء والتين والطبّار والمصّاح وغيرها. ومن أشهر علماء اللغة الذين جمعوا اسماء النبات والشجر ودونوها وصنفوها نذكر:

* الخليل بن أحمد ـ المتوفى سنة ١٨٠ هـ

أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي النحوي الفذ في تصحيح القياس والتعليل. وأول من استخرج العروض وضبط اللغة وأخذ عنه الأصمعي وسيبويه وغيرهما. ومن مؤلفاته اللغوية التي حوت اسماء النبات والشجر «كتاب العين».

* النضر بن شُمَيْل ـ المتوفى سنة ٢٠٤ هـ

النضر بن شميل بن خرشة بن يزيد بن كلثوم التميمي ـ ولد بمرو ونشأ بالبصرة، وأخذ عن الخليل بن أحمد وهو ممن احتجوا به في الصحاح. وفي الجزء الخامس من كتابه «كتاب الصفات في اللغة» تناول الزرع والكروم والعنب واسماء البقول والأشجار.

* أبو عُبيدة البصري ـ المتوفى سنة ٢٠٨ ـ ٢١٣ هـ

أبـو عبيدة مَعْمَر بن المُثنى التميميّ من رهط أبي بكر الصـديق أعلم الناس باللغة. قاربت تصانيفه المائتين منها «كتاب الزرع».

* الأصمعي ـ المتوفى سنة ٢١٤ ـ ٢١٧ هـ

أبو سعيد عبد الملك بن قُريب بن علي بن أصْمع .كان لغوياً نحوياً من أهل البصرة، وقدم بغداد في زمن الرشيد. ومن مصنفاته «كتاب النبات والشجر» الذي طبع في بيروت سنة ١٩٠٨ م، وتناول فيه اسماء الأرض في حالاتها المختلفة من حيث قبولها للزرع والنبات واسماء النبات في حالات نموه وكثره وقوامه وازهاره. وقسم النبات الى أحرار وغير أحرار أو ذكور، ثم قسمه الى حمض مالح والى خلة غير مالحة. وذكر ما ينبت في السهل وما ينبت في الرمل، وبلغ عدد اسماء النباتات التي ذكرها نحو ٢٨٠ اسما.

* أبو زيد الانصاريّ ـ المتوفى سنة ٢١٥ هـ

أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت بن الخزرج الانصاري. نشأ بالبصرة وتوفي في خلافة المأمون. له «كتاب النبات والشجر».

* أبو عبيد القاسم ـ المتوفى سنة ٢٢٣ هـ

أبو عبيد القاسم بن سلّام بن زيد وُلّي قضاء طرسوس ثماني عشرة سنة أيام ثابت بن نصر بن مالك. توفي بمكة أيام المعتصم. احتوى مصنفه «كتاب غريب المصنف» أبواباً خاصة بالنبات منها باب في أشجار الجبال، وآخر فيما ينبت في السهل وما ينبت في الرمل، وباب الحمض والخلة، وباب اثمار الشجر والشجر المر والحنظل والكمأة.

* أحمد بن حاتم ـ المتوفى سنة ٢٣١ هـ

يكنى أبا نصر الباهلي، صاحب الأصمعي له «كتاب الشجر والنبات» و «كتاب الزرع والنخل».

* ابن الاعرابي ـ المتوفى سنة ٢٣١ هـ

أبو عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الاعرابي الكوفي. من تصانيفه «كتاب صفة النخل» و «كتاب صفة الزرع»، «كتاب النبت والبقل»، «كتاب النبات». توفي في خلافة الواثق بن المعتصم.

* محمد بن حبيب ـ المتوفى سنة ٢٤٥ هـ

يكنى أبا جعفر، من علماء بغداد، توفي في أيام المتوكل، وله «كتاب النبات».

* ابن السِّكيّت ـ المتوفى سنة ٢٤٣ هـ

أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن السكيت وله «كتاب النبات».

* أبو حاتم السِّجستاني ـ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ

أبو حاتم سهل بن محمد بن يزيد السجستاني نزيل البصرة وعالمها. ومن تصانيفه «كتاب النخلة»، «كتاب الزرع»، «كتاب الكروم»، «كتاب النبات».

* السكّري ـ المتوفى سنة ٢٧٥ هـ

الحسن بن الحسين بن العلاء بن أبي صُفرة المعروف بالسكري. توفي في خلافة المعتمد، وله «كتاب النبات».

* أبو حنيفة الدينَوَري ـ المتوفى سنة ٢٨٢ هـ

أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري الحنفي، نسب الى دينور في العراق العجمي. شيخ النباتيين العرب. ويعتبر مؤلفه «كتاب النبات» أحد ثلاثة كتب اشتهر بها، ولم يصنف مثله في اللغة العربية حتى عصره وقد عني فيه بايراد ما قالته العرب شعراً أو نثراً في وصف النباتات أو أي جزء من أجزائه، ويستشهد بأقوالهم عن استعمالاته ومواطن نموه وازدهاره. ووصف فئات النباتات مثل الأراك والأثاب والأرْطي والآس والأقحوان والدُبّاء وغيرها واعتمد في رواياته على المصادر العربية فقط دون غيرها. ولم يعر الناحية الطبية كثيراً من العناية ولذلك هو نباتي فحسب، وظل مرجعاً لمن جاء بعده من علماء اللغة الذين نقلوا عنه في أشهر مؤلفاتهم، كما نقلت عنه أيضاً أكثر كتب المفردات الطبية.

* المُفضّل بن سَلَمة ـ المتوفى سنة ٣٠٨ هـ

أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم الذي وصف بفرط الذكاء. من تصانيفه «كتاب الزرع والنبات والنخل وأنواع الشجر».

* ابن دُرَيْد ـ المتوفى سنة ٣٢١ هـ

محمد بن الحسن بن دُريد بن عتاهية، اللغوي البصري، ولد في خلافة المعتصم، ووصف بأنه احفظ اللغويين لدواوين العرب وفي تصنيفه «كتاب جمهرة اللغة» ذكر كثيراً من اسماء النبات نقلاً عن من تقدمه من اللغويين.

* ابن خَالَوْيه ـ المتوفى سنة ٣٧٠ هـ

أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه من كبار أهل اللغة، عاصر المتنبي وسيف الدولة. وجدت نسخ مخطوطة من «كتاب الشجر» نسبت اليه وطبعت في المانيا سنة ١٩٠٩ م. تناول القسم الأول من الكتاب اصطلاحات تشرح تسمية الأشجار، ثم اسماء أجزاء النبات، وأورد فيه نحو ٢٣٠ اسماً.

* الجوهري ـ المتوفى سنة ٣٩٣ هـ

اسماعيل بن حماد الجوهري صاحب «الصحاح» الذي اشتمل على كثير من اسماء النبات.

* ابن سيده ـ المتوفى سنة ٤٥٨ هـ

الحافظ أبو الحسن علي بن اسماعيل اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده المرسي. ألف كتاب «المخصص» الذي طبع في القاهرة سنة ١٣١٦ هـ، وهو كتاب موسوعي في سبعة عشر جزءاً، تناول الجزء الحادي عشر وبعض الثاني عشر النباتات وأوصافها ومرادفاتها. تميزت المعلومات

النباتية الواردة فيه بالدقة والأصالة والتدقيق في التحليل والمقارنة، وهو كتاب لغوي بالدرجة الأولى ويفيد الدارسين لعلم الشكل والسلوك.

* الصَّغاني - المتوفى سنة ٦٥٠ هـ

الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر الصغاني، ولد بلاهور سنة ٥٧٧ هـ وهبط بغداد سنة ٦١٥ هـ. أشهر كتبه «العباب الزاخر واللباب الفاخر» الذي حوى معلومات كثيرة في النبات والشجر.

* ابن منظور - المتوفى سنة ٧١١ هـ

محمد بن مُكرّم بن علي وقيل رضوان بن أحمد بن أبي القاسم منظور المصري ولد في محرم سنة ٦٣٠ هـ، وولي قضاء طرابلس - صاحب «لسان العرب» أجمع مصنف في اللغة العربية، ضمنه جميع ما صنف في النبات في كتب الأقدمين.

* مجد الدين الفيروزبادي - المتوفى سنة ٨١٧ هـ.

أبو طاهر محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروزبادي الشيرازي ولد بفارس سنة ٧٢٩ هـ، وفي كتابه «القاموس المحيط» جمع الكثير من اسماء النبات وقد تميز عن غيره من كتب اللغة بنقله اسماء النباتات المعرّبة عن اليونانية أو غيرها.

* مرتضى الزبيدي - المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ

مجد الدين أبو الفيض الشهير بمرتضى الحسيني الزبيدي، نزيل مصر ولد في سنة ١١٤٥ هـ ونشأ باليمن، وهبط مصر سنة ١١٦٧ هـ. صاحب «تاج العروس» في أربعة عشر مجلداً استوعب فيه كثيراً من كتب اللغة وتذكرة الحكيم داود الانطاكي والمنهاج والتبيان وكتاب النبات للدينوري وغير ذلك من كتب النبات.

* * علم النبات والعقاقير:

ويتطور العرب في دراستهم لعلم النبات باعتباره أصلاً للعقاقير، ليبدأ عهد المصنفات الكثيرة التي تسمى «المفردات الطبية». وبذلك لم تعد دراسته قاصرة على الناحية اللغوية. ولقد بدأ هذا المنحى منذ بدأت الدولة الاسلامية تأخذ بأسباب المدنية والتحضر، وأخذوا ينقلون عن الأمم الأخرى لا سيما اليونان والهند والنبط، وأقبلوا على المخطوطات يجمعونها من كافة البلاد المجاورة ليترجموها، فتنتشر بعد ذلك أوسع الانتشار. واحتضن العرب النساطرة الذين اضطهدوا في الامبراطورية البيزنطية وأقاموا في بلدة جنديسابور التي أنشأها العاهل الساساني «سابور الأول» في القرن الثالث الميلادي، والذي دعا اليها عدداً من الرومان ليسترجع علوم الفرس عن طريقهم، وجمع لهم ما أمكنه أن يجمع من كتب اليونان والهند. ثم تبلغ حركة الترجمة قمتها في عصر الرشيد والمأمون.

ولقد تم أول نقل من اليونانية والقبطية الى العربية في الدولة الأموية بخالد بن يزيد بن معاوية (حوالي سنة ٦٣٠ هـ). وأخذت الترجمة في الانتشار والازدهار بداية من عهد أبي جعفر المنصور (من ١٣٦ هـ الى ١٥٨ هـ). وكان أبو زكريا يوحنا بن ماسويه من أشهر المترجمين في زمن هارون الرشيد.

وينبغي أن نذكر أن العلماء العرب الذين تناولوا علم النبات على هذا النحو - أي باعتباره أصلاً للعقاقير - انما تأثروا كثيراً بمؤلف ديوسقوريدس «المادة الطبية» الذي وضعه حوالي سنة ٧٠ م. والذي ترجم تحت اسم الحشائش أو «هيولى علاج الطب» - ونقله اصطفن بن بسيل من اليونانية الى العربية في عصر المتوكل على الله في أواسط القرن التاسع الميلادي. وفيما يلي أشهر المترجمين والعلماء الذين ترجموا ونقلوا وألفوا في المفردات الطبية.

* حنين بن اسحق ـ المتوفى سنة ٢٦٤ هـ

حنين بن اسحق بن سليمان بن أيوب العبادي. ولد في الحيرة سنة ١٩٤ هـ (٨١٠ م) من أب عربي نصراني نسطوري ـ يوصف بأنه أعظم شخصية علمية أنجبتها الحضارية الاسلامية في المائة الثالثة للهجرة. تتلمذ على يوحنا بن ماسويه ونقل له كثيراً من كتب جالينوس الى السريانية والعبرية. بلغت تراجمه حداً كبيراً من الدقة، إذ انه توخى الحرص في أن تتطابق معاني الجمل في كل من اللغتين سواء تساوت الألفاظ أم تباينت، وبذلك كان النقل والترجمة اعادة خلق. وله ـ الى جانب تراجمه ـ مصنفات كثيرة منها «قوى الأدوية المسهلة»، «كتاب في الأدوية المفردة»، «كتاب الفلاحة».

* حُبَيْش الأَعْسَم:

ابن أخت حنين بن اسحق، تأثر بحنين وتعلم منه.له «كتاب التغذية » ، و« كتاب اصلاح الأدوية المسهلة » .

* اسحق بن حنين بن اسحق ـ المتوفى سنة ٢٩٨ هـ.

كان يلحق أباه في الفضل والعلم وصحة النقل والترجمة. توفي في بغداد أيام المقتدر بالله، ومن كتبه «كتاب الأذوية المفردة»، «كتاب الأدوية الموجودة بكل مكان».

* ابن قرة ـ المتوفى سنة ٢٨٨ هـ

أبو الحسن ثابت بن قرة ـ ولد بحران سنة ٢١١ هـ، وكان من الصابئة طبيباً مشهوراً وفيلسوفاً عظيماً، ومترجماً ماهراً، متقناً للسريانية واليونانية والعربية، متوفراً على علوم الأوائل ـ وكان همزة الوصل بين التراث العلمي

والسرياني النابع من البابلي والكلداني وبين الحضارة الاسلامية الناشئة. تصانيفه كثيرة معظمها هندسية ورياضية، وله «جوامع كتاب الأدوية المفردة لجالينوس».

* الكِنْدي:

أبو يوسف يعقوب بن اسحق محمد بن الأشعث ينتسب الى يعرب بني قحطان، متبحر في الفلسفتين اليونانية والفارسية، وكذلك الهندية. نزل البصرة وانتقل الى بغداد في أوائل القرن التاسع الميلادي، وأنزله المأمون والمعتضد منزلاً حسناً. من مصنفاته في الأدوية المفردة «كتاب جوامع كتاب الأدوية المفردة لجالينوس» و «كتاب الأدوية الممتحنة»،و« كتاب الاقرباذين ».

* الرازي ـ المتوفى سنة ٣٢٠ هـ

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي من أهل الري ـ ولد حوالي سنة ٨٥٠م. طبيب عظيم حسن فهمه للعلل فعالجها، ووضع مبادىء العلاج وأسسه ليهتدي بها الاطباء أبداً. تميز بجرأته العلمية التي تمثلت في مخالفته لبعض آراء بقراط، وجالينوس ومن سبقهم من الحكماء الاطباء ـ ولقد فاق في كثير من المواطن اليونانيين في منطقهم واستنتاجاتهم. له مصنفات كثيرة في النبات أشهرها «منافع الأغذية» الذي يتألف من تسعة عشر باباً تناول فيها منافع الحنطة والخبز وأنواع البطيخ والجبن واللبن والبقول والتوابل والفواكه وغيرها. ويعكس هذا المؤلف حرص العرب على وصف العلاج الدقيق بما فيه الطعام الملائم لتوصلهم بأن للطعام قيمة كبرى في الابراء.

* أحمد بن أبي الأشعث ـ المتوفى سنة ٣٦٠ هـ

أبو جعفر أحمد بن محمد بن أبي الأشعث، فارسي الأصل، أقام بالموصل. من كتبه في علم المفردات «كتاب الأدوية المفردة» الذي نقل عنه داود الانطاكي صاحب التذكرة الشهيرة.

* ابن مسكويه ـ المتوفى سنة ٤٢١ هـ

أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، كان مجوسياً وأسلم، ولمع كأحد أشهر علماء التاريخ الطبيعي العربي. وتناول في كتابه «الفوز الأصغر» تقسيم الكائنات الحية الى مراتب. وفي كتابه «تهذيب الأخلاق» تناول تسلسل الكائنات الحية من ناحية الفهم والادراك. وهو الواضع الأول للأسس التي قام عليها تقسيم المملكة النباتية الى أقسام رئيسية كما أنه يعتبر أيضاً أول من وضع الأصول العلمية لقوانين النشوء والارتقاء. وله أيضاً «كتاب الأدوية المفردة».

* ابن سينا ـ المتوفى سنة ٤٢٨ هـ

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا أشهر العلماء العرب ولد بقرية من ضياع بخارى سنة ٣٧٠ هـ. كان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه وأشهرها «الشفاء» و «القانون». تناول النباتات في الشفاء في الجزء الخاص بالطبيعيات فذكر كثيراً من الآراء والنظريات حول تولد النبات ذكره وأنثه وعن ما به من انفعالات، ثم عن الثمار والشوك والنباتات الساحلية والسبخية والرمية والمائية والجبلية، وعن التطعيم، والنباتات مستديمة الخضرة، وتلك التي تسقط أوراقها في مواسم معينة، وغير ذلك من معلومات نباتية. أما «القانون» فهو أجمع ما كتب في فنون الطب ـ ويمتاز بحسن تبويبه ودقته العلمية وهو خير ما أنجبته الحضارة الاسلامية من علم، ويحتوي ضمن ما يحتوي على علوم أخرى مثل علم الأدوية وعلم النباتات الطبية. ولم يكتف فيه بالرجوع الى المصنفات والمؤلفات إذ انه كان يحل التجربة المحل الأكبر.

* البيروني ـ المتوفى سنة ٤٣٠ هـ

أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني ـ ولد في خوارزم حوالي سنة

٣٧٣ هـ وتبحر في الفلسفة اليونانية والهندية، وأقام بالهند عدة سنين، وعاصر الرئيس ابن سينا من مصنفاته «كتاب الصيدلة» الذي استقصى فيه ماهيات الأدوية المفردة ومعرفة اسمائها بالسورية والفارسية والاغريقية والبلوشية والافغانية والسندية، وقد نقله الى الفارسية أبو بكر بن علي بن عثمان، وكتاب «شرح اسماء العقار»، وكان نمط كتابتهما على صورة جداول موسعة مرتبة أبجدياً، ويشتملان على ما أبداه العلماء الأغبار من آراء واقتراحات علاجية.

* يحيى بن جزلة - المتوفى سنة ٤٧٣ هـ

أبو علي يحيى بن عيسى بن جزلة في زمن المقتدي بأمر الله. من كتبه «كتاب منهاج البيان فيما يستعمله الانسان» ضمنه ذكر الأدوية والأشربة والأغذية ورتبه على حروف المعجم.

* أبو الفضل المهندس - المتوفى سنة ٥٩٩ هـ .

مؤيد الدين أبو الفضل بن عبد الرحمن الحارثي الملقب بالمهندس لجودة معرفته بالهندسة. نشأ بدمشق. من كتبه «كتاب في الأدوية المفردة».

* رشيد الدين بن الصوري - المتوفى سنة ٦٣٩ هـ

أبو المنصور بن أبي الفضل بن علي الصوري - ولد سنة ٥٧٣ بمدينة صور ونشأ بها، ثم انتقل الى بغداد واشتغل بالطب، وكان من أعظم العلماء العرب معرفة بالأدوية المفردة. وكان طبيباً للملك العادل أبو بكر بن أيوب (سنة ٦١٢ هـ) الذي استصحبه من القدس الى مصر. له «كتاب الأدوية المفردة» كما أنه وضع كتاباً مصوراً للنبات استقصى فيه ذكر الأدوية المفردة، وكان يستصحب معه مصوراً ومعه الأصباغ ليرسم النبات في بيئته بعد أن يتحقق من صفاته وخصائصه ولونه ومقدار ورقه وأغصانه. هذا الى أنه كان يتبع النبات في مختلف أطوار نموه ليصوره في جميع مراحله.

* البغدادي ـ المتوفى سنة ٦٢٩ هـ

موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن أبي سعد، موصلي الأصل، ولد ببغداد سنة ٥٥٧ هـ. أقام بالقاهرة فترة من الزمن. له كتب كثيرة في النبات بعضها اختصارات لكتب غيره مثل «اختصار كتاب الأدوية المفردة لابن وافد»، «اختصار كتاب الأدوية المفردة لابن سَمْحُون»، و«اختصار كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري»، «انتزاعات من كتاب ديوسفوريدس في صفات الحشائش».

ومن مؤلفاته «مقالة في النخل» الفها بمصر سنة ٥٩٩ هـ، «كتاب الافادة والاعتبار في الأمور والمشاهدة والأحوال المعاينة في أرض مصر» وصف فيه كثيراً من النباتات التي رآها، وأظهر براعة في المقارنة والاستنتاج، وصنف نباتات الموز والنخل والقلقاس والليمون والسنط وخيار شنبر والخروب وغيرها، وكان يشير أحياناً إلى الخصائص الطبية لبعض الأعشاب.

* نجم الدين بن المنفاخ ـ المتوفى سنة ٦٥٢ هـ

أبو العباس أحمد بن أبي الفضل، ولد بدمشق سنة ٥٩٣ هـ وله «كتاب المدخل الى الطب»، و«كتاب في الأدوية المفردة».

* السلطان المظفر الأشرف ـ المتوفى سنة ٦٩٥ هـ

يوسف بن عمر بن علي الغساني ـ استخرج من كتاب الجامع لقوى الأدوية لابن البيطار كتابه المسمى «كتاب المعتمد في الأدوية المفردة» فسر فيه اسماء مرتبة على حروف المعجم.

* داود الانطاكي ـ المتوفى سنة ١٠٠٨ هـ

داود بن عمر البصير الانطاكي. ولد بانطاكية، وكان رئيس الاطباء في

زمانه. قيل إنه لم يكن في العرب في القرن العاشر الهجري من علماء النبات من يضاهيه، ولم يؤلف عالم في المفردات الطبية مثل ما ألّف. إذ انه زاد على ما تقدمه من المؤلفين زيادة كبيرة. عاش بالقاهرة وله مؤلفه المشهور عند العامةبـ«تذكرة داود»،وهو«تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب». صنفه ورتبة على مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة، وأورد فيه عدة مئات من أسماء النبات والحيوان والعقاقير والمعادن. أما عن النباتات فقد أورد فيه كثيراً من الأوصاف والشروح لعدد كبير منها، وأورد كذلك اسماءها الافرنجية وخواصها الطبية وطريقة تحضير العقاقير أو المراهم أو التراكيب وكيفية استعمالها في العلاج، وتحمل كثير من أوصافه الطابع العلمي الحديث.

ولقد حظيت مصر بكثير من العلماء العرب الذين أقاموا بها ـ ودونوا علم النبات وصنفوا فيه منهم:

* أبو الفرج البالسي

طبيب الأخشيد. له «كتاب التكميل في الأدوية المفردة» وقد ألفه لكافور الأخشيد.

* التميمي

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد التميمي. كان موجوداً بمصر سنة ٣٧٠ هـ وله معرفة جيدة بالنبات.

* ابن الهيثم ـ المتوفى سنة ٤٣٠ هـ

أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم،أصله من البصرة، ولد سنة ٣٥٤ هـ ثم انتقل الى مصر وأقام بها، وهو الرياضي الأشهر، ومصنفاته كثيرة، منها في النبات «كتاب في قوى الأدوية المفردة». و«كتاب في قوى الأدوية المركبة».

* علي بن رضوان ـ المتوفى سنة ٤٥٣ هـ.

أبو الحسن علي بن رضوان بن جعفر، ولد ونشأ بمصر، خدم الحاكم

بـأمر الله وتـوفي في خلافـة المستنصر بالله، من مؤلفـاته (كتـاب في الأدوية المسهلة»، «كتاب في الأدوية المفردة».

* رشيد الدين أبو حُليْقَة

رشيد الله أبو الحسن بن الفارس المعروف بأبي حليقة، ولد سنة ٥٩١ هـ وأقام في القاهرة وخدم الملك الكامل والملك الصالح نجم الدين أيوب، له كتاب «المختار في الألف عقار».

* ابن البيطار ـ المتوفى سنة ٦٤٦ هـ

أبو محمد عبد الله بن أحمد ضياء الدين **الأندلسي** المعروف بابن البيطار. من أشهـر النباتيين العرب. خـدم الملك الكامـل محمد بن أبي بكـر الذي جعله، رئيساً على العشابين في مصر. أما كتابـه «الجامـع لمفردات الأدويـة والأغذية» فيعتبر من أعظم الكتب القديمة، ويقع في أربعة أجزاء، استند في مقدمته الى مقالات ديوسقوريدس الخمس، وإلى مقالات جالينوس الست. وقـد عرض فيـه مئات من النباتات، وسـار عـلى نهج سـابقيـه في الـترتيب والعـرض، واعتمد في كثير من الأحيان عـلى المشاهـد والتجربـة، وتحرى الصدق والدقة في النقل وأسند كل قول الى قائله.

وحظيت أيضاً الأندلس والمغرب بصفوة من العلماء العرب، الذين ذاع صيتهم في المشرق والمغرب منهم:

* ابن الجزار ـ المتوفى سنة ٤٠٠ هـ

أبو جعفر أحمد بن ابراهيم المعروف بابن الجزار القيرواني، عاش أيـام المعـز بالله حـوالي سنة ٣٥٠ هـ. من كتبـه «الاعتمـاد» في الأدويـة المفـردة و «البغية» في الأدوية المركبة.

* ابن جلجل

أبو داود سليمان بن حسان، عاش أيام هشام المؤيد بالله. له تفسير اسماء الأدوية المفردة من كتاب ديوسقوريدس الذي ألفه سنة ٣٧٢ هـ، وزاد على ديوسقوريدس باضافته ملحقاً للعقاقير.

* ابن وافد ـ المتوفى سنة ٤٦٧ هـ

أبو المطرف عبد الرحمن بن يحيى أحد أشراف الأندلس وله مؤلفات كثيرة في الأدوية المفردة والطب.

* الزهراوي ـ المتوفى سنة ٥٠٠ هـ

أبو القاسم خلف بن عباس، ولد بالزهراء بالقرب من قرطبة بالأندلس وكان طبيب الحكم الثاني، وأكبر جراحي الإسلام. له كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» يقع في ثلاثين جزءاً وقد ترجم الى اللاتينية والعبرية والبروفنسية (لغة جنوب فرنسا)، ونال شهرة واسعة في الأقطار المسيحية.

* ابن زهر ـ المتوفى سنة ٥٢٥ هـ

أبو العلاء زهر بن أبي مروان ـ نشأ بالأندلس، ودرس كتاب القانون لابن سينا وعالج به، ومن كتبه «الايضاح في شواهد الافتضاح»، وكتاب «حل شكوك الرازي».

* ابن باجة ـ المتوفى سنة ٥٣٣ هـ

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة من الأندلس. له تصانيف كثيرة في الرياضيات، أما في النبات فله «كلام على بعض كتاب النبات لأرسطو»، «كلام على شيء من كتاب الأدوية المفردة لجالينوس» و «كتاب التجربتين على أدوية ابن وافد».

* الغافقي ـ المتوفى سنة ٥٦٠ هـ

أبو جعفر أحمد بن محمد من أكابر الأندلس ـ عرف بالغافقي نسبة الى حصن صغير بالقرب من قرطبة بالأندلس أسمه غافق. قيل إنه ولد في القرن السادس الهجري. أعرف أهل زمانه بقوى الأدوية المفردة وخواصها ومنافعها ومعرفة اسمائها باللغات المختلفة. له كتاب في الأدوية المفردة أوجز فيه ما ذكره ديوسقوريدس وجالينوس، وتناول فيه النباتات من نواحيها الطبية. وكان ابن البيطار يفضل هذا الكتاب على غيره ويحمله معه في أسفاره. ولقد ذهب البعض أن ابن البيطار ما هو إلا صورة موسعة من كتابه مضافاً اليه من الأدريسي.

* الشريف الادريسي ـ المتوفى سنة ٥٧٤ هـ

أبو عبد الله محمد بن محمد بن أدريس ولد سنة ٤٩٣ هـ وتلقى العلم بقرطبة.كان عالماً بقوى الأدوية المفردة ومنافعها ومنابتها وله كتاب «الجامع لصفات أشتات النبات» وصف فيه النباتات وطرق التداوي بها وقد عالج فيه ما أهمله ديوسقوريدس في «مادته الطبية»، وأورد اسماء النباتات بالسريانية واليونانية والفارسية والهندية واللاتينية والبربرية. ويبلغ عدد النباتات التي أوردها في الجزئين حوالي ٦٦٠ نباتاً.

* ابن رشد ـ المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ ونشأ بها. توفي في مراكش في أوائل دولة الناصر. من كتبه «تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس». يعتبر أعظم الفلاسفة المسلمين تأثيراً في عصر النهضة الأوروبية.

* ابن الرومية ـ المتوفى سنة ٦٣٧ هـ

أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي الخليل الأموي، من أهـل اشبيلية. اتقن علم النبـات والأدويـة. زار مصر سنــة ٦١٣ هـ، وأقـام بـالشـام والعراق، فتعرف على نباتاتها ودرسها ببيئاتها. توفي بأشبيلية ولـه «مقالة في تركيب الأدوية»، «الرحلة المشرقية» الذي ألفه بعد عودته من المشرق العربي ودون فيه مشاهداته عن سواحل البحر الأحمر ـ وذكر فيه كثيـراً من الأسماء البربرية، وقد نقل عنه ابن البيطار، و«مقالةفي الترياق»، «تلخيص كتاب الحميات لجالينوس».

* عبد الرازق الجزائري

عبد الرازق بن محمد بن حمدوش الجزائري ـ زار مكة سنة ١١٣٠هـ. يعد كتابه «كاشف الرموز في شرح العقاقير والأعشاب» من أعـظم ما كُتب عن الأدويـة المفردة المستعملة في العـلاج ـ ترجم وطبـع بـالفـرنسيـة سنـة ١٨٧٤ م.

* * *

وقد تناول العرب أيضاً النبات من وجهة الفلاحة التي أخذوا أصولهـا من الروم والفرس والنبط، ونقلوا الى العربية ما كتب عن فنونها.

* قسط بن لوقا البعلبكي ـ المتوفى سنة ٣١١ هـ

عاش أيام المقتدر بالله ـ وكان معاصراً للكنْدي ـ نقل من اليونانية الى العـربية. لـه كتاب «الفـلاحة الـرومية» الـذي احتـوى في أجـزائـه عـلى خصائص الأرض وأنواع السماد وما يصلح للزراعة والرعي، وأحوال البذر وأوقاته والحصاد والبساتين وترتيبها وغرس أشجارها وصيانة ثمارها، ومنافع البقول والقثاء.

* ابن وحشيّة

أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكلداني. ألف كتابه «الفلاحة النبطية» سنة ٢٩١ هـ وهو من أقوم كتب النبات والزراعة الذي حوى كثيراً من معلومات قدماء الكلدانيين الخاصة بأصول الزراعة، وأنواع المحصولات التي كانوا يزرعونها وكيفية خزنها، وطرق الانتفاع بها والمحافظة عليها من الآفات. وهو في كثير من المواضع يتفق وأحدث طرق الزراعة كما يتفق وأصول العلم الحديث.يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء، حوى الأول كيفية استنباط الماء والأشجار وغرسها وعلاجها. واشتمل الثاني على بعض الحاصلات كالفول (باقلاء)، والعدس وغيرها. ومن دقة ملاحظته أنه ذكر في هذا الجزء هروب الأفاعي والحشرات والفئران من بصل العنصل الشيء الذي ثبت حديثاً عندما استعمل هذا النبات كمبيد للفئران. ثم تناول الكروم وزراعتها وآفاتها في الجزء الثالث.

* الأنصاري

محمد بن أبي بكر بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي المعروف بشيخ حِطّين. ضمن كتابه «الدر الملتقط في علم فلاحتي الروم والنبط» تراجم لكتب كثيرة نبطية ورومية.

* ابن العوام

أبو زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوام، عاش في القرن السادس الهجري، وهو من أشهر علماء الفلاحة في الأندلس. له «كتاب الفلاحة» الذي نقل فيه عن اليونان والرومان والنبط وحكماء المشرق وضمنه كثيراً من تجاربه.عالج في كتابه كل العلوم الزراعية تقريباً مثل علوم الأراضي والمياه والبساتين وغيرها.

* الغساني

العباسي بن علي بن داود الغساني. له «بغية الفلاحين في الأشجار المثمرة والرياحين»، الفه ليطابق أحوال اليمن وذكر فيه الأسماء المعروفة عندهم.

وحظي علم النبات كذلك باهتمام الجغرافيين العرب الذين دونوا ما شاهدوه في أسفارهم.

* ابن واضح اليعقوبي - المتوفى سنة ٢٧٨ هـ

أحمد بن أبي يعقوب من موالي المنصور، أول جغرافي ذكر النبات، وفي كتابه «البلدان» ذكر لبعض نباتات مصر.

* ابن رستة

أبو علي أحمد بن عمر تكلم عن النخيل والموز والجميز في مصر في كتابه «الأعلاق النفيسة» الذي ألفه سنة ٢٩٠ هـ.

* ابن فضلان

أحمد بن فضلان بن العباس، عاش أيام المقتدر بالله العباسي سنة ٣٠٩هـ. كتب رسالة ذكر فيها معلومات عن التفاح.

* الهمداني - المتوفى سنة ٣٣٤ هـ

أبو محمد الحسن بن يعقوب من قبيلة همدان باليمن، توفي بصنعاء. ذكر نحو سبعين من نباتات جزيرة العرب في مؤلفه «كتاب صفة جزيرة العرب».

* القزويني ـ المتوفى سنة ٦٨٢ هـ

زكريا بن محمد بن محمود، منسب الى الإمام مالك، ولد بقزوين سنة ٦٠٥هـ. أعظم مؤلفاته كتاب «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» جمع الفلك والطبيعة والنبات والحيوان والجيولوجيا.

* جمال الدين الوطواط ـ المتوفى سنة ٧١٨ هـ

محمد بن ابراهيم بن يحيى بن علي الأنصاري. تناول النباتات وفلاحتها في الجزء الرابع من كتابه «مباهج الفكر ومناهج العبر».

* النُويْري ـ المتوفى سنة ٧٣٢ هـ

أبو العباس شهاب الدين بن عبد الدائم النويري، من نُويْرة احدى قرى بني سويف في مصر. ولد سنة ٦٧٧ هـ، وفي الجزء الرابع من كتابه «نهاية الأرب في فنون الأدب» تكلم عن النباتات واختلاف أشكالها.

* ابن فضل الله العمري ـ المتوفى سنة ٧٤٩ هـ

أبو العباس شهاب الدين بن يحيى ـ ولد بدمشق سنة ٧٠٠ هـ وتعلم فيها وفي القاهرة وفي الاسكندرية. تولى القضاء في مصر. ذكر كثيراً من النباتات في الباب الثاني من كتابه «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار».

* ابن بطوطة ـ المتوفى سنة ٧٧٩ هـ

أبو عبد الله محمد بن عبد الله، أشهر الرحالة والمؤرخين، ولد في طنجة سنة ٧٠٣ هـ، وطاف المغرب والمشرق، وذكر كثيراً من النباتات في البلدان التي رحل اليها وضمنها في مؤلفه «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأقدار».

النبات الأكاديمي عند العرب

تناول العرب النبات من نواحيه العلمية البحتة الى جانب تناولهم اياه من النواحي اللغوية والطبية والزراعية والجغرافية كما أسلفنا. وكانت حياتهم ورحلاتهم عبر الصحاري والرمال وفي النجود والوديان والجبال طلباً للماء والكلأ ـ كانت تشكل أصول علوم البيئة والتقسيم عندهم. ولقد ساعد المد الحضاري العربي والتأليف الموسوعي أيام بني العباس على رسوخ معرفتهم بالمجتمعات النباتية وعشائرها كأركان لعلم البيئة، ثم ممارستهم تصنيف النباتات الى مجموعات أهمها بالطبع المجموعة الرعوية، لتكون الممارسة المبهرة.

أما في مجال علم البيئة النباتية فلقد خلف العلماء العرب مصطلحات كثيرة تدل على فهمهم العميق لخواص التربة وتضاريسها وملوحتها وتركيبها الفيزيائي. والواقع انهم لم يتوصلوا إلى التعريف المحدد للمجتمع أو العشيرة النباتية بمفهومه الحديث الا أن معرفتهم كانت تشير إلى ما يعرف اليوم بالمجتمعات التربية، أي التي يتأثر تكوينها الخضري وكساؤها النباتي بعوامل التربة. ولعل هذا يفسر ان تسمياتهم للمواقع كانت تعبر في أغلب الأمر عن خواص طوبوغرافية ترتبط بالنباتات السائدة. فالقصيمة

كاصطلاح هي ما سهل من الأرض وكثر شجره وهي منبت الأرْطى والسَّلَمْ. أما الملا فهو ما ليس بالرمل ولا بالجلد وليست فيه حجارة وهو منبت البِرْكان والقَتَاد. والرِمْث هي الأرض البيضاء الرقيقة السهلة وتنبت القَتَاد والغَلْقى.

ولقد ميز العرب أيضاً مجتمعات الكثبان الرملية فالشَّعَرْ هي مجتمع الغرود المرتفعة المستطيلة، والضُفَّار هي التي تنبت الثُّمَامْ والثُدَاء. ومجتمع الدَوّ لا يحوي أشجاراً وتراه مبياضا كله. وهي أرض مستوية ليس فيها رمل ولا جبل،والعِرْض اصطلاح يعبر عن التربة الملحية، والخَبِرُ اصطلاح يدل على مجتمع الاراك والسِّدْر وما بينهما من العشب في أرض القيعان. والعَقِدَة لمكان يجمع الثمام والضَعَة، والسِليل للوادي الواسع الذي ينبت السَلَم.

واهتم العرب بالأنواع المعمرة لأنها هي التي تكسب الاكسية الخضرية مظاهرها العامة وهي لا تتأثر كثيراً بالمتغيرات المناخية، على عكس الحوليات قصيرة العمر شديدة التأثر.

وتعرف العرب أيضاً على ما نسميه اليوم الدالات البيئية أو كواشف البيئة. فأدركوا أن وجود أو غياب نباتات معينة يتبعه وجود أو غياب أنواع أخرى. وأنه يمكن الاستدلال على خصائص تربة ما بما يستوطنها من أنواع. فالدَهْناء لا تنبت الحِمْض، والحمض ينبت في الأراضي الملحية، فالدهناء اذن خالية من مثل هذه الأراضي.

هكذا نجد العرب عارفين بالتكوينات البيئية الطبيعية كالدهناء والنفوذ والبادية والحَمَاد، ثم نجدهم وقد قسموا هذه التكوينات الى واجهات ليكون الوصف أكثر دقة فيتناول الخصائص التضاريسية والتربية المعينة، وعلاقتها بما يسود من أنواع نباتية ومن أمثلة ذلك ذو الآراطْ وهو المكان الرملي الذي ينبت أساساً الارْطَى والثمام وذات الرِئال وهي الروضة كثيرة السِدْر، وذوات الطَلْح كأدوية تتميز عن ما مجاورها بوفرة نبات الطلْح،

والرِمْثاء كثيرة الرِمْث، والعَبْلَاء غنية بأشجار العَبَل، ووادي الحَاذْ الذي ينبت الحاذ، والعِكْرَشة وهي الموقع السبخ الذي ينبت العِكْرِش، وغيرها وغيرها.

كما أطلق العرب المصطلحات على التجمعات النباتية المختلفة، مثل الأيْكة لتجمع الأثْل، والغَال لتجمعات السلم، والسليل لتجمعات السّمَرْ، والغِرْيَف لتجمعات الاراك، والغيضَة لتجمعات الحلْفاء أو القَصْبَاء.

كما ميز العرب أماكن المياه (الماءات)، وما ينبت حولها فهناك ماءة الغَرْقَدَة، والطُرَيْفة، والثِيلَة، والصُخَيْبَرَة لنمو الغَرْقَد والطَرْفَاء والثِيْل والصَّخْبر.

ولقد تبين المحدثون دقة الكثير من تسمياتهم واصطلاحاتهم، فاقتبسوها واستعملوها وزادوا شروحاً لها وأكسبوها صفة التعميم. وعلى هذا النحو أسهم العرب في نمو ما نسميه اليوم بعلوم البيئة والمجتمعات النباتية والفلورة.

أما فيما يختص بعلوم التصنيف فإن العرب كانوا المهرة في هذا الميدان فوضعوا تصنيفاتهم الخاصة لأهم نباتات ديارهم ووديانهم ونجوعهم وأوجدوا مجموعات نباتية تقابل بعض الفصائل النباتية الحديثة، مثل مجموعة الحموض التي تقابل الفصيلة الرَمْرَامية ومجموعة الأمْرَارْ التي تقابل الفصيلة المركّبة ومجموعة الكَحْلِيّات التي تقابلْ الفصيلة البوراجينية، ومجموعة الحُرُف التي تقابل الفصيلة الصليبية.

ولقد توصل العرب أيضاً الى نظام للتسمية يشبه ما عرف بعد ذلك بالتسمية الثنائية التي بلورها واستعملها بثبوت العالم السويدي كارولس لينيس (١٧٥٣ م). فنجدهم وقد أسموا كل نبات بكلمتين احداهما تدل

على صفة مثل نبات المُرار القَيْصوم ونبات حِمْض الخِذْراف، ونبات حمض الروثا وغيرها. وكان ذلك باعثاً للعلماء، الأوروبيين على استخدام الاسم العربي نفسه بعد اخضاعه لقواعد اللاتينية أو اليونانية ليصبح اسماً علمياً ثابتاً ذات دلالة تستعمله جميع البلدان. ذلك لأن التسميات العلمية كانت انعكاسات صادقة لأهم صفة نباتية في المسمى، فهي تسميات وصفية أو انهم انتقوا صفة جامعة لعدة أنواع. وهم على العموم قد توصلوا الى صفات كثيرة استعملوها في التسمية مثل ظاهرة التعمير، وصفة اللون، وأشكال الثمار والأوراق، وطبيعة الجذور والاعضاء المتحولة، ومظهر النبات وملمسه وطعمه ورائحته واستجابة الحيوان له وخصائصه العلاجية وخصائص بيئته وموطنه وغير ذلك وذلك.

هكذا نرى علماء العرب وقد طرقوا أحد أبواب المعرفة وساروا شوطاً بعيداً وانتهجوا الطريقة العلمية، وخلفوا البصمات الأكيدة على علم النبات. بصمات نباتية طبية، ونباتية زراعية ونباتية جغرافية ونباتية أكاديمية، أفادت الأوروبيين من بعدهم أعظم الافادة، سواء أنكروا أم أقروا، شكروا أم جحدوا.

الجغرافية عند العرب

الدكتور شاكر خصباك

مقدمة

علم الجغرافية عند العرب

إن دراسة التراث الجغرافي العربي وتقييمه والتعرف على معطياته وإدراك مكانته في تاريخ تطور الفكر الجغرافي يتطلب أولاً معرفة الظروف التاريخية التي نشأ فيها هذا التراث، والمراحل التي اجتازها أثناء تطوره. فمن المعلوم أن المعارف العربية قبل الاسلام كانت محدودة ومنحصرة في حقول معينة أهمها اللغة والشعر وأنساب القبائل التي تمثل جانباً من جوانب التأريخ. وبالطبع فلم يكن لديهم معرفة جغرافية منظمة. غير أن طبيعة حياتهم كانت تفرض عليهم الإلمام بشيء من تلك «المعرفة»، والحقيقة أن العرب بالذات ـ ونقصد بهم سكان جزيرة العرب ـ كانوا أحوج الشعوب إلى المعرفة الجغرافية بشقيها الفلكي.والوصفي. فتنقل العشائر البدوية الدائم في أرجاء تلك الجزيرة الشاسعة كان يتطلب معرفة «المسالك» الصحيحة إلى مواطن الكلأ، كما كان يستوجب أيضاً معرفة مواقع «الآبار» التي تعتبر مفاتيح الصحراء. لذلك فقد ظهر بين البدو منذ زمان بعيد ما يمكن أن نطلق عليهم اسم «الجغرافيون المحترفون» وهم «الأدلاء» الذين كانوا على معرفة جيدة جداً بديرة عشائرهم. وكان لهؤلاء الأدلاّء شيء من

الثقافة الجغرافية المتنوعة ـ بالمعنى العريض لهذا المصطلح ـ تشمل نباتات وحيوانات البادية، إضافة إلى صفاتها الطوبوغرافية، بل وشيئاً من المعرفة الفلكية بالنجوم والكواكب ومساراتها. وقد نشأت لدى البدو عموماً ثقافة فلكية طيبة انبثقت من طبيعة حياتهم الدائمة الترحال في الليل والنهار وفي الصيف والشتاء، ومن طبيعة بيئتهم الصحراوية ذات السماء الشديدة الصحو في معظم شهور السنة حيث تملأ النجوم والكواكب صفحة السماء المترامية الأطراف. ولذلك فقد قيل بأن براعة العرب في علم الفلك ترجع قبل كل شيء إلى صلاحية بيئتهم الطبيعية لتطور هذا العلم. وقد حظي القمر بالمكانة الأولى في معرفتهم الفلكية إذ كانوا يهتدون به وببقية النجوم في مسراهم الليلي. ولذلك لاحظوا منذ وقت مبكر علاقته بالمجموعات النجمية المتغيرة الواقعة قرب فلكه، وقد حددوا عدد منازلها بمائة وعشرين منزلاً أطلقوا عليها اسم (منازل القمر)، وأعطي لكل واحد منها اسم عربي خالص. كما عرفوا ما لا يقل عن مائتين وخمسين نجماً إضافة إلى بعض الكواكب المهمة من بينها الزهرة وعطارد. ونتيجة لملاحظتهم السماء ومراقبة نجوم معينة أمكنهم التنبؤ بحالة الطقس وتحديد فصول السنة الملائمة للزراعة (بالنسبة للمستقرّين منهم) وقد عرفوا ذلك باسم النوء (جمعها أنواء). وقد انعكست هذه المعرفة بأمثلة كثيرة يتداولها الناس، منها:

«إذا طلع الدبران توقدت الحزان ويبست الغدران وكرهت النيران واستعرت الذبان، ورمت بأنفسها حيث شاءت الصبيان».

«إذا طلع سعد السعود نضر العود ولانت الجلود وكره في الشمس القعود».

«إذا طلع الدلو فالربيع والبدو والصيف بعد الشتو».

أما معرفتهم الجغرافية بمواقع وجهات الجزيرة فقد انعكست في شعر الشعراء، فهناك أبيات تشتمل على وصف للمكان، كما تشتمل على أوصاف

للعادات والتقاليد وللنبات والحيوان. فمن ذلك قول طرفة:

رأى منظراً منها بوادي تبالة فكان عليه الزاد كالمقرّ أو أمرّ
أقامت على الزعراء يوماً وليلة تعاورها الأرواح بالسّقي والمطر

وقول حسان بن ثابت:

لمن الدار أوحشت بمعان بين أعلا اليرموك فالخمّان
فالقريّات من بلاس فداريا فسكّاء فالقصور الدواني
فقفا جاسم فأمودية الصفر مغنا قبايل وهجان

وكقول أمرؤ القيس:

لمن الديار عرفتها بسحام فعمايتين فهضب ذي أقدام(١)

وهكذا يتضح بأنه كان ثمة نوع من المعرفة الجغرافية والفلكية البسيطة لدى العرب قبل ظهور الاسلام. غير أن ظهور الإسلام أدّى الى تطور جذري في تلك «المعرفة». وقد تم هذا التطوّر بدفع من عوامل أساسية وثانوية أبرزها هي:

١ ـ الاتصال بالفكر الأجنبي: انحصرت اهتمامات العرب الأولى بالثقافة اللغوية والدينية والتأريخية. وبعد اتصال الفكر العربي بالفكر اليوناني والهندي والايراني عن طريق الترجمة انكشفت للعرب ألوان جديدة من «المعرفة» كان من ضمنها المعرفة الفلكية المنظمة والمعرفة الجغرافية.

٢ـ اتّساع الدولة الإسلامية: اتسعت الدولة الإسلامية في نهاية العصر الأموي فشملت أقطارا شاسعة من القارات القديمة الثلاث، آسيا وأفريقيا والطرف الجنوبي الغربي من أوروبا. وكان لا بد من تجميع المعلومات عن الأقطار الجديدة ليتيسّر إدارتها وحكمها حكماً صحيحاً ومعرفة خراجها. ولا شك أن هذه هي الوظيفة الأساسية للجغرافية.

٣ـ ازدهار النشاط التجاري: لقد رافق اتّساع الدولة الاسلامية ازدهار النشاط التجاري في مراكزها الرئيسية. وقد لعب الازدهار التجاري دوراً أساسياً ومزدوجاً في إثراء المعرفة الجغرافية. فمن جهة تطلب الأمر اكتساب المعلومات عن الطرق والمسالك المؤدية الى الدول المختلفة، وهو أمر لا غنى عنه للتجار، فضلاً عن معرفة المدن التجارية الرئيسية وما تشتهر به كل منها من سلع. ومن جهة أخرى تولى التجار ومستخدموهم مهمة جمع المعلومات البشرية والاقتصادية فضلاً عن الطوبوغرافية عن البلدان المختلفة، بل وأصبح التجار أنفسهم في بعض الحالات من الجغرافيين البارزين.

٤ـ الفروض الدينية الإسلامية: ساهمت الفروض الدينية الإسلامية بنصيب كبير في تشجيع المعرفة الفلكية والجغرافية. فالصلاة والصوم يتطلبان معرفة جغرافية وفلكية لضبط أوقاتها في أنحاء الدولة الاسلامية المترامية الأطراف. والحجّ يستثير همم المسلمين من شتى أقطار الدولة الإسلامية لشد الرحلة الى مكة المكرمة، فضلاً عن الرغبة في اكتساب العلوم الدينية من منبعيها الرئيسيين مكة المكرمة والمدينة المنورة. ولقد أتحف «الحج» الجغرافية العربية بالعديد من الرحّالة الذين أضافوا بـ«رحلاتهم» ثروة نفيسة إلى جغرافية العصور الوسطى وعلى رأسهم ابن جبير وابن بطوطة.

تلك هي العوامل الأساسية التي شجعت المعرفة الجغرافية في ميدان الثقافة العربية. وقد تفاوت تأثير تلك العوامل حسب الظروف التاريخية، كما تنوعت أنماط المصنّفات الجغرافية تبعاً لذلك. فمنذ بدأ اهتمام العرب في صدر الإسلام بالأمور الثقافية، ولا سيما ما يتعلق منها باللغة العربية، أخذت تظهر طلائع المؤلفات الجغرافية، وكان مؤلفوها علماء لغة وأدباء أساساً. ويمكن القول إن العامل الأول المشجع على ازدهار هذا النوع من التأليف هو الاهتمام بجزيرة العرب ـ التي ظهر فيها النبي الكريم وصحبه ـ ومحاولة التعرّف على كل ما يتصل بأرضها وسمائها وحيوانها ونباتها وبشرها،

كما أنها كانت أيضا وسيلة من وسائل دراسة اللغة العربية والشعر العربي القديم. ولعل من أبرز المؤلفات المبكرة في هذا الميدان تلك التي تنسبُ إلى هشام بن محمد الكلبي (توفي حوالي ٨٢٠ م) والذي ذكر له ابن النديم في كتابه (الفهرست) وياقوت الحموي في كتابه (معجم البلدان) عدة تآليف جغرافية منها (كتاب البلدان الكبير) و(كتاب البلدان الصغير) و(كتاب الأنهار) و(كتاب الأقاليم).. الخ، ولكن كتبه قد فقدت بأجمعها ولم تصل إلينا. ويعتقد بعض البحاثة أن الحسن بن المنذر مؤلف (كتاب العجائب) ربما كان هو نفسه الذي يشير ابن النديم الى كتابه باسم (كتاب العجائب الأربعة). فيكون عندئذ أول من كتب في الموضوعات الجغرافية العامة في الاسلام[٢]. كذلك كتب أبو زيد سعيد الأنصاري كتاباً في (المطر) ضمنه مختلف المفردات اللغوية في المطر والسحاب والرعد والبرق والندى والجمر وظروف تكوّن كل منها. وهناك أيضاً كتاب النضر بن شميّل المسمى (كتاب الأنواء)، وكتاب عزّام بن الأصبغ المسمى (كتاب أسماء جبال التهامة ومكانها)، وكتاب الجاحظ المسمى (كتاب البلدان) أو (كتاب الأمصار والبلدان).. الخ. واستمر هذا النمط من الكتابة الجغرافية ذات الصفة الأدبية واللغوية في القرون التالية أيضاً كما تمثل في كتاب (الجبال والأمكنة والمياه) لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري وغيره من المؤلفات. ولكن لا بد لنا من القول إن تلك المؤلفات هي ليست من الجغرافية الحقيقية بشيء وإنما هي إرهاصات جغرافية. وقد اشتمل البعض منها على أوصاف عامة للبلدان أقرب إلى الحكميات اللغوية من النمط الذي أطلق عليه اسم «الفضائل» والتي اعتبرها بعض البحاثة طلائع الكتابة الجغرافية والعربية الوصفية.

وانتقلت الجغرافية العربية منذ بداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) الى مرحلة جديدة، وهي المرحلة التي اتصل أثناءها الفكر العربي بالفكر الأجنبي. فقد أكبّ المترجمون على ترجمة ثمار

الفكر الهندي واليوناني إلى اللغة العربية. وقد شهد هذا العصر تأثراً عظيماً بالمعرفة اليونانية ـ الرومانية، ولا سيما بآراء بطليموس في الفلك والجغرافيا، وبدأت بالظهور مؤلفات جغرافية تنحو منحى كتابي بطليموس (المجسطي) و(الجغرافيا)، وهي من نوع النمط المسمى بالجغرافية الرياضية أو الجغرافية الفلكية. ولعل أبرز مثال عليها كتاب (صورة الأرض) للخوارزمي وكتاب (رسم المعمور من الأرض) للكندي، وقد ركزت هذه المرحلة من تأريخ الجغرافية العربية على علم الفلك، فقد أصبح هذا العلم في ذلك العصر هوس الحكام والعلماء. ولا ريب أن التشجيع الذي حظي به هذا العلم من قبل الخلفاء العباسيين منذ عهد المنصور، والذي بلغ ذروته على يدي المأمون، كان المسؤول الأول عن ازدهار هذا النوع من المؤلفات الجغرافية، التي يمكن اعتبارها بداية الجغرافية الحقيقية.

ثم إن توطد أركان الدولة الاسلامية في مساحة مترامية الأطراف من العالم القديم قد خلق ظرفاً جديداً وحاجة ماسة الى معرفة الطرق الكبرى التي تربط أقاليم الدولة الاسلامية بعضها ببعض، فضلاً عن توافر معلومات جديدة عن أقطار غير عربية بسبب الفتوحات، مما أدى الى انبثاق المصنفات الجغرافية الحقيقية التي تستحق اسمها بجدارة وهي كتب (المسالك والممالك) أو ما يمكن أن نعتبره كتابات (الجغرافية الاقليمية) أو (الجغرافية البلدانية) على نحو أدق. وكان رائد أولئك الجغرافيين البلدانيين هو ابن خرداذبه في كتابه (المسالك والممالك). ويعتقد البعض أن جعفر بن أحمد المروزي ربما كان قد سبق ابن خرداذبه في هذا النوع من التأليف، كما يعتقد آخرون أن أحمد بن محمد الطيّب السرخسي ربما كان هو الرائد في هذا النمط من التأليف الجغرافي. غير أن من المتعذر قبول هذين الرأيين نظراً لأننا لا نعرف شيئاً عن طبيعة كتابي السرخسي والمروزي سوى الاشارة إليهما في كتاب (الفهرست) لابن النديم. وهكذا توطدت أركان هذا النمط الجديد من الكتابة الجغرافية منذ بدء القرن الرابع الهجري بظهور كتب

جغرافية أكثر نضجاً وأكثر تخصصاً تدرس على نحو الخصوص (بلاد الاسلام)، وكان من أبرز مؤلفيها البلخي والاصطخري وابن حوقل والمقدسي. وكان من مظاهر التزام مؤلفي تلك الكتب بالمنهج الجغرافي أنهم اشترطوا أن تشتمل النصوص الجغرافية على «خرائط» للأقاليم تكون جزءاً أساسياً من النص. ولم تعد هذه المؤلفات تُعنى بالمعلومات اليونانية المتعلقة بالأرض وحجمها وأقاليمها السبعة وابتعدت ابتعاداً كبيراً عن النهج الرياضي، حتى يمكن القول إنه حدث انشطار واضح في هذا العهد بين المصنّفات الفلكية والمصنّفات الجغرافية. والواقع أن هذه المرحلة من مراحل الجغرافية العربية التي امتدت منذ بداية القرن الرابع الهجري حتى أوائل القرن السادس الهجري تمثل قمة ما وصلته الجغرافية العربية، من ازدهار، كما أنها تمثل الشخصية الحقيقية للجغرافية العربية الأصيلة. وكانت معلومات كتّابها تعتمد بالدرجة الأولى على الدراسة والمشاهدة الميدانية والاختبار الشخصي مما جعلها ذات ثقة وكفاءة عالية. ولم يكن غالبيّة كتّابها[٣] في الحقيقة سوى رحّالة علميين. ويمكن القول إن «الرحلة» كانت هي الأساس في هذا النوع من الكتابة. والواقع أن ازدهار هذا النمط الجديد من الكتابة العربية كان ثمار ظروف الدولة الجديدة كما أشرنا. فقد كان اتساع رقعة الدولة الاسلامية يتطلب معلومات جديدة عن تلك البلدان النائية وشعوبها. فلا بد للحكام المسلمين من أن يتعرفوا على طبائع السكان وتقاليدهم، وعلى إنتاج البلاد الزراعي والصناعي وثرواتها ليمكن تقدير خراجها، كما لا بد لهم من التعرّف على أسماء مدنها والطرق المؤدية لها. وقد استفاد المؤلفون الأوائل كابن خرداذبه وقدامة بن جعفر من وظائفهم الادارية في جمع المعلومات عن البلدان النائية. أما المؤلفون الآخرون فقد استفادوا من إمكانات السفر الجديدة التي سادت رقعة واسعة من العالم القديم، هي رقعة العالم الآسيوي، تلك الإمكانات التي تتمثل باتساع شبكة طرق المواصلات وتوفر درجة معقولة من الأمن فيها، فأخذوا يشدون الرحال

ويطوفون في البلدان شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، وكانوا يشعرون في أي بلد يحلّون فيه كأنه بلدهم. وأمكن لأولئك الجغرافيين أن يجمعوا معلومات جديدة عن ممالك الاسلام عن طرق المشاهدة الشخصية والسؤال والاستقصاء، الأمر الذي لم يكن مهيّأ للجغرافيين السابقين، ولم يعتمد أولئك الكتّاب على أنفسهم فحسب في جمع المعلومات، بل ساهم التجار في إغناء معلوماتهم مساهمة عظيمة، ولعبت التجارة دوراً هاماً في تطوير المعرفة الجغرافية لرواد هذه المدرسة.

ويعود الفضل إلى هؤلاء الجغرافيين الاقليميين في تشجيع كتّاب آخرين - لم يكونوا جغرافيين أساساً - على الاهتمام بالمعرفة الجغرافية ونشرها في كتاباتهم بصورة غير منهجية. وكانت تلك الكتابات هي أقرب إلى الكوزموغرافيا منها إلى الجغرافيا الصرفة، فهي تبحث في أخبار البلدان، وقد تميل إلى الاهتمام بعجائبها، كما تشتمل على كثير من المعلومات المتنوعة عن البحار والمناخ والكواكب والأحجار النفيسة والحيوان والنبات. وكان يكتب هذا النوع من الكتابات كتّاب ذوو اختصاصات متعددة، لكن غالبيتهم كانوا من المؤرخين، ويمكن القول إن المسعودي كان على رأس هذا النمط من الكتابة، كما يعتبر ابن رسته أيضاً أحد روادها المبكّرين. والحقيقة أن الجغرافية العربية بدأت أساساً أشبه بالكوزموغرافيا منها بالجغرافيا فيما تؤكد عليه من عجائب الأرض والكون.

وبتفكك الدولة الإسلامية وانحلالها سياسياً فقدت المعرفة الجغرافية الصرفة أصالتها منذ بدء القرن السادس الهجري. فقد انصرف الحكام عن تشجيع العلم، وتقلصت رقعة الدولة الاسلامية وانقسمت إلى إمارات شبه مستقلة ولم يعد هناك من حاجة الى الكتب الجغرافية بالنسبة للحكام. ولم يستطع الكتّاب اللاحقون ان يضيفوا أي جديد الى العلم الجغرافي العربي واقتصروا على مهمة «الاقتباس» من مؤلفات السابقين. وتنوعت الأنماط الجغرافية لهذه المرحلة إلا أن التركيز فيها كان على (المعاجم الجغرافية)

و (الموسوعات) و (الرحلات).

فأما (المعاجم الجغرافية) فكانت سمة ذلك العهد. ويمكن القول إنها تمثل الصلة بين اللغة العربية والجغرافية، وقد ازدهرت بسبب حاجة القرّاء الذين كانوا يجدون صعوبة في فهم التسميات الواردة في الشعر القديم أو في الحديث أو القصص القديمة[٤].

وكانت أمثال تلك المعاجم ذات فائدة عملية واضحة بالنسبة لرجال الادارة، كما أنها كانت ذات فائدة كبرى للباحثين عن المعرفة نظراً لأنها كانت تعالج مختلف نواحي الثقافة في ذلك العصر. ومن أبرز الأمثلة عليها (معجم البلدان) لياقوت الحموي و(الروض المعطار) للحميري و(معجم ما استعجم) للبكري.

أما «الموسوعات» فكانت أهم الآثار الكتابية للقرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). وكان يفرد فيها دائماً للمعلومات الجغرافية حيّزاً هاماً. ويعتقد كراتشوفسكي أنها تنتمي الى طراز مصري صرف من المؤلفات الوصفية التي وضعها عمّال حكومة عصر المماليك، وأن مؤلفيها لم يروا في أنفسهم علماء بل كتّاباً من موظفي ديوان الإنشاء كل زادهم هو بعض الخبرة في الشؤون الكتابية. ولذلك فقد عملت في الأصل من أجل كتبة الدواوين الذين كانوا يمثلون الطبقة المتعلمة في الجهاز الكتابي والاداري لمصر يومذاك، إلا أنها اجتذبت جمهوراً واسعاً من المثقفين، ولذلك فإن معلوماتها الجغرافية ترتبط بتلك الكتابات التي وضعت في الادارة والجغرافية في أواخر القرن الثالث والرابع الهجري[٥] ولم تكن تشتمل في أي حال على المعلومات الجغرافية فحسب بل كانت تشتمل أيضاً على المعلومات التاريخية والثقافية بشكل عام.

ولقد قوي في هذه المرحلة من تاريخ الجغرافية العربية الاتجاه العجائبي او الأسطوري في الكتابات الجغرافية. وبالرغم من أن آثاره المبكرة

قد ظهرت لدى ابن الفقيه الهمذاني وغيره فقد أصبحت الطابع السائد للكتابة الجغرافية في هذا العهد والتي كان خير من يمثلها أبو حامد الغرناطي والقزويني والدمشقي وابن الوردي. وقد مزج هذا الاتجاه بين العلم والخرافة وتناول كتّابه وصف مختلف ظواهر الكون، وركزوا في كتاباتهم على ذكر عجائب الطبيعة من نبات وحيوان وظواهر جغرافية وبشرية. وكانت معلوماتهم تخرج عن حدود المنطق والعلم أحياناً الى حدود الأسطورة والخرافة، والواقع ان هذا الاتجاه قد انحدر بالجغرافية انحداراً سريعاً حتى لم تعد تحتفظ بنكهتها العلمية القديمة، وتحولت الى ما يشبه الحكايات والقصص وإن لم تخل بالطبع من معلومات جغرافية قيّمة. ولا ريب أن أولئك الكتّاب كانوا يرضون بكتاباتهم تلك جمهرة واسعة من القرّاء ذوي الثقافة الضحلة وهو ما يمثل مستوى الثقافة في ذلك العصر.

وازدهرت في هذه المرحلة من تاريخ الجغرافية العربية ايضاً (الرحلات)، إلا أنها اتخذت نمطاً مغايراً لما عهدناه في فترة القرن الرابع الهجري، إذ إن (الرحلات) الجديدة كانت ذات طابع أدبي عموماً وذات صفة إخبارية. وقد لعب العامل الديني دوراً رئيسياً في تشجيع هذا النمط من الكتابة الجغرافية، فقد كان دافع أغلب كتّاب (الرحلات) حجّ بيت الله الحرام، فتهيّأت لهم الفرصة بذلك لزيارة بلدان عديدة من ديار الاسلام فدونوا عنها مشاهداتهم. وقد ركّز هؤلاء الرحالة عموماً على ذكر المشاهد الدينية والمزارات والمساجد، كما اهتموا اهتماماً خاصاً بلقيا علماء الدين والزهّاد والمتصوفين. وقد وردت في كتاباتهم المعلومات البشرية والاقتصادية وكذلك المعالم الطوبوغرافية للمدن والبلدان التي زاروها بصورة عرضية. وبالرغم من ذلك فقد حفلت بعض تلك الرحلات بمعلومات أثنولوجية واقتصادية قيّمة. وتعتبر «رحلة ابن جبير» أفضل نموذج لهذا النمط من الكتابة الجغرافية، غير أن «رحلة ابن بطوطة» تتفوق عليها فيما اشتملت عليه من معلومات عن أقطار آسيا الوسطى والجنوبية والجنوبية الشرقية.

واشتهرت كذلك «رحلة العبدري» و«رحلة الهروي».

ومنذ القرن الخامس عشر الميلادي بدأت شمس الجغرافية العربية بالأفول. ولم تظهر خلال ذلك القرن باللغة العربية سوى مصنفات تنتمي الى النمط الذي يمكن تسميته بـ(الجغرافية الملاحية) أو (الجغرافية البحرية)، والتي كان أبرز كتّابها ابن ماجد في كتابه المعروف (الفوائد في أصول علم البحر والقواعد) والذي اشتمل على اثنتي عشرة فائدة تتناول الجانبين العلمي والنظري لفن الملاحة وخصوصاً في البحر الأحمر والخليج العربي والمحيط الهندي. وكذلك سليمان المهري الذي كان معاصراً لابن ماجد والذي اشتهر بكتابه (العمدة المهرية) الذي يعتبر من أهم الكتب الملاحية.

ولما كان القرن السادس عشر قد شهد بروز دولتين قويتين في الشرق الاوسط هما الدولة العثمانية والدولة الفارسية واضمحلال الحكم العربي فقد اختفت الكتابات الجغرافية العربية وحلّ محلها كتابات جغرافية باللغة التركية واللغة الفارسية، ولكنها لم تكن كتابات من الطبقة الأولى. فأما بالنسبة للكتابات الفارسية فقد بدأت تتنامى منذ القرن الرابع عشر حيث اشتهرت مؤلفات من أمثال كتاب (نزهة القلوب) لحمد الله مستوفي القزويني و (جامع التواريخ) لرشيد الدين و (صور الأقاليم السبعة) لمحمد بن يحيى، وكتاب حافظ آبرو. وكتاب عبد الرزاق المسمى (مطلع السعدين ومجمع البحرين). وأما المؤلفات باللغة التركية فقد تنامت منذ القرن السادس عشر ولعل من أبرزها كتاب (تأريخ سيّاح) لأوليا جلبي وكتاب (كشف الظنون) لحاجي خليفة وكتاب (بحريت) لبيري رئيس الخ.. غير أن أمثال تلك المؤلفات لا تعنينا في هذا البحث نظراً لأنها كتبت بلغة غير عربية. وبالرغم من أن التراث الجغرافي العربي قد أمدّه كتّاب من شعوب إسلامية متعددة إلا أنه قد كتب بلغة عربية وكان جزءاً لا يتجزأ من الثقافة والحضارة العربية.

أنماط التراث الجغرافي العربي

إن استعراض المراحل التي مرّ بها التراث الجغرافي العربي خلال العهود التأريخية قد أوضح لنا بأنه قد اتخذ أنماطاً متعددة من الكتابة الجغرافية. ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نقرن تلك الأنماط بالمسمّيات والمصطلحات الجغرافية الحديثة إلا تجاوزاً، ذلك أن «المفهوم الجغرافي» لم يكن واضحاً في أذهان المؤلفين العرب القدامى، ولم تعتبر الجغرافية «تخصصاً» مستقلاً (شأن التاريخ مثلاً) إلاّ في حالات نادرة. بل إن مصطلح «جغرافيا» نفسه لم يستخدم إلا في النادر كعنوان للمؤلفات الجغرافية، وكثيراً ما استخدم بديلاً لمصطلح «خارطة» الحديث. وهكذا نجد بأن الكتابات الجغرافية قد اتخذت مختلف المسميات حسب مضامينها. فاتخذت المؤلفات الجغرافية التي نحت منحى فلكيّاً اسم «علم الأطوال والعروض» أو اسم «تقويم البلدان»، واتخذت المؤلفات الجغرافية التي ركّزت على ذكر طرق المواصلات اسم «علم البرود». واتخذت مؤلفات الجغرافية الوصفية للبلدان اسم «علم الأقاليم» غير أن مصطلح «صورة الأرض» كان يعتبر عموماً النظير لمصطلح «جغرافيا».

ولم يتولَّ كتابة المؤلفات الجغرافية جغرافيون متخصصون (وإن لم يكن التخصص مفهوماً بالمعنى الذي نألفه اليوم)، وتولى كتابتها إما مؤرخون من أمثال المسعودي، واليعقوبي والبلخي وابن خلدون، (بل إن الكثير من كتب التاريخ قد اشتملت على فصول جغرافية) أو فلكيون من أمثال الخوارزمي والبتاني والبيروني، أو رحالة عموميون من أمثال ابن جبير وابن بطوطة. والحقيقة أن حيرة «الجغرافية» بين المتخصصين ليست أمراً جديداً. فلقد عانتها قبل العرب على أيدي المؤلفين اليونانيين والرومان، فاحترف كتابتها المؤرخون أمثال هيرودوت والفلاسفة أمثال أرسطو والفلكيون أمثال بطليموس والمثقفون العموميون أمثال بليني، بالرغم من وجود جغرافيين متخصصين أيضاً أمثال إراتوستيني وسترابو. وظلت الجغرافية تعاني هذه الحيرة أثناء العصور الوسطى ومطلع العصور الحديثة في أوروبا حيث ساهم في كتابتها فلاسفة من أمثال عمانوئيل كانت ومؤرخون من أمثال فيدال دي لابلاش وعلماء نبات من أمثال فورستر. ولا تزال الجغرافية حتى اليوم تعاني حيرة في «تخصصاتها» بين علماء الحقول العلمية الصرفة وبين علماء العلوم الإنسانية. وكل طائفة منها تحاول أن تجتذبها إلى صفّها، فلا يمكن والحالة هذه أن نلوم الجغرافيين العرب على انعدام التخصص الجغرافي لديهم(في الأشخاص وفي المواضيع). ومع ذلك فإن من الممكن أن نتلمس «أنماطاً» متميزة من الكتابات الجغرافية ذات تخصصات متنوعة وذات أساليب ومناهج متباينة. وينبغي أن نؤكد منذ البداية أن تمييزنا لتلك «الأنماط» أمر ينطوي على الكثير من التسامح وعلى الأحكام الفضفاضة، وأن مؤلفيها لم يفكروا بانتهاج «مناهج» و«أساليب» متباينة عن عمد في كتاباتهم إلا في حالات نادرة، كما أن وجود «أنماط» متباينة في التراث الجغرافي العربي لا يعني خضوعها لتطور تأريخي معين. فقد وجدت مثلاً المؤلفات «الكوزموغرافية» في نفس الوقت الذي كانت تكتب فيه المؤلفات «الاقليمية». كذلك وجدت المؤلفات «الفلكية» ذات الصفة الجغرافية في

جميع عهود الكتابة الجغرافية منذ بدايتها. وهذا ما ينطبق أيضاً على «الرحلات» و«المعاجم الجغرافية». ومع ذلك فالذي لا ريب فيه أن كل «نمط» من الأنماط التي سنأتي على ذكرها في الصفحات التالية يشترك في سمات وخصائص واضحة.

أولاً ـ المصنّفات الفلكية

تمثّل مصنفات الجغرافية الفلكية طلائع الجغرافية العربية بمفهومها المتبلور، وإليها تدين «الجغرافية العربية» بانبثاقها. ويمكن القول إن أبرز ممثلي هذا النمط من الكتابة الجغرافية هم الخوارزمي وسهراب والبتّاني والبيروني. وهناك مؤلفون ثانويون عديدون في هذا الحقل.

ويعتبر الخوارزمي (ت ٢٣٢ هـ/ ٨٤٦ م) على رأس أولئك المؤلفين، ويعتبر كتابه «صورة الأرض» من أشهر المؤلفات الجغرافية المبكرة. وقد ترك أثراً عظيماً على الكتّاب اللاحقين. وقد اختلف الباحثون في حقيقة هذا الكتاب، فاعتقد البعض بأنه ليس سوى ترجمة مختصرة لكتاب (جغرافيا) لبطليموس القلوذي، في حين اعتقد آخرون بأنه لا يمكن اعتباره نسخة مختصرة لكتاب بطليموس لكنه استفاد من معلوماته بدرجة كبيرة. فطريقة توزيع أقاليم الخوارزمي تختلف عن طريقة بطليموس، حيث إنها رُتِّبت على طريقة الأقاليم السبعة التي عرفها المسلمون قبل معرفة كتاب بطليموس، وقد أصبحت مذهباً شائعاً في المصنفات الفلكية، في حين أن بطليموس عدّد في كتابه إحدى وعشرين منطقة. كذلك وزّع الخوارزمي في كتابه الجبال والأنهار والبحار والمدن بطريقة مغايرة لبطليموس، حيث انه ذكرها بصورة منفردة حسب كل أقليم، في حين أن بطليموس قد وزعها حسب المناطق، ثم إنهما قلما اتفقا على تحديد الأبعاد الجغرافية للأماكن المختلفة.

وكتاب «صورة الأرض» عبارة عن جداول فلكية وأشبه بـ «الأزياج منه» بكتاب جغرافي اعتيادي. فقد قسّمت الصفحة إلى ثلاثة أعمدة يشتمل الأول منها على اسم الموضع والثاني على خط طوله والثالث على خط عرضه. وقد بدأ بالمدن ثم بالجبال ثم بالبحار ثم بالجزر ثم بالعيون والأنهار. وهو يبدأ أقاليمه دائماً من الاقليم الأول عند خط الاستواء وينتهي إلى الاقليم السابع، كما أنه يبدأ مواضعه حسب الابتعاد التدريجي من خط طول صفر عند ساحل غربي أفريقيا. ويشتمل الكتاب أيضاً على أربعة مصورات إهمها «مصوّر نهر النيل» من منبعه جنوب خط الاستواء إلى مصبّه في البحر المتوسط.

ومن المؤلفات المبكرة أيضاً في هذا الحقل كتاب الفيلسوف يعقوب الكندي (ت ٢٦٠ هـ/ ٨٧٣ م) المعنون (رسم المعمور من الأرض)، ولكننا لا نكاد نعرف عنه شيئاً، فهو لم يصل إلينا. ويعتقد البعض أنه ربما كان مقتطفات من كتاب «جغرافيا» لبطليموس. ومن المعروف أن الكندي قام بترجمة هذا الكتاب إضافة إلى ترجمة أخرى قام بها ثابت بن قرة.

والكتاب الثاني من كتب الجغرافية الفلكية أو الرياضية الذي يكتسب أهمية خاصة هو كتاب سهراب المعنون (كتاب عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة). وقد اختلف الباحثون في اسم المؤلف، فالبعض يعتقد أن اسمه (سرابيون)، في حين يعتقد البعض الآخر أن اسمه أبو الحسن بن البهلول. كذلك اختلف الباحثون حول عنوان الكتاب وحول سنة تأليفه وقد حدده كراتشكوفسكي فيما بين أعوام ٢٨٩ هـ/ ٩٠٢ م إلى ٣٣٤ هـ/ ٩٤٥ م. ويبدو تأثّر المؤلف بكتاب الخوارزمي، واضحاً، فهو ينحو منحاه تماماً. غير أنه يستفتح كتابه بمقدمة عن كيفية رسم «صورة» [خارطة] الأرض، وكيفية استخراج أطوال وأعراض المواضع الجغرافية، ممداً القارىء

بتعاليم عملية. وهو يوضح هدفه ومضمون كتابه بهذه العبارة التي وردت في مقدمته: (فأحببت أن أختصر من جميع كتبهم كتاباً يقرب فهمه ويسهل العمل به لمن أراد صورة الأرض ووضع المعمورة عليها واستخراج البحار والعيون والأنهار والجبال والأودية مع صحيح ما ذكروا من المسالك المشهورة والطرق الغامضة والبقاع والبوادي المعروفة ليفهم أيّدك الناظر في هذا الكتاب ما فُهم من عمل الصورة)(٦).

ثم يتناول ذكر المدن ثم البحار ثم الجزائر ثم الجبال ثم المنابع والأنهار، كلّاً منها على انفراد حسب تسلسلها ضمن الأقاليم السبعة، وعلى نسق ما ورد في كتاب الخوارزمي، أي على هيئة جداول فلكية. غير أنه يوزع في خاتمة كتابه هذه المظاهر الجغرافية على الأقاليم السبعة بصورة مجملة، مما لم يرد في كتاب الخوارزمي. وعلى أية حال فيمكن القول إن سهراب قد أضاف معلومات جديدة ـ لا سيما فيما يخص العالم الاسلامي ـ إلى ما ورد من معلومات في كتاب الخوارزمي، وهو أمر يتناسب والفترة الزمنية التي ظهر فيها كتابه.

ويكتسب أهمية خاصة في هذا الحقل أيضاً كتاب (الزيج الصابي) لأبي عبد الله محمد بن جابر بن سنان الحرّاني الصابي المعروف بالبتّاني (ت ٣١٧ هـ/ ٩٢٩ م). وكتابه المذكور هو في الواقع كتاب فلك أساساً (وهو الوحيد من مؤلفاته التي وصل إلينا). وقد تضمن نتائج أرصاده للكواكب الثابتة، وقد حدد فيه ميل دائرة الكسوف (فلك البروج) بدقة كبيرة، وطول السنة والفصول ومدار الشمس. كذلك حقق كثيراً من مواقع النجوم وبحث في حركات القمر والكواكب السيارة وصحح بعض المعلومات عنها، كما حدد العديد من الأخطاء البطليموسية. وقد اشتمل هذا الكتاب على فصل جغرافي هام تضمن وصفاً مفصلاً للعالم، ولا سيما

بحار العالم ومحيطاته، وظل هذا الفصل لفترة طويلة مصدراً هاماً لكتّاب الجغرافية الوصفية. ومن المعتقد أن البتّاني تأثّر في هذا الفصل بكتابات بطليموس.

أما البيروني (ت ٤٤٠ هـ/ ١٠٤٨ م) فكان عالماً متعدد الاختصاصات ضمن حقل الجغرافيا والعلوم الأخرى. وقد اشتملت مساهمته في التراث الجغرافي العربي في حقل المصنفات الجغرافية الفلكية وفي حقل المصنفات البلدانية، وكان مبّرزاً في كلا الحقلين. وقد عالج المواضيع الجغرافية الفلكية في كتب عديدة وأبرزها كتاب (الآثار الباقية من القرون الخالية) وكتاب (القانون المسعودي) وفي هذا الباب تكتسب أهمية خاصة آراؤه في توزيع البحار وإحاطتها بالأرض، واعتقاده بأن المحيط الهندي يتصل بالمحيط الأطلسي في جنوبي القارة الافريقية. كما تكتسب آراؤه الفلكية ومحاولاته لقياس محيط الأرض ورأيه في حركاتها أهمية خاصة أيضاً.

والواقع أن مساهمات الفلكيين في حقل الجغرافية الرياضية لا حصر لها، وكانت تلك المساهمات تقترب أحياناً اقتراباً كبيراً من حقل الجغرافيا وفي أحيان أخرى لا تمسه إلا مسا خفيفاً. ولعل أعظم خدمة أداها الفلكيون العرب والمسلمون للجغرافية العربية هو وضع جداول فلكية يمكن عن طريقها تحديد المواضع الجغرافية وكذلك دراسة حركات الكواكب والنجوم وربطها بالظواهر الأرضية مما يكوّن صلب الجغرافية الفلكية. وفي هذا الباب يمكن الإشارة إلى مساهمات الغزاوي وأولاد موسى بن شاكر وابن يونس وعبد الرحمن الصوفي وابراهيم الزرقالي وأبو علي حسن المراكشي وأخيراً وليس آخراً نصير الدين الطوسي. وقد ساهم أيضاً (إخوان الصفا) في تطوير المفاهيم الفلكية في رسائلهم المعروفة وإن كانوا قد تأثروا تأثراً شديداً بالآراء اليونانية.

معطيات الجغرافية الفلكيـة:

لا يعنينا في بحثنا هذا استعراض معطيات المؤلفين العرب والمسلمين في علم الفلك الذي اسموه باسم «علم الهيئة» فأمثال تلك الدراسات هي من اختصاص علماء الفلك وهي تكاد تستقل عن الدراسة الجغرافية البحتة. غير أننا سنحاول استعراض أهم الآراء والانجازات الفلكية ذات الجوانب الجغرافية. وبناء على ذلك سنتناول بالبحث النقاط التالية:

١ ـ المفاهيم حول شكل الأرض وحركتها.
٢ ـ طرق ووسائل تحديد مساحات وحجم الأرض.
٣ ـ تحديد مواقع الأرض فلكياً.

١ـ المفاهيم حول شكل الأرض وحركتها

لا ريب أن الجغرافيين العرب والمسلمين قد تأثروا في آرائهم عن الأرض بالآراء اليونانية ـ الرومانية ولا سيما بآراء أرسطو وبطليموس. وكانت الفكرة السائدة عن الأرض لدى العرب في البداية أنها مسطحة. غير أن الجغرافيين والفلكيين العرب سرعان ما نبذوا تلك الفكرة منذ شاعت بينهم آراء بطليموس وآمنوا جميعاً بكروية الأرض. وظهر تأثرهم بالآراء اليونانية كذلك في اعتقادهم بأن الأرض تحتل مركز الكون، وأنها محاطة بالبحار. ويمكن القول إن آراءهم عن الأرض باتت تحكمها ثلاث فرضيات : الأولى أنها مدوّرة، والثانية أنها ثابتة في مركز الكون، والثالثة أنها محاطة بالبحار. وقد اعتاد معظم الجغرافيين العرب أن يصدروا مؤلفاتهم بتلك الفرضيات الثلاث. فقد وصف ابن خرداذبة مثلاً في مقدمة كتابه (المسالك والممالك) شكل الأرض على النحو التالي: (قال أبو القاسم صفة الأرض إنها مدوّرة كتدوير الكرة موضوعة في جوف الفلك كالمحة في جوف

البيضة، والنسيم حول الأرض وهو جاذب لها من جميع جوانبها إلى الفلك، وبنية الخلق على الأرض أن النسيم جاذب لما في أبدانهم من الثقل لأن الأرض بمنزلة الحجر الذي يجتذب الحديد)(٧).

أما ابن رسته فقد ذكر في المجلد السابع من كتابه «الأعلاق النفيسة» بأن: «الله عز وجل وضع الفلك مستديراً كاستدارة الكرة أجوف دواراً، والأرض مستديرة أيضاً كالكرة مصمتة في جوف الفلك قائمة في الهواء يحيط بها الفلك من جميع نواحيها بمقدار واحد من أسفلها وأعلاها وجوانبها كلها فهي في وسطها كالمحة في البيضة. . وكذلك أجمعت العلماء على أن الأرض ايضاً بجميع أجزائها من البر والبحر على مثال الكرة. والدليل على ذلك أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا يوجد طلوعها ولا غروبها على جميع من في نواحي الأرض في وقت واحد، بل يُرى طلوعها على المواضع الشرقية من الأرض قبل طلوعها على المواضع المغربية، وغيبوبتها على المشرقية أيضاً قبل غيبوبتها عن المغربية. ويتبين ذلك من الأحداث التي تعرض في العلوّ فإنه يُرى في وقت الحادث الواحد مختلفاً في نواحي الأرض، مثل كسوف القمر، فإنه إذا رُصد في بلدين متباعدين بين المشرق والمغرب فوجد وقت كسوفه في البلد الشرقي منهما على ثلاث ساعات من الليل مثلاً، أقول وُجد ذلك في الوقت في البلد الغربي على أقل من ثلاث ساعات بقدر المسافة بين البلدين. فتدل زيادة الساعات في البلد الشرقي أن الشمس غابت عنه قبل غيبوبتها عن البلد الغربي. ويوجد هذا الاختلاف في الأوقات في جميع ما يسكن من الأرض. . . فإنه إن سار أحد في الأرض من ناحية الجنوب الى الشمال رأى أنه يظهر له من ناحية الشمال بعض الكواكب التي كان لها غروب فيكون أبدي الظهور، وبحسب ذلك يخفى عنه من ناحية الجنوب بعض الكواكب التي كان لها طلوع فيصير أبدي الخفاء على ترتيب واحد. . . فيدل جميع ما ذكرناه(٨) على أن بسيط الأرض مستدير وأن الأرض على مثال الكرة)(٨).

وقال المسعودي في كتابه «التنبيه والأشراف»: (وذكر من عني بمساحة

الأرض وشكلها أن تدويرها يكون بالتقريب أربعة وعشرينْ ألف ميل وذلك تدويرها مع المياه والبحار فإن المياه مستديرة مع الأرض وحدّهما واحد، فكلما نقص من استدارة الأرض وطولها وعرضها شيء تمّ باستدارة الماء وطوله وعرضه)(٩).

وقال ابن الفقيه في كتابه «مختصر كتاب البلدان»: (وذكر بعض الفلاسفة أن الأرض مدوّرة كتدوير الكرة موضوعة في جوف الفلك كالمحة في جوف البيضة والنسيم حول الأرض وهو جاذب لها من جميع جوانبها الى الفلك، وبنية الخلق على الأرض أن النسيم جاذب لما في أبدانهم من الخفة والأرض جاذبة لما في أبدانهم من الثقل، لأن الأرض بمنزلة الحجر الذي يجذب الحديد)(١٠).

أما أبو الريحان البيروني فكان من أكثر الجغرافيين المسلمين عناية بشرح نظرية كروية الأرض. وقد أورد في كتابه «القانون المسعودي» بالتفصيل البراهين التي ذكرها العلماء الأغريق والرومان عن هذه النظرية ولا سيما براهين أرسطو وبطليموس وأضاف اليها براهين جديدة. وختم براهينه قائلاً: (ومما ذكرنا يعرف سبب كريّة الأرض لأن أبعاضها لو لم تتماسك مع نزوعهاالى المركز ونزوع ما هو أبعد عنه الى الموضع الأقرب منه إن خلاله لم يكن بد من اجتماعها حول الوسط اجتماعاً مستوياً للأبعاد تسوية الميزان، لكن أجزاءها متماسكة مخرجة عن وجهها عن الاستواء الى التضريس بالجبال والانجاد بقصد من التدبير الإلهي وإن لم يخرج لها جملة الأرض، وليس منه في الماشي معنى يضمها وإن كان يتفاضل ، فإن سطح الماء مستدير وأصدق كريّة من الأرض لأنه إن توهم مستوياً كان وسطه أقرب إلى المركز من حواشيه، فما منها سائل لا محالة إلى وسطه وغير مستقرّ إلا بعد استواء الأبعاد وزوال الأعلى والأسفل من السفح بالانتقال من الاستواء الى الاستدارة. وهذا معنى قصده بطليموس في الأصل الثاني وحوّله في

الاستدلال من الأرض للماء. فإن السائر في براريها نحو الجبال يظهر له منها أعاليها كأنها تبرز من الأرض شيئاً بعد شيء حتى ينتهي إليها. وهذا ظاهر في الوجود يستقيم منه الدلالة على الأرض والماء معاً في الكريّة. ومتى كان بين السائر وبين الجبل الشامخ الذي وراءها لأن المدرك منه هو أعاليه، فلو كانت الأولى مستقيمة السطح لكان إدراك الأقرب من تلك المتوسطات أولاً أولى من الأبعد بل سفوح الشامخ وأسافله لأنها أقرب إلى البصر من أعاليه بحسب فضل ما بين القطر وبين الضلع من المثلث القائم الزاوية، فإن اعتبر الحال بتأمّل نيران مؤججة في أعلى الجبل ووسطه وأسفله سبقت رؤية التي توقد في القمّة من التي في الوسط، ومن التي في الوسط من التي في السفح. وعلى استمرار هذا الدليل في الأرض والماء وما يتفرد الماء بدليل ما يخصه وهو المراكب في البحار، فإن أدقالها تظهر للناظر إليها من بعد قليل قبل جثتها، والجثة أعظم منها لولا أن حدبة الماء الكريّة يمنعها وتخفيها مع انبطاحها بسبب اختلاف الانتصاب إلى أن يزول الستر بالاقتراب فيظهر عندئذ)(١١).

وأيّد إخوان الصفا في «رسالتهم الرابعة» كروية الأرض وقالوا في ذلك: «والأرض جسم مدوّر مثل الكرة، وهي واقفة في الهواء بأن الله يجمع جبالها وبحارها وبراريها وعماراتها وخرابها، والهواء يحيط بها من جميع جهاتها شرقيّها وغربيّها وجنوبها وشمالها ومن ذا الجانب ومن ذلك الجانب، وبعد الأرض من السماء من جميع جهاتها متساوٍ)(١٢).

ولقد فصّل ياقوت الحموي في شرحه لشكل الأرض آراء الخوارزمي، فقال في كتابه «معجم البلدان»: (وأصلح ما رأيت في ذلك وأسداه في رأيي ما حكاه محمد بن أحمد الخوارزمي، قال إن الأرض في وسط السماء والوسط هو السفل بالحقيقة، والأرض مدوّرة بالكليّة مضرّسة بالجزئية من جهة الجبال البارزة والوهدات الغائرة، ولا يخرجها ذلك من الكريّة إذا وقع الحسّ منها على الجملة، لأن مقادير الجبال وإن شمخت صغيرة بالقياس إلى

كل الأرض، ألا ترى أن الكرة التي قطرها ذراع أو ذراعان إذا نتأ منها كالجاورسات وغار فيها أمثالها لم يمنع ذلك من إجراء أحكام المدوّر عليها بالتقريب؟ ولولا هذا التضريس لأحاط بها الماء من جميع الجوانب وغمرها حتى لم يكن يظهر منها شيء. . .)[١٣].

وأيّد الكتّاب المتأخرون أيضاً فرضية كروية الأرض وعلى رأسهم ابن خلدون، فلقد ذكر في المقالة الثانية من «مقدمته» الشهيرة: (إعلم أنه قد تبين في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية عليه فانحسر الماء عن بعض جوانبها لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها. وقد يتوهم من ذلك أن الماء تحت الأرض وليس بصَحيح وإنما التحت الطبيعي قلب الأرض ووسط كرتها الذي هو مركزها والذي يطلبه بما فيه من الثقل. . .)[١٤].

كذلك أيّد هذه الفرضية أبو الفدا في كتابه «تقويم البلدان» وأورد البراهين على كروية الأرض حيث قال: (أما جملة الأرض فكريّة الشكل حسبما ثبت في علم الهيئة بعدة أدلة منها أن تقدم طلوع الكواكب وتقدم غروبها للمغربي يدل على استدارتها شرقاً وغرباً، وارتفاع القطب والكواكب الشمالية وانحطاط الجنوبية للواغلين في الجنوب بحسب وغولها وتركب الاختلافين للسائرين على سمت بين السمتين وغير ذلك دليل على استدارة جملة باقي الأرض. وأما تضاريسها التي تلزمها من جهة الجبال والأغوار فإنه لا يخرجها عن أصل الاستدارة ولا نسبة لها محسوسة إلى جملة الأرض، فإنه قد تبرهن في علم الهيئة أن جبلاً يرتفع نصف فرسخ يكون عند جملة الأرض كخمس سبع عرض شعيرة عند كرة قطرها ذراع. وكذلك ثبت في علم الهيئة أن الأرض في وسط الفلك بعدة أدلة، منها أن انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس يدل على ان الأرض في الوسط والواقف على

الأرض من جميع الجوانب رأسه إلى ما يلي المحيط وهو الفوق ورجله إلى ما يلي المركز وهو التحت، ومحدّب الأرض مواز لمقعر الفلك المحيط به، والسائر على الأرض يجب أن يصير سمت رأسه في كل وقت جزءاً آخر من الفلك. . .)(١٥).

وافتتح الدمشقي (شيخ الربوة) كتابه «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» بشرح مسهب لشكل الأرض ومركزها في الكون حيث قال: (أجمع المحققون لعلم الهيئة على أن الأرض جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى الوسط، وإنما خلقت باسطة باردة يابسة للغلظ والتماسك، إذ لولا ذلك لما أمكن قرار الحيوان عليها ولا حدث النبات والمعدن فيها. وهي كريّة الشكل بالكليّة مضرّسة بالجزويّة من جهة الجبال البارزة والوهدات الغائرة ولا يخرجها ذلك من الكريّة. وهي في الوسط من الفلك ولا نسبة لها إليه، لأن أصغر كوكب من الثوابت يقدرهامرّات، ووسط الفلك هو السفل منه ومثلها فيه كمثل النقطة في الدائرة أو كالمح من البيضة، فهي واقفة في الوسط والماء محيط بها إلا المقدار البارز الذي خلقه سبحانه وتعالى وجعله مقرّاً للحيوان فإنه بمنزلة التضاريس والخشونات على ظهر الكرة، فمثلها بها كمثل الثمرة العفص المضرسة مع الاستدارة. وجعل الله البارز منها مقراً للحيوان البرّي ووهداتها المغمورة بالماء مقراً للحيوان البحري. وجعل كل واحد من العناصر فلكاً محيطاً بما دونه إلا الماء فإنه منعته العناية الإلهية عن الاحاطة. لذلك المذكور ولما بين مركزي الشمس والأرض من المخالفة فإن الشمس تدور على مركزها الخاص الذي هو غير مركز الأرض، فتقرب من جانب الأرض وهو الجنوب موضع حضيضها، وتبعد من جانب وهو الشمال موضع أوجها. ولما كان ذلك انجذبت المياه إلى جهة الجنوب وانحسرت من جهة الشمال فصار الشمال يبساً (أرضاً طافية). وجعل الله تعالى لون الأرض في الغالب أغبر أدكن ليظهر النور والضياء وليتمكن إبصار الحيوان من النظر فتمت الحكمة [وأتقن نظام الحيوان والنبات والمعدن]،

قالوا والدليل على أن الأرض كريّة الشكل مستديرة أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا يوجد طلوعها ولا غروبها على جميع النواحي في وقت واحد، بل يُرى طلوعها في النواحي المشرقية من الأرض قبل طلوعها على النواحي المغربية، وغيوبتها عن المشرقية قبل غيوبتها عن المغربية. وكذلك خسوف القمر إذا اعتبرناه وجدناه في النواحي المشرقية والمغربية مختلفاً متفاوت الوقت، ولو كان طلوعه وغروبه في وقت واحد بالنسبة الى النواحي لما اختلف. ولو أن إنساناً سار من ناحية الجنوب إلى ناحية الشمال رأى أنه يظهر له من الناحية الشمالية بعض الكواكب التي كان لها غروب فتصير أبديّة الظهور. وبحسب ذلك يكون عنده من ناحية الجنوب بعض الكواكب التي كان لها طلوع أبدية الخفاء على ترتيب واحد. والماء محيط بالأرض ولولا التضرس لغمرها حتى لم يبق منها شيء ولكن العناية الإلهية اقتضت اللطف بالعالم الأنسي فأبرز له من الماء جزءاً منها ليكون مركزاً للعالم. وإحاطة الماء لها بالأمر الطبيعي إذ كل خفيف يعلو على الثقيل. والماء أخف من الأرض فكان مركزه بها، والهواء جاذب لها من جميع جهاتها إلى الفلك بالسويّة كجذب المغناطيس الحديد ولذلك وقفت في الوسط.

وذهب آخرون الى أنها واقفة في الوسط من دفع الفلك لها من جميع جهاتها كتراب ملقى في قارورة تدور بسرعة قويّة دورانها مستمراً فإن ذلك التراب ينجذب الى وسطها، وكذلك التبن اذا أُلقي في طشت مملوء بماء وأُدير ذلك الماء بقوة دار التبن معه وانضم الى الوسط مجتمعاً بعضا مع بعض، وذهب آخرون الى ان الأرض بطبعها هاربة من الفلك الى ذاتها على ذاتها فهي إذن منضمة منه من سائر جهات إحاطته بها انضماماً الى نفسها عنه بالتساوي، وإذا زال الفلك يوم القيامة وانتشرت كواكبه وطُوي طيّ السجل ذهب عنه الموجب لهروبها فامتدت وانتشرت واهتزت وتساوت بالانفراش إلى قريب من أذيال السماء الثانية والله أعلم.

ثم إنهم مثلوا حلول الساكن فيها بتفاحة غرز فيها شعير من سائر

جهاتها، فكل شعيرة منتصبة إلى ما قابلها من جميع جهاتها، لا فرق بين شيء منها في استقامته، وحيث كان الناس في استيطانهم فإن أرجلهم إلى الأرض ورؤوسهم إلى السماء. وكل فريق منهم يرى أن أرضه التي هو عليها هي المستقيمة في الاعتدال. وقالوا في تحقيق هذه الدعوى لو أن أهل ناحية من نواحي الأرض حفروا بئراً وأطالوها الى المركز وحفر أهل الناحية التي تقابلهم بئراً أخرى وأطالوها الى أن يلتقي الحفيران ويكون الماء واحداً لأرسل كل واحد دلوهم، وكان أسفل هذا الدلو مقابلاً لأسفل الدلو الآخر، وكأن هؤلاء يجرون دلوهم إلى فوق والآخرون كذلك لا يشك كل واحد منهم انه جاذب دلوه من اسفل البئر الى أعلاه. واستدلوا أيضاً على ذلك أن الإنسان إذا كان في موضع من الأرض، وأخرج خطاً مستقيماً من مكانه الى مركز الأرض وانتهى به الى الجهة الأخرى فإنه يمكن أن يكون على طرف الخيط من الجهة الأخرى من رجليه، حتى انهم قالوا متى قيس بين أهل الصين وبين أهل الأندلس اللذين هما على طرفي المعمور كانت أقدامهم متقابلة وكان طلوع الشمس والقمر عند هؤلاء غروبها عند هؤلاء وليل هؤلاء نهار هؤلاء وبالعكس)(١٦).

أما ما يتعلق بحركة الأرض فقد مال الجغرافيون العرب والمسلمون إلى الأخذ بفرضية [illegible] اليونانيين وهي سكون الأرض، لا سيما وأن هذه الفرضية تتناسب [illegible]هم الموروثة. والحقيقة أنهم لم يتعرضوا لمناقشة هذه الفرضية إلا بصورة عابرة باعتبارها من الحقائق المسلم بها، ونادراً ما تجشموا عناء البرهنة عليها، وبطبيعة الحال فقد عزوا ظاهرتي الليل والنهار والفصول الأربعة الى حركة الشمس حول الأرض. ومن بين القلائل الذين تعرضوا لبحث هذه القضية إخوان الصفا في «رسائلهم» المعروفة والبيروني في كتابه «القانون المسعودي». فقد فسّر إخوان الصفا ثبات الأرض في وسط السماء على النحو التالي: «وأما سبب وقوف الأرض في وسط الهواء ففيه أربعة أقاويل. منها ما قيل أن سبب وقوفها هو جذب القلب لها من جميع جهاتها

بالسويّة فوجب لها الوقوف في الوسط لما تساوت قوة الجذب من جميع الجهات. ومنها ما قيل إنه الدفع بمثل ذلك فوجب لها الوقوف في الوسط لما تساوت قوة الدفع من جميع الجهات، ومنها ما قيل إن سبب وقوفها في الوسط هو جذب المركز لجميع أجزائها من جميع الجهات إلى الوسط، لأنه لما كان مركز الأرض مركز الفلك أيضاً وهو مغناطيس الأثقال يعني مركز الأرض، وأجزاء الأرض لما كانت كلها ثقيلة انجذبت إلى المركز وسيق جزء واحد وحصل في المركز فصارت الأرض بجميع أجزائها كرة واحدة بذلك السبب. ولما كانت أجزاء الماء أخف من أجزاء الأرض وقف الماء فوق الأرض. ولما كانت أجزاء الهواء أخف من أجزاء الأرض وقف الماء فوق الأرض. ولما كانت أجزاء الهواء أخف من أجزاء الماء صار الهواء فوق الماء. والنار لما كانت أجزاؤها أخف من أجزاء الهواء صارت في العلو مما يلي فلك القمر، والوجه الرابع ما قيل في سبب وقوف الأرض في وسط الهواء هو خصوصية الموضع (اللائق به). وذلك أن الباري عزّ وجلّ جعل لكل جسم من الأجسام الكليات يعني النار والهواء والماء الأرض موضعاً مخصوصاً هو أليق المواضع به، وهكذا القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل، جعل لكل واحدة منها موضعاً مخصوصاً في فلكه هو ثابت فيه والفلك يديره معه. وهذا القول أشبه الأقاويل بالحق)[١٧].

وقال البيروني في كتابه «القانون المسعودي» مبرهناً على ثبات الأرض ومؤيداً بذلك فرضية بطليموس: (ثم نعود الى القسم الثاني من حركة الأرض وهي على نفسها نحو المشرق من غير انتقال من مكانها وقد قال بها أصحاب أرجيهذ من علماء الهند ونظن بالداعي إليها إلزام السماء ما يُرى من حركات الكواكب فيها بالحركة الثانية الشرقية وإلزام الأرض لوازم الحركة الأولى الغربية كيلا تجتمع على السماء حركتان مختلفتان معاً ـ وهذا وإن لم يكن قادحاً في مباني هذه الصناعة فقد قلنا أن لا أثر للحركة الأولى في الأثير لأنها تدير جملته إدارة واحدة. فليس يحسن من مناهج التحصيل أن يتمسك

به إن انتقض من جهات أُخر، أو أن يمهل البحث عن حقيقته ولم يخرج الأمر فيه من طريقته. فأما بطليموس فإنه استجهل القائلين بها عن جهة حملهم سرعة الحركة على الأشياء الثقيلة الكثيفة وبطأها أو بطلانها على الأشياء الخفيفة اللطيفة. وهذا استدلال هو بالبحث الطبيعي أليق منه بالتعليمي بل هو إقناعي، فإنه اللطيف والكثيف إلى أن يحصل منهما على حقيقة معنى.

وأما النظر التعليمي في هذا المعنى فإن القول فيه راجع إلى أن الأرض لو كانت متحركة بهذه الحركة لتخلف عنها ما انحاز منها من طائر محلق او شيء مرمي به نحو جو السماء أو سحاب واقف في الهواء، فترى حركتها نحو المغرب دائماً وإن كانت لها ايضا هذه الحركة كما للأرض وجب أن يرى ساكناً من أجل حركتها على التحاذي، لكنا نراها متحركة في جميع الجهات فليست ولا هي بمتحركة هذه الحركة التي بها الليل والنهار. . .

فليعلم الآن أن الأرض لو كانت متحركة كما ذكر لكان ما ذكرنا من الأميال لمنطقة حركتها ثلاثماية وستين ضعفاً في أربع وعشرين ساعة يختص الجزء من تسعماية من الساعة، وهو الدقيقة من الفلك ماية ألف وسبعماية وثمان وسبعين ذراعاً، ومقدار دوران هذه الدقيقة من الأزمان بتقدير الهند إياه نفس واحد من أنفاس الإنسان. فإذا كانت الحركة فيه قريباً من ميل كانت ظاهرة للقياس، فإن كانت الأشياء المنفصلة عن الأرض حافظة للمسامتة بما لها مع الأرض من الحركة فمعلوم أنه إذا غشيها قوة زائدة قاسرة أنها يزيلها عن ذلك السكون المتخيّل ويظهر فيها أثرها ما وجبت اختلافها في الجهات لأن القاسرة في جهة المشرق مجتمعة مع الطبيعة وفي جهة المغرب معاندة لها دافعة، فتكون وثبة الواثب فيهما مختلفة ومرور السهم المرمي إليهما والطائر القاطع نحوهما متبايناً. ويتفاوت كذلك في الشمال والجنوب للاتساع في أحدهما والتضايق في الآخر وليس من ذلك شيء بموجود، فليس للأرض في مكانها حركة دورية في مركزها)[١٨].

وبالرغم من إجماع الجغرافيين والفلكيين العرب والمسلمين على ثبات الأرض وعدم حركتها فإن نفراً قليلاً منهم قد خامرته الشكوك في سكون الأرض وأشاروا الى احتمال تعرّضها لدورة يومية حول مركزها من أمثال عمر الكاتبي وأبي الفرج الشامي. بل إن نفراً آخر ومنهم أبو سعيد السجزي، قد ألمح إلى إمكان حدوث حركة للأرض حول الشمس، وقد ورد على لسان البيروني قوله بأنه رأى الاصطرلاب المسمى بالزرقالي اخترعه أبو سعيد السجزي فأعجبه ويستحق مبدعه الثناء. وهذا الاصطرلاب مؤسس على ما ذهب اليه البعض من أن الحركة المشاهدة لنا هي حركة الأرض لا حركة الفلك. ولعمري هذه عقدة يصعب حلها(١٩).

وعلى أية حال فلا بد من أن نؤكد أن هذه الشكوك لدى بعض العلماء العرب والمسلمين لا تمثل سوى اتجاه ضعيف وقد رفض هذا الرأي غالبيتهم وبرهنوا على خطئه كما فعل البيروني وعمر الكاتبي والزويني وقطب الدين الشيرازي وغيرهم. ومن المعروف ان العلماء اليونانيين قد رفضوا أيضاً من قبل رأي أريستارخس Aristarchus الاسكندري القائل بدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس. ولم يأخذ علماء الفلك بفرضيته إلا في منتصف القرن السادس عشر على أيدي كوبرنيكس وغاليلو.

٢ـ طرق ووسائل تحديد مساحات وحجم الأرض

لقد شغلت الجغرافيين العرب والمسلمين مسألة حجم الأرض، ومساحات الجهات المسكونة منها ومدى امتدادها على سطح الأرض.

فأما ما يتعلق بحجم الأرض فقد تداولوا أولاً أرقاماً عديدة يمت البعض منها إلى الهنود ويمت البعض الآخر إلى اليونانيين والرومانيين، إلى أن توصلوا الى رقم خاص بهم. ولقد تراوحت التقديرات الهندية لمحيط الأرض بين ٣٣١٧٧ ميلاً (أريا بهاتا) و٥٠٩٣٨ ميلاً (براهما جوبتا) و٤٧١٤ ميلاً (أكاريا)(٢٠). كما تراوحت التقديرات اليونانية ـ الرومانية بين ٤٤٠٠٠ ميل

(أرسطو) و ٢٦٦٦٠ ميلاً (إراتوستنس) و ١٨٠٠٠ ميل (بوسيدونيس وبطليموس)[٢١] . أما التقديرات العربية فقد أشار اليها ابن رسته في الجزء السابع من كتابه «الأعلاق النفيسة» على النحو التالي: (الذي يحيط بالأرض أعني الدائرة العظمى التي على كرتها أربعة وعشرون ألف ميل [والميل العربي حوالي ١٩٧٣,٣ متراً كما توصل نالينو]، لأن كثيراً من القدماء ذكروا أن الذي وجدوا بين مدينتين على خط واحد من الخطوط التي تدور على أقطار معدل النهار إذا كان بينهما من العرض جزء واحد من ثلاثمائة وستين جزءاً من الدائرة العظمى التي على الأرض من الأميال ستة وستين ميلاً وثلثي ميل، وقطرها سبعة آلاف وستمائة وستة وثلاثون ميلاً بالتقريب مع الماء المحيط بها، يكون نصف ذلك ثلاثة آلاف وثمان مائة وثمانية عشر ميلاً بالتقريب)[٢٢] .

وقال ابن الفقيه في كتابه «مختصر كتاب البلدان»: (والأولى مقسومة نصفين بينهما خط الاستواء وهو من المشرق الى المغرب، وهذا طول الأرض وهو أكبر خط في كرة الأرض، كما ان منطقة البروج أكبر خط في الفلك. وعرض الأرض من القطب الجنوبي الذي يدور حوله سهيل الى القطب الشمالي الذي يدور حوله بنات نعش. واستدارة الأرض في موضع خط الاستواء ثلثمائة وستون درجة والدرجة خمسة وعشرون فرسخاً [والفرسخ يساوي ثلاثة أميال عربية أو ستة كيلومترات تقريباً] والفرسخ اثني عشر ألف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصبعاً، والاصبع ست حبّات شعير مصفوفة بطن بعضها الى بعض، فيكون ذلك تسعة آلاف فرسخ)[٢٣] .

أما المسعودي فقد أورد في كتابه «التنبيه والاشراف» الأرقام التالية لمحيط الأرض: (قال المسعودي: وذكر من عني بمساحة الأرض وشكلها ان تدويرها يكون بالتقريب أربعة وعشرين ألف ميل. وذلك أنهم نظروا الى مدينتين في خط واحد إحداهما أقل عرضاً من الأخرى وهما الكوفة ومدينة

السلام فأخذوا عرضيهما فنقصوا الأقل من الأكثر ثم قسّموا ما بقي على عدد الأميال التي بينهما فكان نصيب الدرجة مما يحاذيها من جزء الأرض المستديرة ستة وستين ميلاً وثلثي ميل على ما ذكر بطليموس، فإذا ضربوا ذلك في جميع درج الفلك كان ذلك أربعة وعشرين ألف ميل. وكان قطرها الذي هو طولها وعرضها وغلظها سبعة آلاف ميل وستمائة وسبعة وستين ميلاً، والميل أربعة آلاف ذراع بالسوداء، وهو الذراع الذي وضعه المأمون لذرع الثياب ومساحة البناء وقسمة المنازل. [يعتقد نالينو أن الذراع السوداء كان يبلغ ٤٩٣,٣ مليمتراً]، والذراع أربعة وعشرون إصبعاً والأصبع ست شعيرات مضموم بعضها إلى بعض، والفرسخ بهذا الميل ثلاثة أميال. ومنهم من يجعل الميل ثلاثة آلاف ذراع والفرسخ أربعة اميال، وكلاهما يؤولان الى شيء واحد، وفيما ذكرناه من مقدار حصة الدرجة من الأميال تنازع؛ فمنهم من رأى أن ذلك سبعة وثمانون ميلاً، ومنهم من رأى ذلك ستة وخمسين ميلاً وثلثي ميل والمعوّل في ذلك على ما حكيناه عن بطليموس)[٢٤].

وأشار إخوان الصفا الى أن بعد الأرض عن السماء من جميع جهاتها متساو، وأن أعظم دائرة في بسيط الأرض هي ٢٥٤٥٥ ميلاً (٦٨٥٥ فرسخاً) وقطر هذه الدائرة هو قطر الأرض وهو ٦٥٥١ ميلاً (٢١٦٧ فرسخاً) بالتقريب ومركزها هي نقطة متوهمة في عمقها على نصف القطر، وبعدها من ظاهر سطح الأرض ومن سطح البحر من جميع الجهات متساوٍ لأن الأرض بجميع البحار التي على ظهرها كرة واحدة[٢٥].

ونقل ياقوت الحموي في كتابه «معجم البلدان» رأي أبي الريحان البيروني في حجم الأرض ومساحتها، حيث ذكر بأن طول قطر الأرض بالفراسخ ألفان ومائة وثلاثة وستون فرسخاً وثلثا فرسخ، ودورها بالفراسخ ستة آلاف وثمانمائة فرسخ. وعلى هذا تكون مساحة سطحها الخارج منكسراً أربعة عشر ألف وسبعمائة وأربعة وأربعين ألفاً ومئتين واثنين وأربعين فرسخاً

وخمس فرسخ. كذلك أورد الحموي في كتابه المذكور تقديرات أخرى على النحو التالي: (وقال دورنيوس إن الأرض خمسة وعشرون ألف فرسخ، من ذلك الترك والصين أثنا عشر ألف فرسخ، والروم خمسة آلاف فرسخ، وبابل ألف فرسخ، وحكي أن بطليموس صاحب المجسطي قاس حرّان وزعم أنها أرفع الأرض فوجد ارتفاعها ما عدّد، ثم قاس جبلاً من جبال آمد، ورجع فمسح من موضع قياسه الأول إلى موضع قياسه الثاني على مستوٍ من الأرض فوجده ستة وستين ميلاً، فضربه في دور الفلك وهو ست وستون درجة فبلغ ذلك أربعة وعشرين ألف ميل، يكون ذلك ثمانية الاف فرسخ. وقال غير بطليموس مما يُرجع إلى رأيه أن الأرض مقسومة بنصفين بينهما خط الاستواء وهو من المشرق إلى المغرب وهو أطول خط في كرة الأرض، كما أن منطقة البروج أطول خط في الفلك، وعرض الأرض من القطب الجنوبي الذي يدور حول سهيل إلى الشمال الذي تدور حوله بنات نعش. فاستدارة الأرض بموضع خط الاستواء ثلاثمائة وستون درجة، والدرجة خمسة وعشرون فرسخاً، فيكون ذلك تسعة آلاف فرسخ. وبين خط الاستواء وكل واحد من القطبين تسعون درجة، واستدارتها عرضاً مثل ذلك، لأن العمارة في ارض بين خط الاستواء وكل واحد أربع وعشرون درجة، ثم الباقي قد غمره ماء البحر. فالخلق في الربع الشمالي من الأرض والربع الجنوبي خراب، والنصف الذي تحتها لا ساكن فيه، والربعان الظاهران هما أربعة عشر إقليماً منها سبعة عامرة وسبعة غامرة من شدة الحر بها)(٢٦).

وذكر ابن خلدون في «مقدمته»: (إن خط الاستواء يقسّم الأرض بنصفين من المغرب الى المشرق وهو طول الأرض وأكبر خط في كرتها، كما أن منطقة فلك البروج ودائرة معدل النهار [دائرة خطي الطول المتقابلين Meridian Circle) أكبر خط في الفلك، ومنطقة البروج منقسمة بثلاثمائة وستين درجة والدرجة من مسافة الأرض خمسة وعشرون فرسخاً، والفرسخ اثنا عشر ألف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصبعاً، والاصبع ست حبات

شعير مصفوفة ملصق بعضها إلى بعض ظهرآلبطن . وبين دائرة معدل الفلك التي تقسم الفلك بنصفين وسامت خط الاستواء من الأرض وبين كل واحد من القطبين تسعون درجة، لكن العمارة في الجهة الشمالية من خط الاستواء أربع وستون درجة، والباقي منه خلاء لا عمارة فيه لشدة البرد والجمود، كما كانت الجهة الجنوبية خلاء كلها لشدة الحر)[٢٧].

• ولم يقتنع الجغرافيون والفلكيون العرب والمسلمون بالتقديرات التي ورثوها عن الهنود والاغريق لمقدار محيط الأرض، وقاموا أنفسهم بمحاولة عملية للتثبت من هذه القضية وذلك بقياس درجة من درجات الطول، وقد جاءت المبادرة من الخليفة العباسي المأمون الذي أمر بإجراء قياس لطول درجة من خط نصف النهار [وهو خط الطول والمسمى ايضا بخط الهاجرة] للتوصل الى مجموع محيط الأرض. وقد اقتضت هذه العملية القيام بمسح عملي لعله كان الأول من نوعه في هذا الميدان. وقد دلت قياساتهم على أن طول الدرجة يبلغ ٥٦ ميلاً [حسب الميل العربي وهو أكبر من الميل الروماني]، في حين أن بطليموس كان قد حدد الدرجة بحوالى ٦٦ ميلاً. وقد روى ابن خلّكان في كتابه «وفيات الأعيان» تلك العملية على النحو التالي: (إن المأمون كان مغرماً بعلوم الأوائل وتحقيقها، ورأى فيها أن دور كرة الأرض أربعة وعشرون ألف ميل، كل ثلاثة أميال فرسخ. فأراد المأمون أن يقع على حقيقة ذلك فسأل أبناء موسى بن شاكر المذكورين عنه فقالوا نعم هذا قطعي. فقال أريد منكم أن تعملوا الطريق الذي ذكره المتقدمون حتى نبصر هل يتحقق ذلك أم لا. فسألوا عن الأراضي المتساوية أي البلاد هي؟ فقيل لهم صحراء سنجار في غاية الاستواء وكذلك وطآت الكوفة. فأخذوا معهم جماعة ممن يثق المأمون الى أقوالهم ويركن الى معرفتهم بهذه الصناعة وخرجوا إلى سنجار. وجاءوا الى الصحراء المذكورة فوقفوا في موضع منها فأخذوا ارتفاع القطب الشمالي [أي خط عرض الموقع] ببعض الآلات وضربوا في ذلك الموضع وتداً وربطوا فيه حبلاً طويلاً. ثم مشوا الى الجهة الشمالية على

استواء الأرض دون انحراف الى اليمين واليسار حسب الإمكان، فلما فرغ الحبل نصبوا في الأرض وتداً آخر وربطوا فيه حبلاً طويلاً ومشوا الى الجهة الشمالية أيضاً كفعلهم الأول. ولم يزل ذلك دأبهم حتى انتهوا الى موضع أخذوا فيه ارتفاع القطب المذكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع الأول درجة. فمسحوا ذلك القدر الذي قدروه من الأرض بالحبال فبلغ ستة وستين ميلاً وثلثي ميل، فعلموا أن كل درجة من درج الفلك يقابلها من سطح الأرض ستة وستون ميلاً وثلثان. ثم عادوا إلى الموضع الذي ضربوا فيه الوتد الأول وشدوا فيه حبلاً وتوجهوا الى جهة الجنوب ومشوا على الاستقامة وعملوا كما عملوا في جهة الشمال من نصب الأوتاد وشد الحبال حتى فرغت الحبال التي استعملوها في جهة الشمال، ثم أخذوا الارتفاع فوجدوا القطب الجنوبي قد نقص من ارتفاعه الأول درجة، فصح حسابهم وحققوا ما قصدوه من ذلك. وهذا إذا وقف عليه من له يد في علم الهيئة ظهر له حقيقة ذلك، فلما عاد بنو موسى الى المأمون وأخبروه بما صنعوا وكان موافقاً لما رآه في الكتب القديمة من استخراج الأوائل طلب تحقيق ذلك في موضع آخر. فسيّرهم الى أرض الكوفة وفعلوا كما فعلوا في سنجار، فتوافق الحسابان، فعلم المأمون صحة ما حرّره القدماء في ذلك)[٢٨].

وقد علّق نالّلينو على هذه الرواية بقوله: (لا تخلو رواية ابن خلكان من شيء من الخلط والخطأ... والصحيح إنما هو ما يستخرج من زيج ابن يونس وكتب غيره في أن جماعة من الفلكيين قاسوا قوساً من خط نصف النهار في صحراوين، أي البريّة عن شمال تدمر وبرية سنجار، ثم ان حاصلي العملين اختلفا فيما بين ١/٤ ٥٦ من الأميال و٥٧ ميلاً، فاتخذوا متوسطها وهو ٢/٣ ٥٦ من الأميال تقريباً، اي أن طول الدرجة عند فلكيي المأمون هو ١١١,٨١٥ متراً، وعلى هذا فطول المحيط ٤١٢٤٨ كيلومتراً أي حوالى ٢٠٤٠٠ ميل، وهو كما لا يخفى قريب من الحقيقة ودالّ على ما كان للعرب من الباع الطويل في الأرصاد والرياضيات وأعمال

المساحة. . .)[٢٩].

ولقد حاول البيروني التثبت من هذه القضية وأجرى مسحاً عملياً في أحد سهول داهستان الشمالية من إقليم جرجان، كما أشار الى ذلك في المقالة السابعة من كتابه «القانون المسعودي»، إلا أن محاولاته تلك لم تنجح. ثم عاد فابتكر طريقة أخرى لقياس درجة من خط نصف النهار، فوجد أنها ٥٦,٠٥٠ ميلاً، وقد ذكر تلك الطريقة في كتابه «الاصطرلاب» على النحو التالي: (وفي معرفة ذلك الطريق قائم في الوهم الصحيح بالبرهان والوصول الى عمله صعب لصغر الاصطرلاب وقلة مقدار الشيء الذي يبني عليه، وهو ان تصعد جبلاً مشرفاً على بحر أو تربة ملساء ترصد غروب الشمس فتجد فيه ما ذكرناه من الانحطاط، ثم تعرف مقدار عمود ذلك الجبل وتضرب في الجيب المستوي لتمام الانحطاط الموجود، وتقسم المجتمع على الجيب المنكوس لذلك الانحطاط نفسه، ثم تضرب ما خرج من القسمة في اثنين وعشرين أبداً، وتقسم المبلغ على سبعة فيخرج مقدار إحاطة الأرض بالمقدار الذي به قدرت عمود الجبل)[٣٠].

كذلك روى البيروني في كتابه (القانون المسعودي) أنه أراد تحقيق قياس المأمون فاختار جبلاً في بلاد الهند مشرفاً على البحر وعلى برية مستوية، ثم قاس ارتفاع الجبل فوجده $\frac{1}{2}$ ٦٥٢ ذراعا. وقاس الانحطاط فوجده ٣٤ دقيقة فاستنبط أن مقدار درجة من خط نصف النهار هو ٥٨ ميلاً تقريباً. ويعلق نالينو على هذه العملية بقوله بأننا إذا أجرينا الحساب بجداول اللوغاريتمات وجدناه ٥٦,٩٣ ميلاً.

ولم تقتصر جهود الجغرافيين والفلكيين العرب والمسلمين على محاولة التوصل الى مقدار محيط الأرض، بل حاولوا التعرّف على مساحات الأرض المسكونة أيضاً. وقد وردت في كتاباتهم تقديرات مختلفة لمساحات الأرض المسكونة وللبحار التي تقع ضمنها، وقد استند أغلبها الى كتابات اليونانيين، كما اعتمد أيضاً على كتابات الهنود والايرانيين فضلاً عن تقديراتهم

الشخصية. وقد خضعت تقديراتهم الى الاعتقاد الذي توارثوه عن اليونانيين والرومانيين من أن جزءاً محدوداً فقط من الأرض هو الـذي يسكنه البشر، وهو الجزء الذي أطلق عليه اسم (الربع المعمور)، والذي حدده الرومان (بطليموس) بين خطي عرض ١٦° جنوباً و٦٣° شمالاً بينما حدده الجغرافيون العرب بين خطي عرض ٢١° جنوباً و٦٣° شمالاً. ولعل خير من درس هذه النقطة البيروني في كتابه (القانون المسعودي). فقد أوضح بصورة دقيقة مساحة الأقاليم السبعة التي تمثل الجهات المعمورة من الأرض مستنداً إلى المراجع المختلفة، وأورد التقديرات النهائية التي توصل إليها والتي ربما كانت تمثل أفضل التقديرات القديمة. وقد نقلها عنه أبو الفدا في كتابه (تقويم البلدان) بعد أن شرح المقاييس التي استخدمها البيروني. أما إخوان الصفا فقد أوردوا في (رسائلهم) مساحات الأقاليم السبعة من الأرض المعمورة على النحو التالي:

الاقليم الأول وطـوله من المشـرق إلى المغرب ٩٥٥٥ ميـلاً، ٣١٨٥ فرسخاً، وعرضه من الجنوب إلى الشمال ٤٤٥ ميلاً، ١٤٦ فرسخاً.

الاقليم الثاني وطوله من المشرق إلى المغرب ٧٦٥٥ ميلاً وعرضه من الجنوب الى الشمال ٦٠٠ ميل.

الاقليم الثالث وطوله من المشرق الى المغرب ٨٢٥٥ ميلاً وعرضه من الجنوب الى الشمال ٣٥٥ ميلاً.

الاقليم الرابع وطوله من المشرق الى المغرب ٧٨٥٥ ميلاً وعرضه من الجنوب الى الشمال ٣٥٥ ميلاً.

الاقليم الخامس وطوله من المشرق الى المغرب ٧٤٥٥ ميلاً وعـرضه من الجنوب الى الشمال ٢٥٥ ميلاً.

الاقليم السادس وطوله من المشرق الى المغرب ٧٥٥٥ ميلاً وعـرضه من الجنوب إلى الشمال ٢٥٥ ميلاً.

الاقليم السابع وطوله من المشرق الى المغرب ٦٦٥٥ ميلاً وعرضه من الجنوب الى الشمال ١٨٥ ميلاً.

كذلك أورد ياقوت الحموي في (معجمه) تقديرات لمجموع مساحة الأرض نقلها عن الجغرافيين السابقين. ومما قال في ذلك: (واختلفوا في مساحة الأرض؛ فذكر محمد بن موسى الخوارزمي صاحب الزيج أن الأرض على القصد تسعة آلاف فرسخ، والعمران من الأرض نصف سدسها والباقي ليس فيه عمارة ولا نبات ولا حيوان، والبحار محسوبة من العمران والمفاوز التي بين العمران من العمران.

وقال أبو الريحان: طول قطر الأرض بالفراسخ ألفان ومائة وثلاثة وستون فرسخاً وثلثا فرسخ، ودورها بالفراسخ ستة آلاف وثمانمائة فرسخ. وعلى هذا تكون مساحة سطحها الخارج منكسراً أربعة عشر ألف ألف وسبعمائة وأربعة وأربعين ألفاً ومئتين واثنين وأربعين فرسخاً وخمس فرسخ

أما بطليموس فقد ذكر أن تكسير جميع بسيط الأرض مائة واثنان وثلاثون ألف ألف وستمائة ألف ميل يكون مائتي ألف وثمانية وثمانين ألف فرسخ)[٣٢].

٣ـ تحديد مواقع الأرض فلكيّاً

لقد اهتم الجغرافيون والفلكيون العرب والمسلمون بتحديد خطوط عرض وطول المكان لتعيين الموقع الجغرافي للمدن والظواهر الجغرافية المختلفة. والحقيقة أن اهتمامهم بتعيين مواقع المدن كان من العوامل الهامة في تطوير علم الفلك العربي. ولقد استفادوا في هذا الميدان من تجارب اليونانيين، إلا أنهم في الوقت نفسه ابتكروا طرقاً جديدة أضفت على قياساتهم مزيداً من الدقة والضبط. ويقول عالم الرياضيات شوي Schoy بصدد ذلك: (لقد أجرى مختلف الجغرافيين العرب أبحاثاً متقنة الى درجة

تفوق المألوف انتهت بهم الى تحديد العروض الجغرافية، ولذلك كانت الطرق التي مارسوها أصيلة، كما كانت الطرق التي توصلوا اليها دقيقة ما بين حين وآخر(٣٣).

وكانت أهم وسائلهم لتعيين عرض المكان قياس ارتفاع النجم القطبي، او ارتفاع الشمس، او ارتفاع النجم حول القطبي، إلا أن الوسيلة الأولى كانت أكثرها شيوعاً. وقد برع ابن الهيثم براعة خاصة في استنباط طرق دقيقة للرصد والحساب والتي سجلها في رسالته المعروفة (رسالة ارتفاع القطب)(٣٤). وكذلك برع في هذا الميدان فلكيون عديدون من أمثال ابناء موسى بن شاكر وابن يونس، كما استفاد الخوارزمي والفرغاني والبتاني من طرق الاغريق والهنود في إيجاد خطوط العرض. وكان من ثمار المعرفة بتحديد خطوط العرض اقامة المزاول الشمسية، في الميادين والمساجد التي كانت تستخدم في ضبط أوقات النهار، ولا سيما لأغراض إقامة الصلاة.

أما ما يتعلق بخطوط الطول فإن أمر تحديدها كان أكثر صعوبة، ذلك أن آراء الجغرافيين والفلكيين العرب والمسلمين لم تتفق على نقطة واحدة. فقد اتجه بعضهم الى الأخذ بالطريقة البطليموسية في تحديد خط الطول صفر في أقصى غرب المعمورة إلا أنهم لم يتخذوا خط بطليموس الذي كان يمر بجزر الخالدات، بل اتخذوا خطا يبعد عنه نحو الشرق بعشر درجات ويمر بطرف الساحل المغربي. وقد اعتبروا مجموع خطوط الطول ٣٦٠ خطاً، وأحصوا ١٨٠ خطاً منها ابتداء من ساحل أفريقيا الغربي نحو الشرق تنتهي في أقصى حدود الصين الشرقية في مدينة أطلقوا عليها اسم «السيلي» أو «سيلا». وفي بعض الأحيان أحصوا ٩٠ درجة الى الشرق و٩٠ درجة الى الغرب من خط افتراضي يخترق «قبة الأرين» في مركز الأرض (ويبدو ان الاسم قد اشتق من اسم مدينة أوجين Ujjain الهندية الواقعة على خط

الاستواء والذي حُرِف إلى أوزين ثم إلى أرين)[٣٥] ومنهم من جعل خط الصفر يبدأ عند ساحل أفريقيا الغربي. ومنهم من اتبع نهج اراتوستين فجعل خط الصفر يمر بين ساحل افريقيا الشرقي وشبه جزيرة الهند مخترقاً جزيرة زنجبار التي أطلق عليها اسم «جزيرة الأرين» أو «قبة الأرض»، وهي التي يتساوى فيها الليل والنهار. وعلى أية حال فقد كان تحديد خطوط الطول أمراً تكتنفه الصعوبات، وكات أهم الوسائل التي اتبعها العلماء المسلمون في ذلك هي ملاحظة خسوف القمر، وهي طريقة كانت تنطوي على أخطاء في الحساب قد تبلغ بضع درجات، غير أن البيروني ابتكر طريقة جديدة سُمّيت بالطريقة الأرضية في الحساب، وذلك بتحديد أقصر مسافة طولية بين نقطتين وتعيين خط عرض كل منهما، ثم حساب الفروق في خطوط الطول بناء على النتائج المتوفرة[٣٦]. وقد استطاع البيروني بالفعل أن يقيس فرق الطول بين بغداد وغزنة وتوصل الى نتيجة دقيقة. كما استطاع الزرقالي بناء على ذلك أن يختزل طول البحر المتوسط إلى ٤٢ درجة أي إلى ما يعادل طوله الحقيقي بالتقريب بعد ان كان التقدير الروماني ٦٢° درجة[٣٧].

ولقد استتبع براعة الجغرافيين والفلكيين العرب والمسلمين في تحديد خطوط طول وعرض المواقع الجغرافية محاولتهم رسم خارطة للأرض، وهي المحاولة التي تمت بمبادرة من الخليفة المأمون والتي أثمرت ما سمي بـ(الصورة المأمونية)، وقد ضاعت فيما ضاع من آثار الفترة العباسية المبكرة. ولعل خير من تحدث عنها هو المسعودي في كتابه (التنبيه والاشراف) حيث قال: (رأيت هذه الأقاليم مصورة في غير كتاب بأنواع الأصباغ. وأحسن ما رأيت من ذلك في كتاب جغرافيا مارينوس وتفسير جغرافيا قطع الأرض. وهي الصورة المأمونية التي عملت للمأمون واجتمع على صنعتها عدة من حكماء أهل عصره صوّر فيها العالم بأفلاكه ونجومه وبرّه وبحره عامره وغامره ومساكن الأمم والمدن وغير ذلك وهي أحسن مما تقدم من جغرافيا أبطليموس وجغرافيا مارينوس وغيرهما)[٣٨].

ويعلق كراتشوكوفسكي على هذا الموضوع بقوله: (ومن الواجب علينا بالطبع استكناه الطريقة الفنية التي اتبعت في عمل الخارطة المأمونية، ولكن هناك ما يحملنا على الافتراض بأنها تتلخص في مصوّر جغرافي موضحة عليه أسماء الأقطار والمدن المعروفة في كل أقليم طبقاً للقسم المماثل من زيج المأمون. وفيها تم نهائياً استبدال الأسماء الكلاسيكية بأسماء عربية، غير أن حدود «المعمورة» والأقاليم قد حفظت لنا على الطريقة اليونانية. أما الأطوال فقد حسبت على ما يبدو على أساس المذهب الايراني ابتداء من المشرق كردّ فعل ضد الاتجاه الغربي للعلم، أو ربما كان ذلك أكثر ملاءمة لطريقة الكتابة العربية، من اليمين الى اليسار. وبالطبع فإن إعادة تصوير هذ الخارطة بحذافيرها أمر مستحيل بالرغم من ان بعض الفلكيين قد أفادوا منها بطريقة منتظمة وحفظوا لنا مجموعة من الحقائق عنها، ولا يزال الكثير من الغموض يكتنف طبيعة الأسس التي رسمت عليها)(٣٩).

ومهما قيل عن الظروف التي أحاطت بـ«الصورة المأمونية» فالذي لا ريب فيه أن براعة الجغرافيين والفلكيين العرب والمسلمين في تحديد خطوط عرض وطول المواقع الجغرافية هي التي مكنتهم من صنع تلك الخارطة. ومن المؤسف أن الجغرافيين العرب لم يستمروا على هذا النهج الفلكي في رسم الخرائط مما أدى بفن الكارتوغرافيا العربي الى التقهقر. وقد رسم فلكيون آخرون خرائط للأرض إلا أنها لم تكن على غرار الخارطة المأمونية في دقتها.

ثانياً ـ المصنّفات البلدانية

إن مصنفات الجغرافية البلدانية أو كتب «المسالك والممالك» بأنواعها المتعددة المحلية والعالمية والعامة والتي اتخذت المنهج الوصفي أساساً لها ونبذت الأساس الرياضي تمثل لب الجغرافية العربية، وقد اصاب العلاّمة كراتشكوفسكي كبد الحقيقة بقوله بأن مصنفات الجغرافية الوصفية هي التي

تسترعي النظر بغزارة مادتها، وأن منهجها هو الذي يغلب على الأدب الجغرافي العربي ويسبغ عليه طابعه المميز[٤٠]. ولا تشمل تلك المصنفات ذات المنهج الوصفي كتب الجغرافية الاقليمية بعددها المحدود والتي وردت في الغالب تحت عنوان (المسالك والممالك) أو (الأقاليم) فحسب، بل تضم طائفة عريضة من المؤلفات التي تتحدث عن (البلدان) والتي اتخذت المنهج الجغرافي الوصفي أساساً لها. لذلك فهي تشمل أيضاً كتب الجغرافيا العامة و(المعاجم) الجغرافية و(الموسوعات) المعروفة، التي خصصت أحد أجزائها للجغرافية، بل وحتى كتب (الرحلات) المعروفة من أمثال (رحلة ابن بطوطة) و(رحلة ابن جبير).

ومما لا ريب فيه ان تلك الكتب كانت تخضع عموماً لنمط الكتابة العربية الذي ساد مختلف حقول المعرفة في ذلك العهد. فلم يكن التخصص مثلاً مفهوماً بالمعنى الحديث، ولذلك فكثيراً ما كان مؤلفوها ليسوا بجغرافيين أصلاً، وبالتالي فلا يمكن أن نتوقع منهم أن يخضعوا لقواعد الكتابة الجغرافية بمفهومها الحديث. وربما كان ذلك هو العامل الأول الذي جعل البعض منها يشكو من عيوب في منهجه الجغرافي. ومثال ذلك ما ذكره كراتشكوفسكي من أن أسلوب الجغرافيين الاقليميين العرب كان ينحو إلى وصف الجامع الشامل بدلاً من العرض المفصل العميق للمناطق المعروفة على أساس الملاحظة المباشرة[٤١]. غير أن هذا النقد بالذات لا ينطبق في الحقيقة على المناطق التي خبرها الجغرافيون العرب والمسلمون خبرة طويلة ومباشرة وبصورة خاصة بلدانهم.

والواقع أن الجغرافيين العرب والمسلمين قد اتبعوا منذ البداية الأسلوب الصحيح في كتابة الجغرافية البلدانية، وهو أسلوب المشاهدة والدراسة الشخصية، هذا الأسلوب الذي اتبعه أساتذة الجغرافية الحديثة من أمثال همبولدت Humboldt وراتزل Ratzel ولابلاشي De La Blache

وهنتنجتون Huntington وغيرهم. فقد كان كبار الجغرافيين البلدانيين المسلمين من الجوّالين، وقد زاروا معظم البلدان التي كتبوا عنها، لا سيما الجغرافيين المبكرين منهم من أمثال اليعقوبي والاصطخري وابن حوقل والمقدسي والمسعودي والادريسي، وقد أشاروا الى هذه الحقيقة في كتاباتهم. قال اليعقوبي صاحب «كتاب البلدان» في مقدمته: (قال أحمد بن أبي يعقوب إني عنيت في عنفوان شبابي وعند احتيال سنّي وحدّة ذهني بعلم أخبار البلدان ومسافة ما بين كل بلد وبلد لأني سافرت حديث السن واتصلت أسفاري ودام تغرّبي، فكنت متى لقيت رجلاً من تلك البلدان سألته عن وطنه ومصره، فإذا ذكر لي محل داره وموضع قراره سألته عن بلده ذلك في... لدته.. ما هي وزرعه ما هو وساكينه من هم عرب أم عجم... شرب أهله.. حتى أسأل عن لباسهم... ودياناتهم ومقالاتهم والغالبين عليه:.. ومسافة ذلك البلد وما بقربه من البلدان...)[٤٢].

وقال ابن حوقل في مقدمة كتابه «صورة الأرض»: (وقد ذكرت في آخر كتابي هذا كيف تعاورتني الأسفار واقتطعتني في البر دون ركوب البحار الى أن سلكت وجه الأرض بأجمعه في طولها وقطعت وتر الشمس على ظهرها...)[٤٣].

وقال المقدسي في مقدمة كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»: (... وما تمّ لي جمعه إلا بعد جولاتي في البلدان ودخول أقاليم الاسلام ولقائي العلماء وخدمتي الملوك ومجالستي القضاة ودرسي على الفقهاء واختلافي الى الأدباء والقرّاء.. مع لزوم التجارة في كل بلد والمعاشرة مع كل أحد والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوي حتى عرضها ومساحة الأقاليم بالفراسخ حتى أتقنتها ودوراني على التخوم حتى حررتها وتنقلي الى الأجناد حتى عرفتها...)[٤٤].

وإذا ما استعرضنا حياة أي من الجغرافيين العرب والمسلمين ولا سيما

الأندلسي. . . الخ، فكان كل منهم يتبارى في إيراد التفصيلات عن بلاد الاسلام ويحاول التفوق على غيره وخصوصاً فيما يخص المعلومات عن بلده. وهكذا أتيحت الفرصة للجغرافيين العرب والمسلمين أن يدونوا لنا أدباً جغرافياً غزيراً عن جهات العالم القديم ذا أهمية عظيمة من وجهة نظر الجغرافية التأريخية. ويمكن أن نحكم باطمئنان بأن ذلك الأدب الجغرافي يشتمل على درجة عالية من الدقة، ولا سيما فيما يخص جهات معينة. إلا أننا لا بد ان نؤكد ايضاً بأن درجة الدقة في تلك الكتابات تضعف كلما ابتعدنا عن قلب العالم الإسلامي، ونقصد به هنا البلاد العربية والآسيوية والأفريقية. فلم تكن المعلومات عن البلدان الخارجة عن نطاق العالم الاسلامي دقيقة، كما أنها كانت متفرقة ونزرة. وخير من عبّر عن هذه الحقيقة أبو الفدا في كتابه «تقويم البلدان»، بالرغم من كونه من الجغرافيين المتأخرين حيث قال: (فإن جميع الكتب المؤلفة في هذا الفن لا تشتمل إلا على القليل الى الغاية. فإن إقليم الصين مع عظمته وكثرة مدنه لم يقع الينا من أخباره إلا الشاذ النادر وهو مع ذلك غير محقق، وكذلك بلاد البلغار وبلاد الجركس وبلاد الروس، وبلاد السرب وبلاد الأولق وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى البحر المحيط الغربي؛ فإنها بلاد كثيرة وممالك متسعة إلى الغاية، ومع ذلك فإن أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا لم يذكر منها إلا القليل. وكذلك بلاد السودان من جهة الجنوب فإنها أيضاً بلاد كثيرة الجنوس مختلطة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزيلع وغيرهم، فإنها لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر. وغالب كتب المسالك والممالك إنما حققوا بلاد الاسلام ومع ذلك فلم يحصوها عن آخرها)[٤٥].

أما أهداف الجغرافيين البلدانيين ـ والذين كانت مؤلفاتهم موجهة أساساً لخدمة أغراض الاداريين والحكام والتجار بالدرجة الأولى وكانت جغرافيتهم جغرافية «نفعية» أساساً ـ فقد كانت تغطي النقاط التالية:

١ ـ وصف المدن وصفاً دقيقاً مفصّلاً قدر الإمكان مع نبذة عن تأريخها

الأوائل منهم، وجدنا انه قد ساح بالفعل في معظم البلدان التي كتب عنها، فقد ساح اليعقوبي في أرمينية وبلاد فارس والهند وطاف بالجزيرة العربية وبلاد الشام والمغرب والأندلس. وزار الاصطخري الجزيرة العربية ومصر والشام والعراق وبلاد ما وراء النهر، إضافة الى تجواله في موطنه بلاد فارس. أما المسعودي فقد اشتملت رحلاته على جهات واسعة من مملكة الاسلام وغيرها من الممالك، فقد زار بلاد فارس وكرمان والهند وسرنديب ووصل الى بحار الصين، وتجول بين جزر المحيط الهندي، كما زار ايضا أذربيجان وجرجان وبلاد ما وراء النهر ووصل الى سواحل البحر الأسود اضافة إلى تطوافه في جزيرة العرب وبلاد الشام والعراق ومصر. أما ابن حوقل فقد أمضى ما يقرب من الثلاثين عاماً يطوف في أنحاء العالم الاسلامي، وقد زار جميع أقطار الاسلام من الهند حتى اسبانيا، ووصل الى بلاد البلغار والحوض الأدنى لنهر الفولغا. كذلك أمضى المقدسي ردحاً طويلاً من عمره يتجوّل في العالم الإسلامي، فسافر الى جزيرة العرب وطاف بالعراق والشام ومصر وبلاد المغرب، كما زار معظم أقطار العجم مثل الديلم والرحاب والجبال وخوزستان وفارس وكرمان، ولعل البلدين الوحيدين اللذين لم يزرهما هما السند والأندلس. اما الادريسي فقد اتجه في رحلاته الى الأقطار الأوروبية، ولم يزر الأقطار الاسلامية البعيدة، مما جعل كتاباته عن أقطار جنوبي أوروبا أكثر دقة وأصالة. وقد تجوّل في شبه جزيرة إيبريا وشواطىء فرنسا وإيطاليا وجزر البحر المتوسط وبلاد المغرب وغربي أفريقيا وآسيا الصغرى واستقر أخيراً في جزيرة صقلية. هذا فضلاً عن الرحلات الواسعة النطاق في العالم الإسلامي وخارجه التي قام بها الرحالة المشهورون أمثال ابن جبير وابن بطوطة وأبو حامد الغرناطي.

ومما زاد في دقة معلومات الجغرافيين البلدانيين، اضافة الى تجاربهم ومشاهداتهم الشخصية، كونهم ينتمون الى بلدان عديدة، فمنهم الشامي ومنهم العراقي ومنهم الفارسي ومنهم التركستاني ومنهم المغربي ومنهم

ومن بناها ومن سكنها وأهم الآثار فيها.

٢ ـ دراسة طرق المواصلات من حيث اتجاهاتها وطوبوغرافيتها والمدن التي تقع عليها والأبعاد بين تلك المدن ومدى درجة الأمن فيها.

٣ـ الاهتمام بدرجة أقل بوصف الظواهر الطوبوغرافية والتركيز بصورة أخصّ على مجاري المياه (الأنهار والنهيرات) والبحار والبحيرات.

٤ـ الاهتمام بدرجة أقل بذكر الصناعات والزراعات والمعادن والأحوال الاقتصادية.

٥ـ سرد المعلومات التأريخية المتعلقة بالبلدان والمدن وحكامها. وتشمل المعلومات التأريخية عادة الحديث عن سكان البلاد واديانهم ومذاهبهم وعاداتهم وتقاليدهم.

وبطبيعة الحال لم تكن اهتمامات كتب الجغرافية البلدانية لتتشابه في تركيزها على النقاط المشار اليها أعلاه. فمنها ما أكد على النقطة الأولى ومنها ما شدد على الثانية ومنها ما ركز على النقطة الخامسة إلا أنها كانت جميعاً أضعف اهتماماً بالنقطة الرابعة. وكان اهتمام الجغرافيين البلدانيين بنقاط معينة بالذات من بين النقاط المذكورة اعلاه يخضع الى أمرين: الأول التطور الذي يحدث في مفهوم الجغرافيا البلدانية عبر القرون، ولا سيما خلال القرن الرابع والخامس الهجري (التاسع والعاشر الميلادي) والثاني النمط الذي ينتمي اليه الكتاب الجغرافي من بين الأنماط المتعددة للجغرافية البلدانية.

ويمكن القول عموماً بأن اهتمامات المؤلفات الجغرافية البلدانية المبكّرة كانت بطرق المواصلات وبالمدن الرئيسية في أقطار الإسلام وبمقدار خراجها وغلّاتها، ويتمثل ذلك بالكتب الرائدة أمثال «المسالك والممالك» لأبي القاسم عبدالله بن خرداذبه، وينحو نحو هذا الكتاب (كتاب البلدان) لأحمد

ابن واضح اليعقوبي مع اهتمام أكبر بالمدن وأبرز معالمها وشيء من تأريخها وسكانها. ثم تنوعت اهتمامات الجغرافيين الوصفيين منذ منتصف القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري بمختلف النقاط المذكورة أعلاه، إضافة الى االاهتمام بطرق المواصلات والمدن، كالاهتمام بالمعالم الطبيعية والأحوال الاقتصادية والاجتماعية للسكان الخ، كما تمثل في كتب المدرسة الاقليمية الصرفة بروادها الكبار البلخي والاصطخري وابن حوقل والمقدسي.

أما الأمر الثاني وهو اختلاف أنماط كتب الجغرافية البلدانية فقد ارتبط ارتباطاً مباشراً بتوزع الاهتمامات وتباينها بالنقاط الخمس المذكورة. والواقع أن كتب الجغرافية البلدانية قد تنوعت أنماطها بمرور الزمن. فقد ظهرت لأول مرة على شكل اهتمام بأسماء الأقطار والمدن وما يربط بينها من طرق المواصلات كما في كتب (المسالك والممالك)، ثم تطورت الى اهتمام بدراسة الجوانب المختلفة في أقطار العالم الإسلامي من مدن وطرق مواصلات وزراعات وصناعات ومعالم طبيعية كما في الكتب المعنونة بـ(صورة الأرض) لابن حوقل و(الأقاليم) للاصطخري و(أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) للمقدسي. ثم انتقلت الى التركيز على مدن معينة بالذات أو أقطار معينة ودراستها بصورة تفصيلية، كما في كتاب (صفة جزيرة العرب) للهمداني و(كتاب الهند) للبيروني، و(تذكرة الاعتبار) [عن مصر] لعبداللطيف البغدادي. ثم أخذت تعنى بالدراسة العامة الشاملة عن أقطار الأرض كما في (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) للإدريسي و(كتاب الجغرافيا) لأبي الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، و(تقويم البلدان) لأبي الفدا، و(المسالك والممالك) للبكري. كما تعددت أهدافها كما هو الحال في الأجزاء الجغرافية من الموسوعات كموسوعة (نهاية الأرب) للنويري و(مسالك الأبصار) للعمري و(صبح الأعشى) للقلقشندي، وفي المعاجم الجغرافية من أمثال (معجم البلدان) لياقوت الحموي و(معجم ما استعجم) للبكري،

و(الروض المعطار في خبر الأقطار) لمحمد بن عبدالمنعم الحميري.

وبطبيعة الحال فقد تنوعت أساليب ومناهج تلك المؤلفات حسب تنوع أغراضها. فكتب «الموسوعات» مثلاً كانت تشتمل على معلومات جغرافية وصفية عامة لا يحكمها ضابط جغرافي معين، فقد تغلب عليها المعلومات التأريخية أحياناً وقد تغلب عليها الأقاصيص الأدبية والحكايات طوراً، كما أنها قد تسهب في الحديث عن بلد أو مدينة معينة بالذات. بينما توجز في الحديث عن بلد ومدينة أخرى إيجازاً شديداً، وقد تفصّل في وصف بحر من البحار او نهر من الأنهار وتختصر في بحر أو نهر آخر. وعلى أية حال فإن الطابع العام الذي يميزها أنها عبارة عن (تجميع للمعلومات) ذات الصفة الجغرافية العامة.

وأما كتب (المعاجم) فقد اشتملت بدورها على تفصيلات مسهبة عن المدن والمعالم الطبيعية مع اهتمام شديد بالأحداث التأريخية والنواحي اللغوية والأخبار الأدبية. ولا بد أن نشير هنا إلى أن (المعاجم الجغرافية) العربية تعتبر نمطاً أصيلاً في الكتابة الجغرافية العربيـة إذ لم تسبقهم إليها الأمم الأخرى.

واهتمت الكتب التفصيلية التي درست بلداً معيناً أو مدينة معينة بالتفصيلات البشرية، وتناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية. بل لقد ابتعد البعض منها ابتعاداً واضحاً عن الصفة الجغرافية الحقيقية ككتاب عبداللطيف البغدادي مثلاً.

ويمكن القول بأن المصنّفات البلدانية، التي اتخذت صفة جغرافية حقيقية هي تلك المسماة بكتب الجغرافية الاقليمية. وأفضل الأمثلة عليها كتاب (الأقاليم) أو (المسالك والممالك) للاصطخري، و(صورة الأرض) لابن حوقل و (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) للمقدسي و (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) للإدريسي، و(المسالك والممالك) للبكري، و(كتاب

الجغرافيا) لابن سعيد المغربي، و(تقويم البلدان) لأبي الفدا، وتشترك المؤلفات المذكورة جميعها في مفاهيم جغرافية أساسية، وإن تفاوت فهمها لتلك المفاهيم حسب التطور الزمني، وتلك المفاهيم هي الأخذ بفكرة «الاقليم»، وإيضاح العلاقات المكانية، والاهتمام بالخارطة، والالتزام بالمعلومات الجغرافية.

١ ـ الأخذ بفكرة «الاقليم»

لقد التزمت الكتب الاقليمية التزاماً تاماً بفكرة «الاقليم» ولكي ندرك ماهيّة هذه «الفكرة» لا بد لنا من الرجوع الى بداية ظهور المؤلفات الجغرافية العربية. فقد تنازع هذه «الفكرة» في البداية مفهومان: المفهوم الايراني والمفهوم اليوناني. وكل منهما يقسّم الأرض المأهولة الى سبعة أقاليم.

فأما المفهوم الايراني فقد كان هو السائد في الكتابات الجغرافية المبكرة، وهو مفهوم لا يعتمد على أسس علمية معينة شأن المفهوم اليوناني. فهو يعتبر إيران (أو إيران شهر) الاقليم المركزي [الرابع] الذي تحيط به بقيّة أقاليم الأرض، وهو يقسّم المعمورة الى سبعة دوائر هندسية متساوية بحيث تكون الدائرة الرابعة في الوسط والدوائر الست تحيط بها من جميع الجهات. وقد نقل ياقوت الحموي عن حمزة الأصفهاني قوله إن الأرض مستديرة الشكل والمسكون منها دون الربع، وهذا الربع ينقسم قسمين برّاً وبحراً، ثم ينقسم هذا الربع سبعة أقسام يسمى كل منها بلغة الفرس (كشخر)، وقد استعارت العرب من السريانيين للكشخر اسماً وهو (الاقليم)(٤٦). كذلك نقل الحموي عن البيروني أن الفرس قسّموا الممالك المطيفة بإيرانشهر إلى سبع «كشورات». وخطوا حول كل مملكة دائرة وسمّوها (كشخرا)، ذلك أن الدوائر المتساوية لا تحيط بواحدة منها متماسة إلا إذا كانت سبعاً تحيط ست منها بواحدة(٤٧). ولقد اشتمل التقسيم الإيراني على الأقاليم التالية(٤٨):

١ـ الاقليم الأول: المسمى الهنـد، وهـو إلى الشـرق الشمـالي من الاقليم الرابع المركزي وحدّه مما يلي المشرق السنـد والبحر الى الـديبل من أرض السند والجزائر المنسوبة إليهم من الديبجات والزابج، وآخر حدوده مكران الى حدود البصرة فيما بين الهند واليمن.

٢ ـ الاقليم الثاني المسمى الحجاز وهو إلى الجنوب من الأقليم الرابع مباشرة، وحدّه مما يلي مصر وعدن واليمن وبادية العرب وبلاد الجزيرة بين نهري الفرات ودجلة الى أرض الثعلبة مما يلي العراق.

٣ـ الاقليم الثـالث المسمى مصر وهـو الغـرب الشمـالي من الاقليم الرابع ، وحدّه أرض الحبشة مما يلي أرض الحجاز إلى البحر الأخضر مما يلي الروم الى نصيبين مما يلي العراق، يدخل فيه مصر والاسكنـدرية إلى أقصى المغرب والسودان الذين في البراري والبربر.

٤ ـ الإقليم الرابع المسمى بابل وهو في الوسط، وحدّه مما يلي الهند والديبل ومما يلي الحجاز الثعلبية ومما يلي الروم نصيبين ومما يلي مصر الشـام ومـا يلي خـراسان نهر بلخ، وفيـه العـراق والجبـل وخـراسـان وسجستـان وزابلستان وطخارستان .

٥ـ الاقليم الخامس المسمى الروم وهو إلى الغرب الجنوبي من الاقليم الرابع، وحدّه مما يلي مصر الخليج ومما يلي المغـرب البحر الأخضر ومـا يلي الترك ياجـوج ومما يـلي العراق نصيبـين، وفيه الـروم وفرنجـة والأنـدلس وجرجان وأذربيجان الى باب الأبواب .

٦ـ الاقليم السادس المسمى ياجـوج وماجـوج وهو الى الشمـال من الاقليم الرابع مباشرة وحدّه مما يلي المغرب الترك ومما يلي الخزر البحر ومما يلي المشرق الـصين ومما يلي العراق نهر بلخ ،وفيه الخزر والترك والغزّ وخرخيز وكيماك وأصنافهم الروس والصقالبة .

٧ـ الاقليم السابع المسمى الصين وهو إلى الشرق الجنوبي من الاقليم الرابع، وحدّه مما يلي المغرب يأجوج ومأجوج ومما يلي المشرق البحر المحيط ومما يلي الهند قشمير ومما يلي خراسان نهر بلخ وفيه الصين والتبت والختن وبلاد ما وراء النهر والأتراك المحاذية لها.

ولم يؤخذ بهذا المفهوم لفكرة «الاقليم» إلا في البدايات المبكرة للكتابات الجغرافية العربية كما ذكرنا كما ورد في كتاب (مختصر كتاب البلدان) لابن الفقيه مثلاً. غير أن هذا المفهوم ما لبث أن أهمل تدريجياً حتى لم يعد يتردد ذكره في كتب الجغرافية العربية، وحل محله المفهوم اليوناني، وذلك منذ أن شاعت ترجمة كتابي (المجسطي) و(جغرافيا) لبطليموس. وكان التقسيم اليوناني الاقليمي للأرض المعمورة يستند الى أسس علمية أكثر من التقسيم الايراني، إذ إنه يعتمد على تحديد مواضع الأرض على أساس فلكي، ولقد بلغ هذا المفهوم لفكرة «الاقليم» أوج نضجه على يدي بطليموس حيث قسّم الأرض المعمورة الى سبعة أقاليم على هيئة أحزمة عريضة تمتد من أقصى الشرق الى أقصى الغرب فوق خط الاستواء، ويختلف كل إقليم عن الآخر بعدد ساعات النهار فيه. ويبدأ الاقليم الأول بحوالي خط عرض ١٦° جنوباً وينتهي الاقليم السابع بحوالي خط عرض ٦٣° شمالاً. ويمثل كتاب الخوارزمي المعنون (صورة الأرض) أفضل انعكاس وصل إلينا للأقاليم البطليموسية في الجغرافية العربية.

ولقد ظل هذا المفهوم الاقليمي للأرض المعمورة ذو الملامح البطليموسية اليونانية سائداً في كتابات الجغرافية العربية وروجه على نحو الخصوص الخوارزمي والفرغاني وسهراب والبيروني والإدريسي وابن سعيد، إلا أن امتدادات كل إقليم من تلك الأقاليم وما يشتمل عليه من بلدان الأرض كانت تتسع باتساع معلومات الجغرافيين العرب والمسلمين عن جهات الأرض المعمورة. والحقيقة ان استعراض كتابات الجغرافيين العرب

والمسلمين عبر القرون عن الأقاليم السبعة توضح لنا مدى ما بلغته الجغرافية العربية من تقدم في معرفتها بجهات الأرض المأهولة. ولكن بالرغم من اهتمام الجغرافيين الأوائل جميعاً بذكر الأقاليم السبعة وما تشتمل عليه من (البلدان)، إلا أنهم كانوا يوردون تلك الفكرة باعتبارها فكرة فلكية عامة وليس لها مدلول جغرافي بحت. ولذلك فقد برز مفهوم آخر لفكرة (الاقليم) على أيدي الجغرافيين الذين أطلق عليهم اسم (الجغرافيين الاقليميين) والذين كان يمثلهم البلخي والاصطخري وابن حوقل والمقدسي، وقصدوا بهذه الفكرة المنطقة الجغرافية المحددة طبيعياً أو سياسياً أو بشرياً، وقد عبّر الحموي عن هذا المفهوم الجديد لفكرة «الإقليم» بقوله: (وهو اصطلاح العامة وجمهور الأمة وهو جارٍ على ألسنة الناس جميعاً، وهو أن يسمّوا كل ناحية مشتملة على عدة مدن وقرى إقليماً نحو الصين وخراسان والعراق والشام وأفريقيا وغير ذلك. فالأقاليم على هذا كثيرة لا تحصى)(٤٩).

كذلك أطلق أبو الفدا على هذا النوع من الأقاليم اسم (الأقاليم العرفية) وسمى الأقاليم الفلكية باسم «الأقاليم الحقيقية»، أما الجغرافيون الاقليميون فقد حددوا مفهومهم (للاقليم) على النحو التالي. قال الاصطخري: (أما بعد فإني ذكرت في كتابي هذا أقاليم الأرض على الممالك، وقصدت منها بلاد الاسلام بتفصيل مدنها وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها، ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض، بل جعلت كل قطعة أفردتها مصوّرة تحكي موضع ذلك الاقليم، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن وما في أضعافه من المدن والبقاع المشهورة والبحار والأنهار وما يُحتاج الى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الاقليم)(٥٠).

كذلك أشار ابن حوقل الى استخدامه مصطلح «الاقليم» في هذا

المعنى بقوله: (وقد عملت له كتابي هذا بصفة أشكال الأرض ومقدارها في الطول والعرض وأقاليم البلدان ومحل الغامر منها والعمران من جميع بلاد الاسلام بتفصيل مدنها وتفصيل ما تفرّد بالاعمال المجموعة إليها. ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض لأن الصورة الهندية التي بالقواذيان وإن كانت صحيحة فكثيرة التخليط. وقد جعلت لكل قطعة أفردتها تصويراً وشكلاً يحكي موضع ذلك الاقليم، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن والبقاع وما في أضعافها من المدن والأصقاع وما لها من القوانين والارتفاع، وما فيها من الأنهار والبحار. .)[٥١].

وهكذا يتضح أن المفهوم الاقليمي لهؤلاء الجغرافيين يختلف عن المفهومين الايراني واليوناني. فهو لا يتبع قوالب فلكية متفقاً عليها بل يطبقها كفكرة جغرافية بحتة تخضع للمنهج الذي يتخذه في شرحه للأقطار المعنيّة. ولذلك فقد اختلف الجغرافيون الاقليميون فيما بينهم في تحديدهم لأقاليم الاسلام. فنجد الاصطخري - وهو طليعة الجغرافيين الاقليميين - يحاول تقسيم العالم الاسلامي إلى أقاليم على أساس أقرب إلى الطبيعي في كتابه «المسالك والممالك» أو «الاقاليم». وبما أن الاصطخري يمكن أن يعتبر رائداً في هذا الميدان، فإن من الممكن أن نفهم سبب الاضطراب وعدم الدقة في المبدأ الذي افترضه لتقسيماته الاقليمية، فهو يقسّم منطقة طبيعية واحدة إلى أكثر من إقليم أحياناً، وقد يجمع أحياناً أخرى أكثر من منطقة طبيعية في إقليم واحد. أي أنه قد يغلّب في بعض الحالات العوامل البشرية (الأقوام واللغات) والعوامل السياسية (نوع الحكم) في تقسيمه الاقليمي على العوامل الطبيعية إلا أنه في العموم حاول أن يلتزم بالعامل الطبيعي. ومثال ذلك أنه جعل كلاً من بلاد العرب ومصر والمغرب وبحر الروم وبحر الخزر (أقاليم) قائمة بذاتها باعتبار أن لكل منها ظروفاً طبيعية تميزها عن غيرها، في حين انه ميّز بين خراسان وما وراء النهر وجعل كلاً منهما إقليماً قائماً بذاته، مع أنهما يقعان معاً تحت حكم واحد لاعتقاده أنهما يختلفان

بعضها عن بعض من الوجهة الطبيعية. بل إنه لجأ أيضاً إلى تقسيمات فرعية لأقاليمه الرئيسية حسب خصائصها الطبيعية. ويمكن أن تتضح لنا أسس تقسيماته الاقليمية باستعراض (الأقاليم) التي فصّل إليها بلاد الاسلام، وتحدث عن كل منها على انفراد على النحو التالي:

١ـ ديار العرب: وتشمل شبه جزيرة العرب إضافة الى بادية الشام.

٢ـ بحر فارس: ويشمل الخليج العربي والبحر الأحمر والموانيء الرئيسية التي تقع على سواحل هذه البحار.

٣ـ ديار المغرب: ويشمل الأندلس والمغرب والجزائر وتونس وليبيا والصحراء العربية الكبرى.

٤ـ ديار مصر: ويشمل مصر اضافة الى الجزء الشمالي الشرقي من السودان (أرض البجة).

٥ـ أرض الشام: ويشمل سوريا ولبنان وفلسطين وشرق الأردن.

٦ ـ بحر الروم: ويشمل الحوض الشرقي من البحر المتوسط إضافة إلى بحر مرمرة وأهم موانئه وجزره.

٧ـ أرض الجزيرة: ويشمل منطقة الجزيرة في العراق مع جزء من البادية الشمالية.

٨ ـ العراق: ويمتد من عبادان في أقصى الجنوب إلى تكريت شمالاً، ويشمل الجزء الواقع بين النهرين.

٩ـ خوزستان: ويشمل منطقة الأهواز الحالية.

١٠ـ بلاد فارس: ويشمل القسم الأوسط والغربي من ايران.

١١ـ بلاد كرمان: ويشمل القسم الجنوبي الشرقي من إيران.

١٢ـ بلاد السند: وقد جمع في هذا الاقليم الحديث عن (مكران والسند والهند) لكن الحديث شمل في الحقيقة بعض أجزاء باكستان الحالية.

١٣ـ أرمينية والران وأذربيجان: ويشمل المنطقة التي تقع ضمن جبال القوقاز بين البحر الأسود وبحر الخزر.

١٤ـ إقليم الجبال: ويشمل الجزء الغربي من ايران (كردستان).

١٥ـ الديلم: ويشمل المناطق الجبلية المشرفة على سهول بحر الخزر الجنوبية.

١٦ـ بحر الخزر: ويشمل منطقة بحر الخزر، أي الأجزاء المحيطة به ولا سيما الشرقية منها.

١٧ـ مفازة خراسان: ويشمل صحراء شرقي إيران.

١٨ـ سجستان: ويشمل جزءاً من أفغانستان.

١٩ـ خراسان: ويشمل الجزء الشمالي الغربي من أفغانستان والأطراف الشمالية الشرقية من إيران.

٢٠ـ ما وراء النهر: ويشمل الأراضي المحيطة بنهري سيحون وجيحون (سرداريا وامورداريا) في تركستان الكبرى، وهي جمهوريات تركستان وأزبكستان وفرغيزية وتاجكستان.

أما الكتاب الاقليمي الثاني فهو كتاب (صورة الأرض) لابن حوقل. وقد تحدث الباحثون كثيراً عن تأثر هذا الكتاب بكتاب الاصطخري، بل إن بعضهم زعم بأن (صورة الأرض) ما هو سوى نسخة منقّحة لكتاب الاصطخري. ومما يدعم أقوال أولئك الباحثين وجود فقرات طويلة في كتاب ابن حوقل مأخوذة بالنص من كتاب الاصطخري ولا سيما في الفصول الأولى من الكتاب، واعتراف ابن حوقل نفسه بأنه كان قد التقى بالاصطخري فطلب منه ان ينظر في كتابه ويصحّحه. ولذلك فهناك تشابه واضح بين

تقسيمات الاصطخري الاقليمية لديار الاسلام وبين تقسيمات ابن حوقل عدا فروق طفيفة. غير أن الذي لا ريب فيه ان كتاب ابن حوقل قد اشتمل على معلومات أولية كثيرة عن البلدان الاسلامية لم ترد في كتاب الاصطخري، كما أن حسّه الجغرافي كان أفضل من حسّ الاصطخري، حيث كان أكثر دقة في تحديد المواقع الجغرافية وأكثر إقتصاداً في الاستطرادات غير الجغرافية. كما كان يلتزم في بعض تقسيماته الاقليمية بالعامل السياسي والاداري أكثر من التزامه بالعامل الطبيعي مما جعل أقاليمه على شكل وحدات سياسية. وقد وردت تقسيماته الاقليمية لبلاد الاسلام على النحو التالي:

١ـ ديار العرب، ٢ـ بحر فارس، ٣ـ المغرب، ٤ـ الأندلس، ٥ـ صقلية، ٦ـ مصر، ٧ـ الشام، ٨ـ بحر الروم، ٩ـ الجزيرة، ١٠ـ العراق، ١١ـ خوزستان، ١٢ـ فارس، ٣ـ كرمان، ١٤ـ السند، ١٥ـ أرمينية وأذربيجان والران، ١٦ـ الجبال، ١٧ـ الديلم وطبرستان، ١٨ـ بحر الخزر، ١٩ـ مفازة خراسان وفارس، ٢٠ـ سجستان، ٢١ـ خراسان، ٢٢ـ ما وراء النهر.

والكتاب الاقليمي الثالث هو (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) للمقدسي البشاري وهو يتفوق في مفاهيمه الجغرافية على الكتابين المذكورين. فقد التزم مؤلفه التزاماً كبيراً بالعامل الطبيعي في تقسيماته الاقليمية، حتى ان تلك التقسيمات كانت كثيراً ما تتضارب والعامل السياسي والإداري. ومن الممكن أن يعتبر هذا الكتاب نموذجاً ممتازاً للدراسة الجغرافية الاقليمية بخطته الجغرافية المنسّقة ومعلوماته ذات الطابع الجغرافي العلمي. ولا يعني ذلك أنه لم يتأثر في تقسيماته الاقليمية بالكتابين السابقين، غير أنه حاول أن يدمج بعض أقاليم الاصطخري وابن حوقل في إقليم واحد، كما حاول أن يميّز أقاليم لم يكن قد ميّزها الكتّاب المتقدمون.

وقد أورد أيضاً في دراسته الاقليمية لمملكة الاسلام مفهوماً جديداً لم يرد في كتب سابقيه يستند إلى التمييز بين أقاليم العرب وأقاليم العجم. كذلك عمد المقدسي إلى تقسيم أقاليمه الرئيسية إلى أقسام إدارية تحدث عن كل منها على انفراد، فقسم الاقليم الى كور والكور الى رساتيق، وميّز بين العواصم والقصبات، والمدن الثانوية. وقد وردت تقسيماته الاقليمية على النحو التالي:

أ. أقاليم العرب:

١. جزيرة العرب. ٢. اقليم العراق. ٣. إقليم آفور (أرض الجزيرة). ٤. إقليم الشام. ٥. إقليم مصر. ٦. إقليم المغرب. ٧. بادية العرب.

ب. أقاليم العجم

١ـ إقليم المشرق: ويضم خراسان وسجستان وما وراء النهر، وينقسم الى قسمين: جانب هيطل وجانب خراسان. ٢. إقليم الديلم. ٣ـ إقليم الرحاب. ٤ـ إقليم الجبال. ٥ـ اقليم خوزستان. ٦. إقليم فارس. ٧. إقليم كرمان. ٨. إقليم السند.

وفيما عدا الكتب الثلاثة المذكورة لم تظهر مؤلفات هامّة اتخذت مثل هذا المنهج الاقليمي. غير أن بعض المؤلفات الجغرافية اقتربت في منهجها من هذا النمط ومن أهمها كتاب (الممالك والمسالك) لأبي عبيد البكري، ومن المعلوم انه لم ينشر من هذا الكتاب سوى الجزء المتعلق بشمال أفريقيا، إلا أن مخطوطاته توجد في بعض مكتبات العالم. ولقد اشتمل الكتاب على المواضيع التالية(٥٢):

الجزء الأول

١ـ مقدمة تأريخية: وقد تناول فيها مدة عمارة الأرض وما قاله الفقهاء

في نشأة الأرض والسموات، كما تحدث عن أخبار العرب قبل الإسلام ومذاهبهم ودياناتهم.

٢ـ القول في الأرضين والأنهار والبحار: وقد تناول طول المعمور والأقاليم السبعة، وذكر البحار وما فيها من العجائب والأنهار المعروفة كالنيل والفرات وأنهار المغرب والأندلس وغيرها.

٣ـ ذكر الممالك: وقد ذكر ممالك الهند والصين والسند، وممالك السودان وتكلم عن البربر والواحات المصرية والصقالبة والأفرنجة والجلالقة الخ.

٤ـ الجزيرة العربية: وتحدث فيه عن حدود الجزيرة العربية وما خصت به من المعادن والصناعات وما يحمل منها من المنتجات، كما تناول مدن اليمن المشهورة وبلاد عمان والبحرين واليمامة..

٥ـ المشهور من أخبار المشرق ومدنه، وقد تحدث في هذا الفصل عن بلاد العراق ومدنه المشهورة، وذكر خواص أرض فارس، وتحدث عن بابل والجزيرة وبلاد ما وراء النهر.

٦ـ بلاد الشام: وقد تحدث عن أقسام الشام وفلسطين.

٧ـ ذكر بلاد الروم وجملاً من أخبارهم: وقد تحدث عن جزر البحر المتوسط قبرص وكريت وصقلية، وتكلم عن البلاد الواقعة في حوضه الشمالي فذكر بلاد الأنقلش وهم جنس من الأتراك يجاورون الصقالبة. وتكلم عن شبه جزيرة ايطاليا ومدينة روما وبعض عادات الروم.

الجزء الثاني

١ـ ذكر جملة من الأقوال في الأمصار ومساحات الممالك: وتناول فيه ذكر فضائل البلدان ومحاسنها، كما ذكر باختصار أقسام إيران شهر.

٢ـ ذكر مصر: وتحدث فيه عن فضائل مصر والنيل وخصائصه ونظام

فيضانه، ثم تحدث عن تاريخ مصر القديم، ثم ذكر ما اشتملت عليه مصر من كور وما فيها من المدن والمسافات بينها، وانتهى الى ذكر المشهور من المدن والقرى في الطريق من مصر الى برقة والمغرب.

٣ـ بلاد أفريقيا والمغرب: وقد تحدث فيه عن البلاد الممتدة من برقة شرقاً إلى طنجة في الغرب، وكذلك بعض البلاد الواقعة جنوب الرمال وعلى الأخص بلاد السودان الغربي.

٤ـ بلاد الأندلس: وقد تحدث فيه عن ولايات الأندلس المختلفة وأهم مدنها وإنتاجها الزراعي والصناعي.

وعلى أية حال فقد اختفى هذا المنهج الاقليمي من المصنفات الجغرافية العربية وأعيد الى الحياة من جديد المنهج الاقليمي البطليموسي، أي تقسيم العالم الى سبعة أقاليم فلكية، وكان أبرز من التزم بهذا المنهج من الجغرافيين المتأخرين الشريف الإدريسي في كتابه (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) وأبو الحسن علي بن سعيد المغربي في كتابه (كتاب الجغرافيا).

ولقد درس الإدريسي في كتابه المذكور (الربع المعمور) حسب أقاليمه السبعة، ولم يركز شأن سابقيه من الجغرافيين المسلمين على بلدان الاسلام فحسب بل درس أيضاً البلدان المسيحية وغير المسيحية، أي أنه حاول أن يجعل دراسته الاقليمية شاملة لجميع مناطق العالم المأهول. وقد حدّد كل إقليم من تلك الأقاليم حسب خطوط عرضه وحسب طول النهار فيه، ثم قسّم كلاً من تلك الأقاليم الى عشرة أجزاء، ويبدأ الجزء الأول من كل اقليم عند ساحل المحيط الأعظم (الأطلسي) وينتهي عند بحر الصين الذي اعتبره آخر الدنيا شرقاً.

أما ابن سعيد المغربي فقد اتبع نفس النظام الذي اتبعه الإدريسي، وهو النظام الخاضع للمنهج البطليموسي، فقسم العالم المأهول الى الأقسام

السبعة المتعارف عليها والتي تمتد فيها بين خط الاستواء وحوالى خط ٦٤° شمالاً، كما قسّم كل إقليم من هذه الأقاليم الى عشرة أجزاء. وقد تحدث عن معالم كل إقليم من هذه الأقاليم ابتداء من الاقليم الأول عند خط الاستواء، حتى الاقليم السابع بالقرب من الدائرة القطبية الشمالية، متبعاً نفس منهج الادريسي. غير أنه أدخل على هذا المنهج تعديلاً هاماً حصيلة الكشوفات الجديدة التي تجمعت في عهده، وهو إضافة إقليمين آخرين أحدهما يقع جنوبي خطّ الاستواء وقد سمّاه (المعمور خلف خط الاستواء الى الجنوب) ويمتد لغاية ١٦° جنوباً، وقد قسّمه الى عشرة أجزاء أيضاً، والآخر يقع الى شمالي الاقليم التاسع ويمتد لغاية خط عرض ٨٠° شمالاً تقريباً وقد أسماه (المعمور في شمالي الأقاليم السبعة)، وقسّمه الى عشرة أقسام أيضاً(٥٣).

ومن الجدير بالذكر أن زكريا القزويني حاول في كتابه (آثار البلاد وأخبار العباد) أن يتبع التقسيم البطليموسي مقتفياً أثر الادريسي، إلا أنه اكتفى بتحديد موضع كل إقليم - أي بدايته ونهايته - وما يضمه إليه من البلدان، ثم شرح أهم المواضع ضمن كل إقليم من مدن وبلدان وأنهار وجبال حسب الطريقة المعجمية مؤكداً على الجانب العجائبي في المعلومات أكثر من الجانب العلمي.

أما أبو الفدا فقد جمع في كتابه (تقويم البلدان) بين منهج الإدريسي المتأثر بالتقسيم البطليموسي للأرض المأهولة ومنهج ابن حوقل في تقسيماته الاقليمية لديار الاسلام والتي أطلق عليها اسم (الأقاليم العرفية). ولعل كتابه هو الوحيد الذي جمع بين الجغرافية الرياضية والجغرافية الوصفية. وقد برّر اتباعه لهذا المنهج بقوله: (أما ترتيبه فإنه مجدول على وضع التقاويم، وقد ذكرنا فيه الاقليم الحقيقي والعرفي في بيتين [جدولين]. والمراد بالاقليم الحقيقي أحد الأقاليم السبعة المقدّم ذكرها، والعرفي كل ناحية أو مملكة

تشتمل على عدة كثير من الأماكن والبلاد مثل الشام والعراق وغيرهما، وقد يكون الاقليم العرفي بعضاً من الاقليم الحقيقي، وقد يكون بعضاً من اقليمين مثل الشام، فإن بعضه من الاقليم الثالث وبعضه من الرابع. وقد يشتمل الاقليم العرفي على أبعاض الأقاليم السبعة كما يحكى عن الصين، فإنه يقال إن عرضه أكثر من طوله وأنه يشتمل على رؤوس الأقاليم الشرقية حتى يستوعب أطراف الأقاليم السبعة. وأما ترتيب الأماكن وتقديم بعضها على بعض في الذكر فإنه أمر لم يتهيأ لنا فيه ترتيب يرضينا فتبعنا فيه ابن حوقل..)[٥٤].

وهكذا قسّم أبو الفدا الأرض المأهولة إلى ثمانية وعشرين إقليماً عرفياً هي الأقاليم التالية حسب تسلسلها:

١ـ جزيرة العرب، ٢ـ ديار مصر، ٣ـ بلاد المغرب، ٤ـ جزيرة الأندلس، ٥ـ جزائر بحر الروم والمحيط الغربي، ٦ـ الشام، ٧ـ الجزيرة بين دجلة والفرات، ٨ـ العراق، ٩ـ خوزستان، ١٠ـ فارس، ١١ـ كرمان ١٢ـ سجستان، ١٣ ـ السند، ١٤ـ الهند، ١٥ـ الصين، ١٦ـ جزائر بحر الشرق، ١٧ـ بلاد الروم، ١٨ـ أرمينية وآران وأذربيجان، ١٩ـ بلاد الجبل وهي عراق العجم، ٢٠ـ الديلم وكيلان، ٢١ـ طبرستان ومازندران وقومس، ٢٢ـ خراسان، ٢٣ـ زابلستان والغور، ٢٤ـ طخارستان وبذقشان، ٢٥ـ خوارزم، ٢٦ـ ما وراء النهر، ٢٧ـ الجانب الجنوبي من الأرض وهو بلاد السودان، ٢٨ـ الجانب الشمالي من الأرض.

وهكذا نلاحظ أن جميع الكتب الاقليمية المذكورة قد التزمت بشكل أو بآخر بالمفهوم الاقليمي في حديثها عن العالم الاسلامي بصورة خاصة أو عن «الربع المعمور» بصورة عامة.

٢ـ إيضاح العلاقات المكانية

اهتمت المؤلفات الاقليمية بصورة متفاوتة بإيضاح العلاقات المكانية للموضع أو للقطر الذي تدرسه، واستعانت بذلك إما بالظاهرات الطبيعية من جبال وأنهار وبحار وبحيرات وصحاري أو بالأقسام السياسية المجاورة للاقليم، أو بالمعالم الدلكية المتمثلة في خطوط العرض والطول. ويدل ذلك على حس جغرافي متقدم، إذ إن إيضاح العلاقات المكانية للموضع يمثل أبرز معالمه الجغرافية. ومثال ذلك قول ابن حوقل في تحديد موقع مصر: (فأما مصر فلها حد يأخذ من بحر الروم من الاسكندرية، ويزعم قوم من برقة في البرية، حتى ينتهي الى ظهر الواحات ويمتد إلى بلد النوبة، ثم يعطف على حدود النوبة من حد أسوان على ارض البجة في قبلي أسوان حتى ينتهي إلى بحر القلزم. ثم يمتد على بحر القلزم ومجاور القلزم الى طور سيناء ويعطف على تيه بني اسرائيل ماراً إلى بحر الروم في الجفار خلف العريش ورفح، ويرجع على الساحل ماراً على بحر الروم الى الاسكندرية ويتصل بالحد الذي قدمت ذكره من نواحي برقة)(٥٥).

٣ـ الاهتمام بالخارطة

استخدم الجغرافيون العرب مصطلح «الصورة» و«الرسم» و«لوح الترسيم» و «لوح الرسم» و «الجغرافيا» للدلالة على «الخارطة». وقد اقترنت المؤلفات الجغرافية منذ بدايتها بـ«الخارطة». غير أن نمط «الخارطة» الذي ارتبط بالمصنفات الاقليمية يختلف عن ذلك النمط الذي ظهر في بدء بزوغ فجر الجغرافية العربية في عهد تأثرها بالفكر الاغريقي الروماني. فقد استندت الخرائط المبكرة الى الحسابات الفلكية، وكان أفضل ممثل لها «الخارطة المأمونية» كما سبق أن ذكرنا. ويدل ما تبقى لنا من كتابات حولها أنها كانت خطوة رائدة وجيدة في الكارتوغرافيا العربية. وقد حاول فلكيون آخرون أن

ينحو نفس هذا المنحى في رسم خرائط للأرض، وكانت محاولاتهم سائرة في الاتجاه الصحيح، غير أن الجغرافيين الاقليميين نبذوا هذا الاتجاه واستحدثوا منهجاً جديداً في رسم خرائط الأرض، وكان على رأسهم البلخي والاصطخري وابن حوقل والمقدسي، فبينما اتبعت الخرائط الفلكية الأسلوب العلمي الرياضي، وذلك بتحديد المواقع عن طريق خطوط الطول والعرض، وبالتالي المحافظة على دقة السواحل وحجم البحيرات والبحار ومجاري الأنهار ومساحة البلدان، ضربت الخرائط الاقليمية بالقواعد العلمية عرض الحائط واهتمت بتمثيل الحقائق الجغرافية بالمصورات غير عابئة بالدقة الجغرافية. لذلك جاءت تلك المصورات أقرب الى رسوم تخطيطية منها إلى خرائط حقيقية.

ولقد صنّف أحد الباحثين مراحل تطور الكارتوغرافيا العربية إلى ثلاث؛ الأولى مرحلة الخارطة المأمونية ونظائرها، والثانية مرحلة الخرائط الاقليمية، والثالثة مرحلة الخرائط الإدريسية التي تمثل أوج ما بلغته الكارتوغرافية العربية من تطور[٥٦]. غير أن من المتفق عليه ان المرحلة الوسطى لا علاقة لها بالمرحلة الأولى أو الثالثة، وإنما تمثل مرحلة مستقلة تماماً من مراحل الكارتوغرافيا العربية.

ولم يتفق الباحثون على أصل الخرائط الاقليمية، غير أن نفراً منهم، ومن ضمنهم كراتشكوفسكي، يعتقد بأنها ربما ترجع الى (أطلس إيران) القديم الذي وضع في الأصل من أجل الامبراطورية الساسانية، وليس لهذا الرأي من سند سوى ان تلك الخرائط تهتم اهتماماً خاصاً بالمقاطعات الايرانية وترسم لكل منها خارطة مستقلة مفصلة[٥٧]. ومهما يكن الأمر فإن مثل هذا الفرض لا يدعمه دليل أكيد، نظراً لأن الأطلس المذكور لم يعثر له على أثر ليتسنى الحكم عليه. ومن الممكن أن نعزو هذا التفصيل في المقاطعات الايرانية وأقطار آسيا الوسطى في تلك الخرائط إلى كون

الجغرافيين الأوائل وهما البلخي والاصطخري من مواطني تلك الجهات مما جعل معلوماتها عنها أكثر تفصيلاً من بقيّة جهات العالم الإسلامي، وقد حذا من أتى بعدهما حذوهما وتأثر بأعمالهما ولا سيما ابن حوقل.

ولقد بذل المستشرق الألماني كونراد مولر Muller اهتماماً خاصاً في جمع تلك الخرائط ونشرها في مجلد خاص تحت عنوان (الخرائط العربية) Mappae Arabicae، وسماها (أطلس الاسلام). ويرى مولر أن أبا زيد البلخي هو أول من عني بوضع أطلس للبلاد الاسلامية، وأن كتابه المفقود والذي يرد في المراجع بعناوين متعددة مثل (صور الأقاليم) و(الأشكال) و(المسالك والممالك)، يعتبر رائداً في هذا الميدان. هذا بالرغم من أن الاصطخري يزعم أنه أول من ابتدع هذا المنهج حيث يقول في مقدمة كتابه (ولأن الغرض في كتابي هذا تصوير الأقاليم التي لم يذكرها أحد علمته)[٥٨]. والواقع أن هناك خلطاً كثيراً عند الحديث عن رواد الجغرافية الاقليمية الثلاثة وهم البلخي والاصطخري وابن حوقل، فالباحثون يعتقدون ان الاصطخري وابن حوقل ربما كانا يدينان بمؤلفيهما للبلخي. وهناك تأكيد بأن الاصطخري قد تأثر كثيراً بالبلخي، وأن ابن حوقل قد استعار الشيء الكثير من الاصطخري، والذي لا ريب فيه أن هناك نصوصاً متشابهة تتردد في الكتب الثلاثة. ومهما يكن الأمر فاننا ندين للبلخي بتثبيت مبدأ لا يزال من أهم مبادىء الجغرافية الاقليمية، وهو إقران المعلومات الجغرافية بالخارطة وجعل المصوّرات أساساً للشرح الجغرافي. بل إن كتابي الاصطخري وابن حوقل ينصان على أن الشروح ما هي إلا توضيح للخارطة المرفقة بهما وإن الأساس فيهما هي الخرائط أو الصور. فلقد ذكر الاصطخري في مقدمته: (وأما ذكر مدنها وجبالها وأنهارها وبحارها والمسافات وسائر ما أنا ذاكره فقد يوجد في الأخبار ولا يتعذر على من أراد تقصّي شيء من ذلك من أهل كل بلد، ولذلك تجوّزنا في ذكر المسافات

والمدن وسائر ما نذكره فاتخذت لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي لا يسلك صورة، إذا نظر إليها ناظر علم مكان كل إقليم كما ذكرناه واتصال بعضه ببعض ومقدار كل إقليم من الأرض، حتى إذا رأى كل إقليم من ذلك مفصلاً علم موقعه من هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم لما يستحقه كل إقليم في صورته، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث وسائر ما تكون عليه أشكال تلك الصورة، فاكتفيت ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه، ثم أفردت لكل إقليم من بلاد الاسلام صورة على حدة، بيّنت فيها شكل ذلك الاقليم وما يقع فيه من المدن وسائر ما يحتاج إلى علمه مما آتي على ذكره في موضعه إن شاء الله)(٥٩).

أما ابن حوقل فقد وضع الخارطة أيضاً في مبتدأ بحثه عن كل إقليم، ونص في مقدمة كتابه أنه (قد جعلت لكل قطعة أفردتها تصويراً يحكي موضع ذلك الاقليم، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن والبقاع وما في أضعافها من المدن والأصقاع. . . واستوفيت صور المدن وسائر ما وجب ذكره، واتخذت لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي لا يسلك صوره. . . وأعربت عن مكان كل إقليم مما ذكرته واتصال بعض ببعض ومقدار كل ناحية في سعتها وصورتها من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث وسائر ما يكون عليه أشكال تلك الصورة والعمل، وموقع كل مدينة من مدنه تجاورها وموضعها من شماليها وجنوبيّها وكونها بالمرتبة من شرقيّها وغربيّها ليكتفي الناظر ببيان موقع كل إقليم وموضعه في مكانه وما توخيته من ترتيبه وأشكاله)(٦٠).

كذلك يشير المقدسي في مقدمة كتابه أنه قد استعان في شرح كل إقليم من أقاليمه برسم صورة له حيث قال: (وأوضحنا الطرق لأن الحاجة إليها أشدّ، وصوّرنا الأقاليم لأن المعرفة بها أروح)(٦١). كما يقول في موضع آخر:

(وقد قسّمنا أربعة عشر إقليماً، وأفردنا أقاليم العجم عن أقاليم العرب، ثم فصّلنا كور كل إقليم ونصبنا أمصارها وذكرنا قصباتها ورتّبنا مدنها وأخبارها بعدما مثلنا ورسمنا حدودها وخططها وحرّرنا المعروفة بالحمرة وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة وبحارها المالحة بالخضرة وأنهارها المعروفة بالزرقة وجبالها المشهورة بالغبرة ليقرب الوصف الى الأفهام ويقف عليه الخاص والعام)[٦٢] غير أنه لم يعبّر عن نفس الحماس بضرورة الاهتمام بالصور كما عبّر البلخي والاصطخري وابن حوقل. وقد ضاعت تلك الصور ولم يتسنّ لنا معرفة ما أحرزه فيها المقدسي من تقدم على سابقيه. وعلى أية حال فإن جميع خرائط الروّاد الاقليميين تكاد تشترك في صفات عامة أبرزها الشكل الهندسي التخطيطي الذي لا يعترف بالشكل الحقيقي للبلاد. ولذلك كثيراً ما يرد شكل البلاد على هيئة مستطيل أو مربع، كما ترسم معالم السطح من سواحل وجبال وأنهار وبحار على شكل خطوط مستقيمة أو أقواس أو دوائر، وتظهر البحار الداخلية على هيئة دوائر كاملة وبأحجام مبالغ فيها. ولا يمكن أن تجمع تلك الخرائط الاقليمية إلى بعضها ـ شأن خرائط الإدريسي ـ لتكوّن خارطة واحدة للعالم، بل إن كلاً منها مستقل استقلالاً تاماً عن الخارطة الأخرى. والحقيقة انها عبارة عن ملخّص مصوّر للمعلومات المشروحة في المتن.

أما الإدريسي فقد اختلفت خرائطه عن خرائط روّاد المدرسة الاقليمية، وهذا أمر متوقع فمنهجه الاقليمي يختلف عنهم أساساً. ولذلك فخرائطه لم تعتبر جزءاً من خرائط (أطلس الإسلام). وتلتزم خرائط الإدريسي بمقياس الرسم وبتحديد مواضع خطوط الطول والعرض، كما تلتزم بالشكل الحقيقي للمنطقة، لذلك اعتبرت قمة ما بلغته الكارتوغرافية العربية من تطور. وبالرغم من ان الإدريسي حذا حذو بطليموس في مواضع كثيرة، إلا أنه يعتبر مجدداً ومتفوقاً عليه في جوانب عديدة[٦٣]. ولقد رسم الإدريسي خارطتين، الأولى على كرة من الفضة كتب عليها كل ما كان يعرفه

من بلدان مختلفة، لكن تلك الكرة فقدت. كذلك صنع خريطة على شكل مستطيل من الفضة تبلغ أبعاده ١٤ × ١٠ أقدام، ووزنه أربعمـاية رطـل رومي، وهي تكاد تكون أكبر الخرائط في العـالم. وقد ذكـر الإدريسي أنها تضمنت صور الأقاليم ببلادها وأمطارها ومواضع أنهارها وعامرها وغامرها والطرقات والأميال والمسافات والشواهد(٦٤).

وقد قسّم الإدريسي خارطة العالم إلى سبعين قسماً بـاعتبار أن أقـاليم الأرض المأهولة هي سبعة أقاليم، وأن كل إقليم من تلك الأقاليم مقسّم إلى عشرة أجزاء متساوية ابتداء من الطرف الغربي للأرض حتى الطرف الشرقي لها، وان مجموع هذه الخرائط السبعين المنفردة تكوّن خارطة العالم. ويمكن القول عموماً بأن الجزء الأسيوي من خارطة الإدريسي غنيّ بالمعلومات، كما أنها صوّرت بحر الخزر وأورال بصورة صحيحة. ويكشف شكـل قارة أفريقيا فيها عن تأثر ببطليموس، بالرغم من أن الساحل الافريقي لم يرتبط بالساحل الصيني كما هـو الحال في خـريطة بـطليموس(٦٥). وقـد استخدم الإدريسي الألـوان في خرائـطه، فاستعمـل اللون الأزرق للبحار والأخضر للأنهار، واللون الأحمر والبنيّ والأرجواني للجبال، كما رسم المدن على شكل دوائر مذهبة. وقد سبق أن لاحظنا بأن استخدام الألوان في الخرائط كان أمراً مألوفا كما أشار المقدسي.

أما الكتب الاقليمية الأخرى فقد خلت من الخـرائط، ولعل مـرجع ذلك الى عدم تجشّم مؤلفيها عناء رسم الخرائط لا سيما وأنهم لم يكونوا سوى جمّاعين للمعلومات، أو لعلها فقدت من أصول مؤلفاتهم.

٤ـ الالتزام بالمعلومات الجغرافية

لعـل أهم ما يميـز كتابـات الجغرافيـين الاقليميين الأوائـل الالتـزام بـالمعلومات الجغـرافية والاقتصـاد بالمعلومـات الأخرى ولا سيـما المعلومات

التأريخية. ومن المعلوم أن الجغرافيا والتأريخ اقترنتا منذ البداية في كتابات الجغرافيين القدماء بدءاً بالكتّاب الأغريق ثم الرومانيين ثم العرب والمسلمين. فهيرودوت وهيكاتايوس مثلاً وهما من أكبر وأقدم الجغرافيين الإغريق هما مؤرّخان أساساً. كذلك حال بوليبوس. وعلى أية حال فإن هذا الاقتران بين الجغرافيا والتأريخ أمر غير بعيد عن الصواب كما أنه ليس بمستغرب، وقد ظل هذا الاتجاه مقبولاً حتى لدى أساطين الجغرافية الحديثة. فكارل ريتر Ritter مثلاً بدأ أستاذاً للتأريخ وانتهى جغرافيّاً كما أن فيدال دي لابلاش La Blache بدأ دارساً للتأريخ وانتهى أستاذاً للجغرافية. وهناك تأكيد دائم من قبل الجغرافيين بأن الجغرافيا لا غنى لها عن التأريخ، كما أن هناك تأكيداً مستمراً من قبل المؤرخين بأن التأريخ لا يمكن ان يستغني عن الجغرافية. وقد لُخّص هذا الترابط بين الجغرافية والتأريخ بالقول المأثور بأن الجغرافيا تمثل المسرح الذي يلعب الانسان عليه أحداثه التأريخية.

غير أن المؤلفات الجغرافية الاسلامية البلدانية بالغت في التفصيلات التأريخية حتى طغت في كثير من الأحيان على المعلومات الجغرافية. والأمثلة على ذلك كثيرة في كتابات اليعقوبي والمسعودي والبكري وغيرهم. وقد اتجه الجغرافيون الاقليميون الرواد اتجاهاً مغايراً فعمدوا الى الاقتصاد في المعلومات التأريخية والتأكيد على المعلومات ذات الصفة الجغرافية كاستعراض المعالم الطبيعية والطوبوغرافية والاهتمام بمظاهر الحياة الاقتصادية-من زراعة وصناعة وتجارة ومناقشة أحوال السكان الاجتماعية والثقافية والدينية، إضافة إلى الاهتمام بالمدن وصفاتها وما يربط بينها من المواصلات. ويمكن القول إن الكتب الاقليمية الرائدة تمثل أفضل تمثيل الأسلوب الجغرافي العلمي وتلك هي (المسالك والممالك) للاصطخري و(صورة الأرض) لابن حوقل و(أحسن التقاسيم) للمقدسي، إضافة الى (نزهة المشتاق) للإدريسي و(تقويم البلدان) لأبي الفدا، و(كتاب الجغرافيا) لابن سعيد المغربي. ومن الممكن اعتبار تلك المؤلفات مثالاً يحتذى في الكتابة

الجغرافية البلدانية. وبطبيعة الحال فإنها تتفاوت في مدى التزامها بالمنهج الجغرافي السليم. فكتاب (المسالك والممالك) للاصطخري كان لا يزال يتعثر في منهجه الجغرافي، بينما حقق كتاب (صورة الأرض) لابن حوقل مثالاً أفضل في الكتابة الجغرافية. وجاء كتاب (أحسن التقاسيم) للمقدسي أعظم نضجاً وأدق حسّاً من وجهة النظر الجغرافية. أما (نزهة المشتاق) فيمثل تقدّماً واضحاً في الكتابة الجغرافية. كذلك يمثّل كتاب (تقويم البلدان) لأبي الفدا خلاصة جغرافية ناجحة لما توصل اليه الجغرافيون السابقون. أما (كتاب الجغرافيا) لابن سعيد فكان عبارة عن ترداد للمعلومات السابقة، ولكنه أضاف اضافة هامة الى المعلومات الخاصة بغربي أفريقيا وشمالي أوروبا.

معطيات الجغرافية البلدانية:

اشتملت المصنفات البلدانية على معلومات متنوعة، بما فيها المعلومات الخاصة بالجغرافية الطبيعية، غير أن أهم معطياتها في الواقع هي التي تتعلق بالمعرفة ببلدان العالم القديم، أو ما نسميه في الوقت الحاضر بالجغرافية البشرية للعالم القديم. فالمعلومات المتنوعة التي حفظتها لنا عن شعوب تلك البلدان ومواطنها تعتبر أثمن إضافات الجغرافية العربية للفكر الجغرافي العالمي. هذا فضلاً عن كشوفاتها الهامة عن مناطق جديدة لم يكن الجغرافيون السابقون (اليونان والرومان) قد كتبوا عنها. ولقد كان الجغرافيون اليونان والرومان يعتقدون أن جزءاً محدوداً من النصف الشمالي من الأرض فقط يصلح لسكن البشر، وأطلقوا على هذا الجزء اسم (العالم المأهول) Ecumene وسمّاه العرب باسم (الربع المعمور). وكانوا يعتقدون أن الأجزاء الباقية من الأرض هي بقاع خالية لعدم صلاحيتها للاستيطان البشري إما بسبب شدة بردها او شدة حرّها او لكونها مغمورة بالبحار. وكان (الربع المعمور) يشتمل في عرف الجغرافيين اليونان والرومان على

الأجزاء الجنوبية والوسطى من قارة أوروبا، وعلى الأطراف الجنوبية من شمالي القارة لغاية جزيرة ثيول Thule الواقعة في شمالي الجزيرة البريطانية حيث يبلغ طول النهار حوالى عشرين ساعة، وعلى الأجزاء الغربية والوسطى والشرقية وبعض الأجزاء الجنوبية من قارة آسيا، وعلى الأجزاء الشمالية والشرقية والوسطى من قارة أفريقيا التي تضم بلدان المغرب العربي وليبيا ومصر والحبشة وجزءاً من أرض السودان وجزءاً من الساحل الصومالي. وكانت حدود هذا (الربع المعمور) تتمثل غرباً بما يُسمى بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) عند جزر الخالدات، وشمالاً بما يسمى المحيط الشمالي الذي افترض انه يقع غير بعيد عن البحر الأسود، وشرقاً في أقصى عمران الصين عند مدينة (سيلا) وجنوباً بما يسمى البحر الشرقي.

وقد أخذ الجغرافيون العرب والمسلمون بهذا المفهوم للأرض المعمورة، واعتبروا المناطق المسكونة من الأرض هي التي حددها الجغرافيون السابقون. غير أنهم ما لبثوا ان تخلوا تدريجياً عن هذا التحديد، وتنامت معلوماتهم عن بلدان (الربع المعمور) عما وردت في كتب الأقدمين. فبالنسبة (للربع المعمور) وسعوا حدوده نحو شمال أوروبا وآسيا فأدخلوا ضمنه بلاد يورا وشعوب يأجوج ومأجوج، كما مددوه نحو الشرق حسبما تجمع لديهم من معارف عن الصين. كذلك وسعوا حدوده في آسيا الجنوبية بعد أن خبروا عن كثب المناطق المسكونة في جنوب القارة في الملايو والهند الصينية وجزر المحيط الهندي. ومددوا الربع المعمور في جهة الساحل الجنوبي الشرقي لأفريقيا ضمن المناطق التي أطلقوا عليها اسم (سفالة الزنج) والتي تصل إلى جنوبي الساحل الموزمبيقي، وتوغلوا به عدة درجات، جنوبي خط الاستواء في أفريقيا الداخلية. ولم تقتصر معرفتهم على مجرد تحديد أسماء مواضع جديدة ضمن (الربع المعمور) بل تضمنت معلومات جديدة متنوعة عن الأوضاع الطوبوغرافية والاقتصادية والبشرية لتلك الجهات. والواقع أن تفوق الجغرافيين العرب والمسلمين في معرفتهم ببلدان العالم القديم على من

سبقهم من الجغرافيين اليونانيين والرومان إنما هو أمر طبيعي، ذلك ان النفوذ الاسلامي امتدّ في القارات القديمة فشمل بقاعاً لم يمتد إليها نفوذ الامبراطورية الرومانية وخصوصاً في قارتي آسيا وأفريقيا.

وقد كانت رقعة العالم الاسلامي اوسع من رقعة الامبراطورية الرومانية في أعظم عهد من عهودها. وقد هيّأ ذلك الاتساع مادة جغرافية غزيرة عن جهات واسعة من العالم القديم للجغرافيين العرب والمسلمين. وصاحب اتساع النفوذ الاسلامي نشاط تجاري عظيم لم تشهده امبراطورية الاسكندر ولا الامبراطورية الرومانية، امتد فيها وراء حدود الامبراطورية الاسلامية. فبالنسبة لأوروبا توغّل التجار المسلمون في أواسط القارة وشماليّها ووصلوا الى الجهات الاسكندنافية، هذا فضلاً عن الجهات الشرقية التي باتت مألوفة لديهم. وبالنسبة لأفريقيا عبر التجار العرب الصحراء الكبرى وأقاموا صلات تجارية مع جهات أفريقيا الغربية في غانة والنيجر والسنغال، ووصلوا لغاية خط عرض (١٠)° شمالا، كما تجولت مراكبهم على امتداد السواحل الشرقية حتى مدغشقر (جزيرة قمر). أما بالنسبة لقارة آسيا فكان التجار المسلمون يجوبونها من أقصى الشمال (بلاد الظلمة) الى أقصى الجنوب (الجزر الأندونيسية ـ جزيرة رامني ومهراجا)، ومن أقصى الشرق (بلاد الصين ـ بلاد الخطا وجزر الواقواق) الى أقصى الغرب. فكان التجار يستوردون من الصين الحرير والكيمخا والعود والسروج والسمور والدارصيني والخولنجان والأواني، ومن الواقواق الذهب والأبنوس، ومن الزابج والهند العود والصندل والكافور والجوز والقرنفل والقاقلة والكبابة والنارجيل والثياب المتخذة من الحشيش والثياب القطنية المخملية وسن الفيل وقرون الكركدن، ومن سرنديب الياقوت والماس والدرّ والبلور، ومن السند البقم والخيزران والساج[٦٦]. وهكذا هيّأ التجار المسلمون للجغرافيين العرب فرصة ممتازة لجمع معلومات عن اقصى بلدان العالم القديم. وسنحاول ان نوضح في الصفحات التالية جوانب تفوّق

معلومات الجغرافيين العرب عن بلدان العالم القديم في قارة أوروبا وآسيا وأفريقيا على معلومات السابقين من الجغرافيين القدماء.

قارة أوروبا

لقد تفوق الجغرافيون العرب والمسلمون على سابقيهم من الإغريق والرومان في معرفة الجهات القصيّة من القارة الأوروبية. فحدود الأرض المعمورة في قارة أوروبا كما فهمها الإغريق والرومان لم تكن تتجاوز الجهات الوسطى من أوروبا. فجغرافي كبير مثل سترابو Strabo (اصطرابون) مثلاً، قد جعل المحيط الشمالي قريباً جداً من شمالي البحر الأسود، في حين ان بوليبس Polybius يشك أساساً في وجود المحيط الشمالي. والواقع ان كتابات الجغرافيين الاغريق والرومان عن شمالي اوروبا، وعلى نحو الخصوص عن منطقة البحر البلطيقي في شمال غربي أوروبا، كانت غامضة للغاية بالرغم من ان تجار العنبر كانوا يرتادون تلك المنطقة. وكانت معظم معلومات الجغرافيين تستند أساساً الى التقارير التي كتبها بثياس المرسيلي Pythias في القرن الرابع قبل الميلاد والتي أشار فيها إلى جزيرة أطلق عليها اسم (ثيول) Thule ذكر أنها تقع في أقصى النواحي الشمالية من الأرض المعمورة في قارة أوروبا. ولا يزال البحاثة مختلفين حول حقيقة هذه الجزيرة؛ أهي إيسلندة أم الجزء الجنوبي من سكانديا أم شبه جزيرة جتلاند، ولعلها ليست في الحقيقة سوى الطرف الشمالي لاسكتلندا. أما كتابات الجغرافيين الإغريق والرومان عن شعوب شمال أوروبا فتستند إلى الخرافة، فقد أطلقوا عليهم اسم (الهيبربوريون) وزعموا أنهم يعيشون حياة سعيدة مجردة من المتاعب البشرية وأنهم يقتاتون على الأعشاب ومنتجات الحيوانات. بل إن جغرافياً كبيراً كبطليموس نفى وجود سكان في شمالي أوروبا، وجعل المعمورة فيها تنتهي في آخر الاقليم السادس عند الجزر البريطانية.

أما الجغرافيون العرب والمسلمون فقد كان لديهم تصوّر واضح عن

جهات شمالي أوروبا بالرغم من عدم اهتمامهم بأمثال تلك الجهات باعتبارها خارج نطاق بلدان الاسلام. فهناك إشارات متكررة لدى المسعودي والبيروني والغرناطي بأن تلك المناطق، يسودها البرد الشديد بحيث تتعذر الزراعة فيها، وأن سكانها البحريين يقتاتون على السمك، ولعل البيروني والإدريسي كانا من أكثر الجغرافيين دقة في الحديث عن تلك الجهات. فقد حدد البيروني بصورة صحيحة موقع المحيط الشمالي الذي يلتف حول شبه جزيرة اسكندناو كما أطلق على سكانها اسم (الورنك)(٦٧). وأشار الى براعتهم في صناعة السيوف الحديدية. وقد اتفق جميع الجغرافيين المسلمين الذين أشاروا الى تلك الجهات بأن النهار قد يطول في أثناء الصيف فيها بحيث يتجاوز إحدى وعشرين ساعة بينما تنعكس الآية في فصل الشتاء.

ومثال ذلك ما ذكره القزويني في كتابه (آثار البلاد واخبار العباد) عن بلاد ويسو التي قال عنها: (إنها بلاد من بلاد البلغار بينهما مسيرة ثلاثة أشهر، ذكروا أن النهار يقصر عندهم حتى لا يرون شيئاً من الظلمة، ثم يطول الليل حتى لا يرون شيئاً من الضوء، وأهل بلغار يحملون بضائعهم إليها للتجارة).

وقال عن بلاد يورا: (إنها بلاد بقرب بحر الظلمات. وإن النهار عندهم في الصيف طويل جداً حتى ان الشمس لا تغيب عنهم مقدار أربعين يوماً، والظلمات قريبة منهم)(٦٨).

وتنعكس معرفة الجغرافيين العرب والمسلمين أيضاً بجهات شمال اوروبا في أقاليم الأدريسي حيث مدّد الأرض المعمورة في شمالي أوروبا حتى فنلندا وشمال الروسيا وبلاد اللاب، ووضع ذلك كله في الاقليم السابع الذي يمتد عملياً في خرائطه لغاية درجة ٧٢° شمالا، وإن ذكر في المتن بأن أقصى المعمور في أوروبا يصل الى درجة ٦٨° شمالاً(٦٩).

كما تنعكس هذه المعرفة أيضاً في (كتاب الجغرافيا) لابن سعيد المغربي، حيث تحدث عن بعض جهات شمالي أوروبا ضمن إقليمه الذي أطلق عليه اسم (المعمور خلف الأقاليم).

أما ما يخص شرقي أوروبا فكانت معلومات الرومان والاغريق عنها مبعثرة وغير دقيقة. فكل من هيرودوت وبطليموس مثلاً يمددان بحر آزوف في خارطتيهما الى جهات موغلة في الشمال. كما أن بليني Pliny يعتبر سكان شرقي أوروبا من الاسكيثيين من آكلي لحوم البشر، بينما يشكو هيرودوت بأن أولئك الأقوام لا يسمحون لأحد بدخول مناطقهم. ولم تكن معلومات بطليموس عن هذه المناطق بأفضل من معلومات سابقيه، فهو يعين في خارطته في تلك الجهات من أوروبا مثلاً سلاسل جبال عديدة اعتماداً على أقوال الرواة، بينما لا نكاد نعرف سوى سلسلة واحدة هي سلسلة جبال الكربات.

أما الجغرافيون العرب والمسلمون فكانت معرفتهم بجهات شرقي أوروبا تتفوق على معلومات سابقيهم بدرجة واضحة. فالكتابات عن بلاد الصقالبة وشعوبها (والتي كان يقصد بها منطقة الشعوب السلافية عموماً) كان يتكرر لدى عدد من الجغرافيين أمثال المسعودي والإدريسي والبيروني وابن سعيد والغرناطي. وقد حفلت كتابات أبي حامد الغرناطي ـ بالرغم مما تضمنته من خرافات ومبالغات ـ بمعلومات طيبة عن جهات شرقي ووسط أوروبا، ولا سيما بلاد المجر، وذكرت أبرز المظاهر الطبيعية والعادات الاجتماعية. ولم يكن يخلو أي كتاب جغرافي عربي عام عن الكلام على جهات شرقي أوروبا.

قارة آسيا

لقد فاقت معلومات الجغرافيين العرب والمسلمين عن قارة آسيا

معلومات سابقيهم من الجغرافيين الإغريق والرومان بدرجة عظيمة. ففيما عدا إيران والعراق وآسيا الصغرى وبلاد الشام، لم تكن معلومات الإغريق والرومان واضحة أو دقيقة عن مناطق وشعوب أواسط آسيا وشرقيّها وجنوبها الشرقي وجنوبها. ويمكن القول إن معارف الإغريق والرومان ظلت قاصرة على الرقعة التي شملتها فتوحات الاسكندر الكبير. فلم يكونوا يعرفون سوى معلومات مشوشة وغير دقيقة عن أراضي ما وراء النهر وشعوبها (شرقي نهر جاكزارتس وأوكسوس). أما شمال آسيا (جهات سيبيريا) فكانت في عرفهم صحارى غير مأهولة. كما لم تكن لديهم أية فكرة عن الساحل الشرقي لآسيا إلى الشمال من الهند الصينية. بل إن معلوماتهم كانت ضئيلة جداً عن مظهر جغرافي بارز في غربي آسيا وهو بحر الخزر الذي جعله إراثوستنس Erathostenes (إراطوسطيني) متصلاً بالمحيط الشمالي، وجعله أرسطو متصلاً بالبحر الأسود بقناة جوفية. ولقد أكد بليني Pliny بأن بعض الهنود قاموا برحلة من الهند الى بحر الخزر عن طريق المحيط الشمالي!

وظلت كذلك المنطقة الواقعة شمالي بحر الخزر وشرقيّه شبه مجهولة لدى الكتّاب الإغريق والرومان، فقد رسم بليني مثلاً ساحلاً إلى الشرق من خليج الخزر ونشر فيه صحارى جليدية متعاقبة واضعاً في هذه المنطقة الاسكيثيين آكلي لحوم البشر. أما بطليموس فقد جعل منطقة الاسكيثيين تتلاشى تجاه الشمال في أرض مجهولة تمتد فيها بعض سلاسل الجبال وتتناثر بعض القبائل(٧١).

ولم يكن لدى الجغرافيين الإغريق والرومان أيضاً فكرة عن الأنهار الكبرى التي تجري في شمال القارة الأسيوية وتصب في المحيط المتجمد الشمالي كنهري ينساي ولينا. بل إن نهراً عظيماً كنهر الفولغا لم يكن معروفاً إلا بصورة مشوشة ولم يكتشفوا مصبه في بحر الخزر إلا في وقت متأخر.

أما الجغرافيون العرب والمسلمون فقد سجلوا معلومات دقيقة

ومفصلة عن بحر الخزر وحوض الفولغا والشعوب التي تقطن حوضه الأدنى، ولا يكاد يخلو أي كتاب من الكتب الجغرافية الاقليمية من وصف لبحر الخزر، وقد أجمع الجغرافيون المسلمون على كونه بحيرة مغلقة. ولقد تحدث العديد منهم عن نهر الفولغا (الذي كانوا يسمونه نهر أتل) ووصفوا مجراه ومصبه في بحر الخزر، واعتبروه احد أنهار الدنيا الكبرى. ولقد تحدث عنه ابن حوقل في كتابه (صورة الأرض) حديثاً مفصلاً ورسم له خارطة. كذلك يمكن القول إن ما ذكره أبو الفدا في كتابه (تقويم البلدان) عنه يمثل تلخيصاً طيباً لمعرفة الجغرافيين العرب الأوائل عنه.

أما المعلومات الخاصة بشعوب حوض الفولغا الأدنى ومنطقة بحر الخزر فلا يكاد يخلو منها اي كتاب من كتب الجغرافية الاقليمية، لا سيما وأن بعض تلك الشعوب قد تبنى الديانة الإسلامية مبكراً. وهناك تفصيلات واسعة في كتاب ابن حوقل والكتب الاقليمية التالية عن مدن هذه الجهات وانتاجها الاقتصادي وعن عادات سكانها. غير أن أقدم تسجيل جغرافي عن منطقة الفولغا الأدنى هو ما ورد في مذكرات ابن فضلان الذي أرسله الخليفة المقتدر موفداً الى تلك الجهات عام ٩٢١م. فلقد تحدث في تلك المذكرات عن بلاد بلغار الفولجا وشعبها واصفاً بعض المظاهر الطبيعية والتقاليد الاجتماعية. ولقد كان أول من تحدث عن ظاهرة قصر الليل والنهار في تلك الجهات[٧١].

ومن الكتابات الهامة عن تلك الجهات أيضاً كتابات لأبي حامد الغرناطي والمسعودي وابن بطوطة. وتكتسب معلومات الغرناطي البشرية عن هذه المنطقة أهمية خاصة بالرغم مما يشوبها من خرافات.

أما معلومات الجغرافيين العرب والمسلمين عن أقاليم آسيا الوسطى وتركستان (والتي كان يطلق عليها اسم بلاد ما وراء النهر) فالتفصيلات عنها

غـزيرة للغـاية، لا سيما وأن بعض الجغرافيـين المسلمين ينتمـون الى تلك الأقطار كالبيروني مثلاً. وقد تنوعت التفصيلات الجغرافية عن جهات آسيا الوسطى تنوعاً عظيماً فهي طوبوغرافية طوراً، ومناخية طوراً آخر، واقتصادية طـوراً ثالثـاً، كما أنها تنـاولت بصـورة مفصلة المـدن وخـططهـا وتـطوّرهـا التـاريخي. وهناك معلومـات انثروبـولوجيـة من الدرجـة الأولى تبعثرت في الكتب الجغـرافية الاقليميـة في بعض كتب الرحـلات كرحلة ابن بـطوطـة مثـلاً، ولعل من أفضـل الكتب التي درست آسيا الـوسطى كتـاب (صورة الأرض) لابن حـوقـل، وكتـاب (أحسن التقـاسيم) للمقـدسي، وكتـاب (المسالك والممالك) للاصطخري، وجميعها من المؤلفات الجغرافية المبكرة. غير أن المعلومات البشرية المفصلة والقيّمة عن تلك الجهات كانت تتناثر في صفحات كتب الرحلات من أمثال رحلة ابن بطوطة.

وكان للجغرافيين العرب والمسلمين أيضاً معلومات طيبة عن شمـال آسيا. فقد كان البيروني اول من سمى نهر أنجارا وتحدث عن شعوب إقليم بيكال في سيبيريا الشرقية[٧٢]. وكانوا يطلقون على شمال آسيا اسم (بـلاد الظلمة). وقد أورد المسعودي بعض التفصيـلات عنها في الجـزء الأول من موسوعته (مروج الذهـب)، كما تحدث ابن بطوطة عن أهم السلع التي كان يتاجر بها سكان تلك الجهات وشرح طريقتهم في المتاجـرة، وهي الطريقـة التي يطلق عليها اسم «التجارة الصامتة»[٧٣].

أما ما يتعلق بـالصين فلم يكن الجغـرافيون الإغـريق يعرفـون عنها شيئاً، إلا أن معلومات الرومان عنها كانت تتنامى منذ القرن الثاني الميلادي بسبب اشتـداد الرغبـة لدى سكـان روما المترفين للحصـول على الحـريـر الصيني. وكانت القوافل التجارية التي تحمل الحرير الصيني عبـر الأراضي الأسيوية تتخذ طريقاً معيناً يطلق عليه (طريق الحريـر العظيم) وكـان هذا الطريق ذا شعبتين، الأولى تمر بخوتان وطشقرجان وتنتهي إلى بكترا، بينـما

تمر الثانية الى الشمال مجتازة قشغر وسمرقند وتنتهي بمرو، وكانت أقصى نقطة تصل اليها هي مدينة بلخ. وكان كلا الطريقين ينتهي في موضع يطلق عليه اسم (برج الحجر) كانت تتجمع فيه تجارة الحرير. ولم تكن معلومات الجغرافيين الرومان لتتجاوز مدينتي مرو وبكترا وهي معلومات غامضة، نقلها تجار الحرير عن بعض الأنهار والجبال والمدن الصينية. أما البحر الواقع شرقي الصين فلم تكن لديهم عنه سوى معرفة نظرية، ولذلك فلم تشتمل خريطة بطليموس على معلومات واضحة عن الصين، وكل ما هنالك أنها حددت موضع مدينة سيرا Sera واعتبرتها عاصمة لبلاد السيرس Seres التي يشتغل سكانها بصناعة الحرير، وربما كان إقليم سيرس يمثل جزءاً من شمالي الصين. كذلك حددت الخارطة موقع مدينة ثيناي Thinae واعتبرتها عاصمة لإقليم سيناي Sinae الذي يقع الى الجنوب من إقليم سيرس، وهي لا تبعد كثيراً عن ميناء كاتيغارا Cattigara. ولم يتفق الباحثون على حقيقة مدينة ثيناي أو مدينة كاتيغارا. وقد تساءلوا إن كانت مدينة ثيناي ما هي سوى كلمه مرادفة لكلمة سيناي؟ أم هي مدينة لويانج أم نانكينغ؟ كما تساءلوا عن حقيقة ميناء كاتيغارا، هل هو كانتون؟ أم هانوي؟ أم سايجون؟ أم ميناء سنغافورة القديم؟! ولم يتوصلوا الى جواب نهائي لهذه الأسئلة(٧٤).

أما معلومات الجغرافيين العرب والمسلمين عن الصين فهي جيدة، ومتنوعة عموماً، وإن كانت أغنى بالجوانب البشرية منها بالجوانب الطبيعية. والحقيقة أن معلومات الجغرافيين المسلمين عن الصين ترجع الى عهد مبكر وقد استقيت من السفراء والتجار والبحارة، وقد استطاع الملاحون العرب أن يتوغلوا على امتداد الساحل الصيني نحو الشمال لغاية شبه جزيرة كوريا، وأطلقوا على بحر الصين الشمالي اسم (بحر صنخي). ويبدو أن أقدم المعلومات الموثوقة عن الصين هي التي خلفها لنا الملّاح والتاجر سليمان والتي جمعها سليمان السيرافي في الكتاب المسمى (أخبار الصين

والهند) وقد اشتمل هذا الكتاب على معلومات دقيقة وممتازة عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الهند والصين(٧٥). وبالرغم من قدم هذا المصدر (عام ٨٥١م) فلم تتفوق عليه المصادر التالية في معلوماتها البشرية عن الصين. ولعل (رحلة ابن بطوطة) هي الوحيدة التي اضافت معلومات بشرية جديدة عن الصين لم تكن قد وردت في الكتاب المذكور، بينما نجد كثيراً من الجغرافيين المسلمين قد اغترفوا في غير تحفظ من مناهل هذا الكتاب. ومن المراجع المبكرة أيضاً التي تليه في أهميتها الكتاب المعنون (عجائب الهند برّه وبحره) لبزرك بن شهريار الذي يرجع الى أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع، ولا بد من التأكيد هنا بأن الصلات التجارية بين الصين وأقطار العالم الاسلامي كانت قوية منذ وقت مبكر. وكان التجار العرب يتبادلون السلع مع التجار الصينيين عن طريق الموانىء الهندية الجنوبية في بداية الأمر حيث كانت ترد إليها المراكب الصينية بأعداد غفيرة. غير أن التجار المسلمين والعرب ما لبثوا أن عرفوا طريقهم إلى الصين حتى لقد تكوّنت جالية كبيرة منهم في ميناء الصين الجنوبي المسمى (خانفو) [ميناء كانتون]. بحيث حملت ملك الصين على تولية رجل مسلم يحكم بينهم ممثلاً عنه. وقد ذكر ابن بطوطة انه التقى بعدد كبير من التجار العراقيين أثناء تجواله في الصين.

ومن المعلومات المبكرة والهامة عن الصين أيضاً تلك التي نقلها المسعودي عن ابن وهب القرشي والتي تناولت الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكذلك المعلومات التي دوّنها التاجر تميم بن بحر المتطوعي والذي اعتبره بعض الباحثين أقدم مصدر استقى منه العرب معلوماتهم عن الطريق البرّي إلى الصين. كذلك تعتبر رحلة أبي دلف مسعر ابن مهلهل الخزرجي إلى الصين والتي أوفده فيها الأمير الساماني نصر بن أحمد حوالي عام ٩٤٢ م من الرحلات التي زودت الجغرافيين العرب بمعلومات طيبة عن الصين. والمهم في الأمر أن معلومات الجغرافيين

والرحالة المسلمين عن الصين قلّما كانت تتضمن مبالغات أو خرافات أو اختلاقات.

أما ما يتعلق بالهند فإن معلومات الجغرافيين الإغريق والرومان عنها ترجع الى وقت مبكر. فمنذ القرن الخامس قبل الميلاد روى المؤرخ الجغرافي هيرودوت في كتابه (تأريخ العالم) نتفاً متفرقة عن الهند وشعوبها، كما قام كاتب إغريقي آخر هو كتسياس Ctesias في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد بوضع كتاب عن الهند حافل بالخرافات، وإن اشتمل على بعض المعلومات الجيدة. واعتبرت الهند (والتي كانت في نظر الاغريق مجرد إقليم لنهر السند) أقصى بقعة في شرقي العالم المعمور، وبالغ الكتّاب عموماً بحجمها. ولقد تنامت معلومات الجغرافيين الإغريق عن الهند إثر حملات الاسكندر الكبير، وإن لم تتجاوز أيضاً إقليم السند. وظلت الخرافات أساسا للمعلومات الإغريقية عن الهند، وإن بات نهر السند معروفاً للجغرافيين الإغريق معرفة جيدة، بينما بقي تصورهم لنهر الكنج يشوبه الغموض. ولقد اهتم الرومانيون بالهند اهتماماً خاصاً، لا سيما بعد ان أدت اكتشافات هيبالوس Hippalus إلى كسر احتكار العرب للتجارة في المحيط الهندي وإلى اتباع طريق بحرية معينة إلى الهند بالاستعانة بالرياح الموسمية، حيث استطاع الرومان الحصول على السلع الهندية بصورة مباشرة. ولقد اتسعت المعرفة الرومانية بالهند فشملت اقليم الدكن حيث كانت تصل السفن الرومانية الى الموانىء الجنوبية الغربية. ولكن من المؤكد ان المعرفة الرومانية بالجانب الشرقي من الهند كانت ضئيلة للغاية. ولم ينجح أي من الكتاب الاغريق أو الرومان في تسجيل تصور صحيح عن الهند. فقد بالغ اراتوستيني مثلاً في خارطته فيما يتعلق بالهند فمدد بروزها نحو الشرق، كما ألغى بطليموس كتلة الهند الممتدة نحو الجنوب بأن جعل الساحل الجنوبي لآسيا أقرب الى الاستقامة. هذا فضلاً عن أنه جعل المحيط الهندي بحيرة مطلقة. وكانت معلوماته ومعلومات سابقيه من الجغرافيين الاغريق والرومان مشوشة للغاية

عن الجزر الاندونيسية الكبرى وجزر المحيط الهندي عموماً.

ومهما تكن قيمة معلومات الجغرافيين الاغريق والرومان عن الهند فإن معلومات الجغرافيين العرب والمسلمين تتفوق عليها بدرجة واضحة. والواقع ان هناك ما يبرر هذا التفوق. فصلة العرب بشبه القارة الهندية قديمة جداً، وقد ظل أبناء الساحل الجنوبي لجزيرة العرب يحتكرون تجارة العالم مع الهند لقرون طويلة قبل أن يكتشف هيبالوس الروماني في القرن الثاني الميلادي طريقاً بحرياً الى الموانىء الهندية الجنوبية بمساعدة الرياح الموسمية. ولم تضعف الصلات التجارية بين سواحل الجزيرة والخليج العربي في أي عصر من العصور بل ازدادت أهمية في عصر ازدهار الدولة الاسلامية (ولا سيما في العصر العباسي) كما ظل التجار والملاحون العرب يسيطرون على التجارة المحيطية مع الهند. ومن المعروف أن فاسكو دي غاما De Gama قد استعان بمرشد عربي حينما قام بمغامرته الكبرى في الالتفاف حول الرأس الأفريقي والوصول الى الهند عن طريق المحيط الأطلسي ثم الهندي، ويقال إن ذلك المرشد هو الملاح المشهور ابن ماجد. وبعد أن نجح القائد العربي محمد القاسم في فتح السند عام ٨٩هـ توثقت الصلات بين الهند والعالم الاسلامي والعربي. وأخذ الجغرافيون المسلمون يبدون اهتماماً خاصاً بالهند باعتبارها أحد أجزاء العالم الاسلامي. ومنذ عهد مبكر بدأت المعلومات تتجمع عن الهند وخصوصاً ما يتعلق بالجوانب الاقتصادية والبشرية، كما أثارت المظاهر الطبيعية البارزة اهتمام الجغرافيين كنهر السند والكنج وجبال هيملايا. فقد قرن الجاحظ مثلاً منابع السند بمنابع نهر النيل باعتبار ان التماسيح توجد في كل منهما. كذلك أثارت المدن الهندية الرئيسية اهتماماً خاصاً لدى عدد من الجغرافيين المبكرين أمثال الاصطخري واليعقوبي وابن حوقل. غير أن هناك ثلاثة مراجع جغرافية رئيسية تنفرد بأهمية خاصة بالنسبة للمعلومات الجغرافية عن الهند، الأول هو كتاب (أخبار الهند والصين) لسليمان السيرافي، وهو أول مصدر عربي موثوق يتحدث عن شعوب الهند،

والثاني (كتاب الهند) للبيروني المسمى أيضاً (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)، والذي يعتبره الجغرافيون الهنود أفضل ما كتب عن الهند في العصور الوسطى[٧٦]، وكتاب (رحلة ابن بطوطة) الذي يشتمل على ثروة غزيرة من المعلومات البشرية والاقتصادية عن الهند. وفضلاً عن هذه المصادر الرئيسية فلم يكن يخلو أي كتاب جغرافي عربي من معلومات عن الهند. فقد ذكر ابن رسته مثلاً في المجلد السابع من كتابه (الأعلاق النفيسة) طائفة من عادات الهند وأدبائهم[٧٧]، كما تحدث الاصطخري في كتابه (المسالك والممالك) أو (الأقاليم) عن بلاد السند وأهم مدنها وانتاجها الزراعي بشيء من التفصيل[٧٨] وأشار الهمداني المعروف بابن الفقيه في كتابه (مختصر كتاب البلدان) الى الفروق في العادات الاجتماعية بين سكان الهند وسكان الصين[٧٩]. أما إشارات الإدريسي إلى الهند فقد كانت أكثر دقة ولا سيما وصفه للمدن الهندية، ولإنتاج البلاد الاقتصادي ولطبقات السكان[٨٠].

أما كتاب (الهند) للبيروني فهو يعتبر كما ذكرنا أهم دراسة إقليمية قديمة لشبه القارة الهندية، وقد حاول مؤلفها أن يفرغ فيها كل ما استطاع جمعه من معلومات عن الهند عن طريق الخبرة الشخصية والقراءة والسماع. ولا ريب ان معلوماته قد فاقت ما اشتمله اي كتاب سابق او لاحق عن الهند في ذلك العهد.

ولقد كتب أحد الجغرافيين الهنود دراسة مفصلة عن هذا الكتاب واستعرض معلوماته الجغرافية الواسعة والميادين المتنوعة التي شملها[٨١]. وقد أوضح بأن (كتاب الهند) قد درس الاوضاع الطبيعية لشبه القارة الهندية فتتبع ساحلها الغربي من أقصى الشمال حتى أقصى الجنوب وعدد أبرز الموانىء التي تقع عليه، ذاكراً أهم الجزر الواقعة الى جنوب الهند مثل جزيرة الزابج وجزر الديبجات وجزيرة سرنديب (سيلان). وحدد البيروني بدقة

مواضع التفاف المحيط حول شبه القارة الهندية وأسماء كل موضع فيه. وفي حديثه عن الأجزاء الشمالية للهند أورد تفاصيل كثيرة عن كشمير ووصف المجرى المتعرج لنهر السند، وأشار الى الجبال العالية ذات القمم السامقة والثلج الدائم. وذكر أن تلك الجبال المسماة هممنت (هيملايا) تمثل حدود الهند الشمالية كما تمثل منطقة تقسيم المياه؛ فما يخرج منها نحو الشمال يتجه صوب آسيا الوسطى وما يخرج منها نحو الجنوب يجري في أرض الهند. واشار الى وجود جبل ميرود (الذي يمكن أن يعتبر قمة إيفرست) الذي يعلو وجه الأرض علواً مفرطاً ولا يمكن الدنو من عليائه. ثم شرح سهل السند الفسيح الذي يقع الى الجنوب من جبال هيملايا وفسر تكونه بأنه عبارة عن مخلفات بحيرة قديمة. ثم تحدث عن أنهار الهند وتناول منابعها ومجاريها بالتفصيل محدداً منبع كل نهر والجهات التي يمر عليها ثم مصبه. وتحدث كذلك عن مناخ الهند بفصوله المختلفة وشدد بصورة خاصة على ظاهرة الأمطار الموسمية وما ينجم عنها من غزارة مطر في بعض جهات الهند. ثم انتقل من شرح الجوانب الطبيعية الى شرح الجوانب البشرية، فأفاض في الحديث عن مدن الهند وما تتميز به كل منها من ميزة تأريخية أو سياسية او اقتصادية ، كما حدد المسافات بين مدينة وأخرى بصورة دقيقة. وشرح كذلك السلع الهندية وما تنتجه الهند من زراعة وصناعة. كذلك عرض البيروني لكل شاردة وواردة من عوائد سكان الهند وتقاليدهم وأديانهم ولغاتهم وفلسفاتهم وعلومهم. وهكذا يتضح بأن (كتاب الهند) للبيروني هو افضل الكتب الجغرافية الاقليمية القديمة وهو يقع في مركز الصدارة بينها. وقد أضاف الى المعرفة عن الهند ثروة عظيمة.

وكان للجغرافيين العرب والمسلمين معلومات طيبة أيضاً عن جزر المحيط الهندي، ولا سيما جزيرة سيلان (سرنديب) [سيرالانكا]. فقد كانوا يعرفون على وجه التحديد موقع العديد من تلك الجزر؛ وخصوصاً الكبرى منها كما كانوا على معرفة بمدنها الرئيسية. وبالرغم مما شاب معلوماتهم عن

سكان تلك الجزر من مبالغات إلا أنهم قدموا عنها حقائق هامة. ومن الكتابات المهمة عنها ما ورد في كتاب أبي زيد السيرافي وفي كتاب بزرك بن شهريار وفي كتاب البيروني. وقد تحدث الإدريسي أيضاً عن جزر المحيط الهندي وفصّل على نحو الخصوص في الكلام على سرنديب. وذكر أبرز مدنها مثل مرقايا وأغتا وفرسقوري وكنبلي وبرنشلي ومرونة[٨٢].

ومن الكتابات الهامة عن جزر المحيط الهندي ما ورد في (رحلة ابن بطوطة) التي اشتملت على معلومات اجتماعية واقتصادية غزيرة عن تلك الجزر. وتكتسب معلومات ابن بطوطة عن جزر المديف بالذات أهمية خاصة نظراً لأنه أقام في تلك الجزر ما ينيف على عام ونصف وخبر الحياة فيها عن قرب[٨٣].

وأما ما يتعلق بكتابات الجغرافيين المسلمين عن الأقطار العربية الآسيوية وإيران فلا يمكن بطبيعة الحال مقارنتها بكتابات الجغرافيين الاغريق والرومان، فقد كانت مفصلة للغاية. وقد حظيت جزيرة العرب بدراسات مفصلة (ولا سيما الحجاز) وخاصة ما يتعلق بالمدن والمسافات، بالنظر لأنها موطن العرب الأصلي وموئل الاسلام ومثوى المدينتين المقدستين مكة المكرمة والمدينة المنورة. فلقد كتب ابن الحائك الهمداني كتاب (صفة جزيرة العرب)، وهو أوسع الكتب الجغرافية الاقليمية دراسة لجزيرة العرب من ناحية مظاهرها الطبيعية وأجناسها وقبائلها وحاصلاتها المعدنية والحيوانية وطرقها ومواطن الاستقرار فيها. ويقترب من هذه الدراسة المفصلة ما ورد في كتابي (المعجم فيما استعجم) و(المسالك الممالك) لأبي عبيد البكري لا سيما الأجزاء الخاصة بجزيرة العرب، وكذلك (نزهة المشتاق) للإدريسي.

وتحفل الكتب الجغرافية المبكرة بتفصيلات غزيرة عن البلاد العربية وإيران. ولقد كان كتاب ابن خرداذبة المعنون (المسالك والممالك) من أوائل

الكتب الجغرافية التي عينت بصورة شاملة أبرز المدن في هذه البلدان والمسافات فيما بينها وأهم إنتاجها الزراعي مع بعض المعلومات العامة. ثم تلته الدراسات الجغرافية الاقليمية التي تناولت البلاد العربية الآسيوية وإيران تناولاً شاملاً، فتحدثت عن موقعها الجغرافي ومناخها وطوبوغرافيتها وأنهارها ومدنها والمسافات فيما بينها وانتاجها الزراعي وصناعاتها، ولم تترك شاردة ولا واردة إلا عنيت بتسجيلها. وكانت تلك الكتب المبكرة، وهي بالذات كتاب (المسالك والممالك) للاصطخري، و(صورة الأرض) لابن حوقل، و(أحسن التقاسيم) للمقدسي، و (كتاب البلدان) لليعقوبي توزع اهتماماتها على البلاد العربية وإيران بصورة متفاوتة حسب انتماءات مؤلفيها وحسب الاعتبارات الخاصة التي شجعتهم على الكتابة. فاهتم الاصطخري ببلاد فارس، وعني ابن حوقل بديار العرب، وفصل المقدسي الكلام على بلاد الشام، وخصص اليعقوبي جزءاً كبيراً من كتابه لدراسة مدن العراق. كذلك اشتملت الكتب الجغرافية العامة اللاحقة من امثال كتب المسعودي والبيروني والحموي والادريسي وأبي الفدا على تفصيلات جغرافية وبشرية متنوعة وغزيرة عن البلدان المذكورة. ويمكن القول إن المادة الجغرافية الوصفية لبلدان العالم العربي الآسيوي وإيران، وكذلك الأقطار العربية الأفريقية والأندلس، هي أهم ما قدمته الجغرافية العربية للفكر الجغرافي العالمي.

قارة أفريقيا

لقد تفوق الجغرافيون العرب والمسلمون على الجغرافيين الاغريق والرومان في معلوماتهم عن قارة افريقيا عموماً، إلا أنه لا بد من القول إن الاغريق والرومان قد بزّوهم في كتاباتهم الجغرافية عن مصر التي وقعت تحت سيطرتهم لقرون عديدة. ومن المعلوم أن معرفة الاغريق والرومان بالقارة الأفريقية، وبمصر والساحل الليبي بالذات، تعود الى قرون عديدة قبل

الميلاد. والحقيقة ان اسم القارة الأفريقية يدين بوجوده للجغرافيين الرومان فهم الذين اطلقوا عليها هذه التسمية. وبطبيعة الحال كانت مصر يومذاك أهم قطر أفريقي معروف اضافة الى الساحل الليبي الذي كان معروفاً باسم (سيرين) Cyrene. ولقد حفلت كتابات الجغرافيين والمؤرخين المشهورين أمثال هيرودوت وهيكاتايوس وسترابو ويوليبس بالمعلومات القيّمة عن مصر، ولا تزال تفصيلات سترابو عن منطقة الدلتا وفروع نهر النيل العديدة ذات قيمة تأريخية كبيرة. وقد كتب هيرودوت كثيراً عن الليبيين وعاداتهم، كما أورد هيكاتايوس Hecataius أيضاً الكثير من التفاصيل عن الساحل الليبي، وكان أهم ظاهرة أثارت اهتمام الكتّاب الاغريق والرومان هو نهر النيل، ذلك أنه كان يجري من الجنوب نحو الشمال، كما انه كان يفيض في فصل الصيف في الوقت الذي تنعدم فيه الأمطار ويسود الجفاف. وقد ذهب الكتّاب الاغريق والرومان شتى المذاهب في تفسير ظاهرة فيضانه، واقترب بعضهم من الحقيقة في إرجاع السبب إلى سقوط الأمطار في أواسط القارة أثناء فصل الصيف. غير أنهم لم يستطيعوا تحديد منبع النهر، ما عدا الجغرافي المتأخر بطليموس (القرن الثاني الميلادي) الذي أوضح انه ينبع من بحيرة تقع جنوبي خط الاستواء ومن جبال اطلق عليها اسم جبال القمر. وكانت معرفة الاغريق والرومان بالمناطق الواقعة جنوبي مصر محدودة وكانوا يطلقون عليها عموماً اسم (أثيوبيا)، واعتبروها بلاد السود الحقيقيين. كما أن معرفتهم بالجهات الداخلية من القارة كانت غامضة. وقد اعتبر بطليموس الجهات المعمورة من القارة تنتهي بالقرب من خط الاستواء، وذكر أن ما وراءه بلاد غير مسكونة بسبب شدة الحرارة.

وكانت معرفة الجغرافيين الاغريق والرومان بالساحل الشرقي لأفريقيا تنتهي في الحدود الجنوبية للصومال، والتي أطلق على رأسها اسم (رأس براسيوم). غير أن معرفتهم بالساحل الغربي كانت تنحدر الى مستوى الخرافة. وقد ساد الاعتقاد بينهم أن من غير الممكن التطواف حول ذلك

الساحل نظراً لأن قاع المحيط الأطلسي في تلك الجهات ضحل جداً وكثير الطين والحشائش، هذا فضلاً عن أن درجة الحرارة مرتفعة للغاية مما قد يؤدي الى إحراق السفن. وكان يروّج لمثل هذه الأفكار جغرافيون كبار أمثال هيرودوت وبطليموس. وكذلك ساد الاعتقاد بأن الجزء الجنوبي من القارة الأفريقية يمتد في ارض يابسة، وأن البحر الأحمر يتصل بالمحيط الهندي مكوناً بحيرة مغلقة. وكان من أشد المتحمسين لهذا الرأي الجغرافي الكبير بطليموس، ولذلك لم يفكر اي مكتشف حتى نهاية العصور الوسطى في الطواف حول القارة الأفريقية أو الوصول الى الهند عن طريق المحيط الأطلسي، حتى نجح بارثمليو دياز Diaz ومن بعده فاسكو دي غاما De Gama في عام ١٤٩٨ م في تفنيد ذلك الرأي الخاطىء.

ومهما يكن الأمر فإن معرفة الجغرافيين العرب بالقارة الأفريقية عموماً كانت تتفوق بدرجة ملحوظة على معرفة الاغريق والرومان. واذا كان الرومان قد حكموا مصر وجزءاً من الساحل الليبي وبالتالي اتسعت معلوماتهم الجغرافية في تلك المناطق الأفريقية، فإن النطاق المنحصر فيما بين الساحل الأطلسي والبحر الأحمر، والذي تحده جنوباً الصحراء العربية الكبرى، ما لبث ان تحول إثر الفتح العربي الى جزء لا يتجزأ من العالم العربي. واجتاز النفوذ العربي مضيق جبل طارق وضم إليه شبه جزيرة إيبيريا. بل جعلها مركزاً من اعظم مراكز الثقافة في العصور الوسطى. وكان نصيب الجغرافية من الثقافة العربية في أقطار الجناح الغربي من العالم العربي وافراً للغاية، فبرز عشرات الجغرافيين والرحالة في الأندلس وأقطار الشمال الأفريقي، وحفلت مؤلفاتهم الجغرافية الوصفية بالمعلومات عن العالم الاسلامي بصورة عامة وأقطار الشمال الأفريقي والأندلس بصورة خاصة. ويأتي الادريسي والبكري وابن سعيد المغربي في مقدمة تلك الأسماء اللامعة، فضلاً عن الزهري والغرناطى وابن جبير وابن بطوطة وابن خلدون

وغيرهم. ومنذ وقت مبكر اهتم الجغرافيون العرب بمصر اهتماماً خاصاً، فاشتملت الكتب الجغرافية الاقليمية على دراسات مفصلة عنها، كما ورد في (كتاب البلدان) لليعقوبي، و(صورة الأرض) لابن حوقل، و (أحسن التقاسيم) للمقدسي. واشتملت كتابات المسعودي على معلومات مفصلة عن مصر، كما كتب عبداللطيف البغدادي دراسة خاصة عن مصر ذات معلومات اقتصادية وبشرية غزيرة في كتابه (الافادة والاعتبار). كذلك حفلت كتب «الموسوعات» المتأخرة بمعلومات جغرافية مفصلة للغاية عن مصر، ولا سيما (مسالك الأبصار) لابن فضل الله العمري، و(صبح الأعشى) للقلقشندي. أما الأندلس وأقطار المغرب العربي فقد وردت عنها تفصيلات ممتازة في كتب الجغرافيين والرحالة المغاربة، بيد أن أعظمها دقة وتفصيلاً ما ورد في كتاب الإدريسي (نزهة المشتاق) وفي كتاب البكري (مسالك الممالك). وقد فاقت تلك التفصيلات ما ورد عنها من معلومات في كتب الاغريق والرومان الأوائل. ولم يخل اي كتاب من الكتب الاقليمية المبكرة للاصطخري وابن حوقل والمقدسي من تفصيلات طيبة، عن بلدان المغرب العربي. وقد وردت بعض المعلومات المتفرقة كذلك عن الصحراء الافريقية الغربية، وعن بعض بلدان افريقيا الغربية، وخصوصاً في مؤلفات البكري والادريسي وفي (رحلة ابن بطوطة) التي ضمت معلومات اقتصادية وبشرية عظيمة الأهمية عن أفريقيا الغربية. وقد خلت المؤلفات الغربية من أي معلومات عن تلك الجهات سوى ما كتبه ليون الأفريقي Leo the African في القرن الرابع (وهو المؤلف المغربي الأصل حسن الوزان)[٨٣]. وظلت معلومات الجغرافيين العرب عن أفريقيا الغربية معتمدة لدى الجغرافيين الأوروبيين لغاية القرن التاسع عشر. وكانت معلومات الأدريسي على نحو الخصوص ذات أهمية خاصة عن جهات أفريقيا الداخلية، ولا سيما بلاد غينيا والنيجر والسنغال. فقد تحدث عن أنهارها وأهم مدنها وزراعاتها وعاداتها، كما تحدث عن جهات السودان الشرقي واقليم منابع

النيل الذي شرحه بأفضل مما فعل بطليموس وأكد على ازدواجية منبع النهر[٨٤]. وقد تفوق الإدريسي على بطليموس الاسكندري في تصوّره للجهات المأهولة من القارة الأفريقية، فقد حدد بطليموس تلك الجهات بما لا يتجاوز شمالي خط الاستواء، باعتبار ان المنطقة الاستوائية لا يمكن سكناها بسبب شدة الحر، في حين ان الإدريسي مدد الجهات المعمورة نحو جنوب خط الاستواء بإقليم وخمسين حيث ضمت منابع النيل ونهر النيجر[٨٥]. وكذلك أورد أحد المؤلفين العرب معلومات هامة عن السودان الشرقي، لعلها كانت الأولى من نوعها، في الكتاب المسمى (العزيزي) والذي ألّفه المهلبي للخليفة الفاطمي العزيز (٣٧٥هـ/ ٩٨٥م) وقد اعتمد عليه ياقوت في جغرافيته عن السودان اعتماداً رئيسياً[٨٦].

من الواضح إذن أن الكتابات الجغرافية عن القارة الأفريقية كانت غزيرة، وإن لم تواز بالطبع ما ألّف عن قارة آسيا باعتبارها قلب العالم الاسلامي. وقد شملت مناطق في غربي القارة وأواسطها وفي الصحراء العربية الكبرى، وهي جهات لم يكن للاغريق والرومان عنها سوى معلومات غامضة. وإذا لم تكن معلومات الاغريق والرومان في الجهات الشرقية من إفريقية قد تجاوزت الأطراف الجنوبية من الساحل الصومالي، فقد توغلت معلومات الجغرافيين العرب جنوباً لغاية خط عرض ٢٠° جنوباً، فشملت ساحل موزمبيق الذي أطلقوا عليه اسم (سفالة الزنج). وقد انتشرت مراكز استيطانهم في مدن متعددة من امثال ممبسّة وزنجبار وملندة وكلوا، بل وحتى جزيرة مدغشقر التي أطلقوا عليها اسم جزيرة (قمار) أو (قمر)، وإذا كان التصور السائد لدى الجغرافيين الاغريق والرومان بأن القارة الأفريقية تنتهي بأرض يابسة، فقد آمن العديد من الجغرافيين العرب بأنها محاطة بالبحار. وكان على رأس من أيّد هذا الرأي أبو الريحان البيروني، فقد قال بهذا الصدد: (وأكثر ما يبلغ سالكو البحر الأعظم من جانب المغرب سفالة الزنج ولا يتجاوزونها، وسببه أن هذا

البحر طاعن في البر الشمالي في ناحية المشرق ودخوله في مواضع كثيرة، وكثرت الجزائر في تلك المواضع. وعلى مثله بالتكافي طعن البر في البحر الجنوبي في ناحية المغرب وسكنه سودان المغرب وتجاوزوا فيه خط الاستواء الى جبال القمر التي منها منابع النيل. فحصل البحر هناك فيما بين جبال وشعاب ذوات مهابط ومصاعد يتردد منها الماء بالمد والجزر الدائمين، ويتلاطم فيحطم السفن، ويمنع السلاّك. ومع ذلك فليس يمنعه عن الاتصال ببحر أوقيانوس من تلك المضايق ومن جهة الجنوب وراء تلك الجبال، وقد وجدت علامات اتصالهما وإن لم يشاهد. وبذلك صار برّ المعمورة وسط ما أحاط به اتصال)(٨٧).

تلك هي مجمل معلومات الجغرافيين العرب والمسلمين عن القارات القديمة الثلاث، ومنها يتبين أنها تتفوق بصورة عامة على معلومات من سبقهم من الجغرافيين الاغريق والرومان، كما يتبين أن (الربع المعمور) كان لديهم أوسع من ذلك الذي حدده الاغريق والرومان.

ثالثاً ـ المصنفات الكوزموغرافية

يشمل مصطلح «الكوزموغرافيا» Cosmography ـ وهو مصطلح قديم ـ «الجغرافيا» بأوسع معانيها، بل انه يعني في الواقع الكتابة عن «الكون» من وجهة نظر جغرافية. وقد ساد استخدام هذا المصطلح في أوروبا في العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة كبديل لمصطلح «الجغرافيا» لا سيما في الكتب الجغرافية التي تهتم بوصف مظاهر الكون الطبيعية و«عجائبه» أكثر من اهتمامها بوصف البلدان. وهذا ما نقصده بالضبط من استخدامنا لهذا المصطلح في هذا البحث، أي أننا نقصد المصنفات الجغرافية التي اهتمت بالجوانب الطبيعية للأرض ذات الصفة الكونية أكثر من اهتمامها بوصف البلدان. وبذلك فلا يحق ان نعتبر الكتب الاقليمية جزءاً من المصنفات الكوزموغرافية، غير أننا من الممكن ان نعتبر بعض الكتب الكوزموغرافية،

جزءاً من المصنفات البلدانية بما حوته من وصف جغرافي للبلدان، كما أن الكثير من كتب الجغرافيا العامة يمكن أن تدرج ضمن المصنفات الكوزموغرافية. فمن الواضح إذن بأن استخدامنا لهذا المصطلح يختلف عن استخدام كراتشكوفسكي له حيث اعتبر المصنفات الكوزموغرافية العربية هي تلك التي تهتم بذكر العجائب والغرائب من أمثال كتب الغرناطي والقزويني وابن الوردي. على أننا لا بد أن نؤكد بأن المصنفات الكوزموغرافية العربية لم تكن تخلو بجميع أنماطها من ذكر عجائب الأرض.

والواقع أن الجغرافيا العربية اتجهت اتجاهاً كوزموغرافياً منذ البداية، وبعبارة أوضح منذ استقلالها عن المصنفات الفلكية، ولعل من أفضل الأمثلة على ذلك المصنفات الجغرافية المبكرة أمثال (الأعلاق النفيسة) لابن رستة و(مختصر كتاب البلدان) لابن الفقيه الهمذاني. ولقد استمر الاتجاه الجغرافي الكوزموغرافي طيلة عهد ازدهار الجغرافية العربية، بل وأصبح هو السائد في آخر عهدها في القرنين السابع والثامن الهجريين (الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين). ومن الممكن القول إن المعلومات الكوزموغرافية كانت تشكل أيضاً جزءاً هاماً من كتب لم تكن مؤلفات جغرافية أصلاً. ومن أهم الكتابات الكوزموغرافية العربية كتابات المسعودي ولا سيما الجزء الأول من موسوعته (مروج الذهب)و(أخبار الزمان) و(التنبيه والاشراف) وكتابات الدمشقي [شيخ الربوة] منها مؤلفه (نخبة الدهر في عجائب البر والبحر) وبعض كتابات البيروني والمعلومات الكوزموغرافية في (رسائل إخوان الصفا)، والمعلومات الكوزموغرافية في (مقدمة ابن خلدون) وكتابات ابن رسته وابن الفقيه والقزويني والغرناطي وغيرهم. وسنتناول في بحثنا هذا استعراض أبرز معطيات المصنفات الكوزموغرافية في الحقول الطبيعية (علماً بأن معطياتها عن البلدان ثانوية تماماً)، وقد تقاسمتها ثلاثة حقول هي الحقل المناخي والحقل الهيدروغرافي والحقل الجيورموفولوجي.

١ ـ الحقل المناخي:

تعتمد الكتابات المناخية في الجغرافية العربية اعتماداً كبيراً على آراء المدرسة اليونانية، وقد آمن الجغرافيون العرب والمسلمون بالمبادىء الرئيسية التي أرساها الاغريق والرومان في علم المناخ. فقد اعتبروا الشمس المصدر الأساسي للحرارة على الأرض، كما اعتقدوا بأن أسباب اختلاف درجة الحرارة في جهات الأرض المختلفة هو ميل الشمس على خط الاستواء، أو بعبارة أوضح اختلاف زوايا سقوط أشعة الشمس على الأرض. وقد أخذوا بالتقسيم اليوناني للمناطق الحرارية على الأرض وهي المنطقة الحارة التي تقع بين المدارين، والمنطقتان المتجمدتان الشمالية والجنوبية اللتان تقعان بجوار القطبين، والمنطقتان المعتدلتان اللتان تقعان بين المنطقة الحارة والمنطقتين المتجمدتين. كذلك أخذوا بالتقسيم اليوناني لخطوط العرض المحددة لدرجة الحرارة فاعتبروها ١٨٠ خطاً، ٩٠ خطاً منها يقع الى شمال خط الاستواء و٩٠ خطاً الى جنوبه، واعتبروا ايضاً القطبين يقعان في درجتي ٩٠ شمالاً وجنوباً، ومدار السرطان في درجتي ٢٣,٥ شمالاً، ومدار الجدي في درجة ٢٣,٥ جنوباً.

وتقتضي دراسة الكتابات المناخية في مصنفات الجغرافية العربية وقفة خاصة عند المسعودي وإخوان الصفا وابن خلدون نظراً لمساهمتهم الهامة في هذا الميدان.

لقد بحث المسعودي في كتابه (التنبيه والاشراف) جوانب متعددة في حقل الجغرافية المناخية وثبّت حقائق أساسية في هذا الموضوع. ومما لا ريب فيه ان آراءه كانت متأثرة بآراء الكتّاب اليونانيين، ولا سيما بآراء أرسطو وبطليموس. ويعتبر المسعودي أول جغرافي عربي ناقش العوامل المؤثرة في مناخ الاقليم كما تناقش في كتب الجغرافية الحديثة. قال المسعودي[٨٨]: (وقد تختلف قوى الأرضين وفعلها في الابدان لثلاثة أسباب؛ كمية الهواء

التي فيها، وكمية الأشجار، وكذلك مقدار ارتفاعها وانخفاضها. فالأرض التي فيها مياه كثيرة ترطب الأبدان والأرض العادمة للمياه تجففها. وأما اختلاف كونها من قبل الأشجار فإن الأرض كثيرة الأشجار تقوم الأشجار التي فيها مقام السترة. والأرض المكشوفة من الأشجار العادمة لها حالها عكس حال الأرض كثيرة الأشجار. وأما اختلاف قواها من قبل مقدار علوها وانخفاضها فلأن الأرض العالية المشرقة فسيحة باردة، والأرض الفسيحة المنخفضة العميقة حارة ومرة.

ومنهم من رأى أن أصناف اختلاف البلدان أربعة: أولها النواحي والثاني الارتفاع والانخفاض والثالث مجاورة الجبال والبحار، والرابع طبيعة تربة الأرض. وذلك ان ارتفاعها يجعلها أبرد وانخفاضها يجعلها أسخن على ما قدمنا، وأما اختلافها من جهة مجاورة الجبال فمتى كان الجبل من البلد من ناحية الجنوب جعله أبرد لأنه يكون سبب امتناع الريح الجنوبية وإنما تهب فيه الشمالية فقط. وأما اختلافها لمجاورة البحر لها فمتى كان البحر من البر في ناحية الجنوب كان ذلك البلد أبرد وأيبس. وأما اختلافها بحسب طبيعة تربتها فمتى كانت تربة الأرض صخرية جعلت ذلك البلد أبرد وأجفّ، وإن كانت تربة البلد جصّية جعلته أسخن وأجفّ، وإن كانت طينية جعلته أبرد وأرطب).

أما توزيعاته للرياح السائدة فهي مقاربة للتوزيع العام الحديث لتلك الرياح بين تجارية شرقية وعكسية غربية وشمالية أو جنوبية قطبية، كما أن تحديده لصفاتها مقارب للتحديد الحديث أيضاً من رطوبة أو جفاف أو برودة أو دفء. وقد شرحها في كتابه (التنبيه والاشراف) على النحو التالي(٨٩) (تنازع الناس في الرياح الأربع ومهابها وطباعها. فقال فريق منهم الرياح أربع، شمال وجنوب وصبا ودبور. الصبا من الشرق والدبور من المغرب والشمال من تحت جدي الفرقدين والدبور من تحت جدي سهيل. فالشمال

باردة يابسة، وهي ما هب من ناحية الجربي وهو الشمال، وأشكالها من البروج والكواكب والأمهات وما يشاكل ذلك، ويضاف الى البرد واليبس. والجنوب حارة رطبة وهي التي تهب من القبلة وأشكالها كما وصفت مما يضاف الى الحرارة والرطوبة. والدبور باردة رطبة، وهي التي تهب من المغرب وكذلك أشكالها، والصبا حارة يابسة وهي التي تهب من المشرق وأشكالها لما هو مضاف الى الحرارة واليبوسة. والرياح محدودة بحسب الآفاق، تكون الآفاق اثني عشر أفقاً والرياح كذلك. فالشمال بالحقيقة هي التي تأتي من القطب الظاهر والجنوب من القطب الخفيّ. والصبا من مشرق الاعتدال والدبور من مغرب الاعتدال).

وقغ ناقش المسعودي ايضاً أثر انتقال الشمس الظاهري بين مداري السرطان والجدي على توزيع الرياح واختلافها باختلاف الفصول الأربعة وسجل آراء قريبة من الآراء الحديثة[٩٠].

أما آراؤه حول المناطق غير المسكونة من المعمورة فقد ردد فيها ما ذكره من سبقه من الكتّاب، فقد اوضح أن تلك المناطق تقسم الى قسمين: (إما أن يفرط فيها البرد لبعد الشمس عنها أو يفرط فيها الحرّ لقربها منها، فلا يتركب هناك حيوان ولا ينبت نبات. فالموضع الذي يكون بعده في الشمال عن خط معدل النهار ستاً وستّين درجة لا يمكن أن يكون فيه نشوء لافراط البرد فيه لبعد الشمس عنه. والموضع الذي بعده في الجنوب عن خط معدل النهار تسع عشرة درجة لا يمكن أيضاً أن يكون فيه نشوء لافراط الحر عليه لقرب الشمس منه)[٩١].

وعالج المسعودي أيضاً أثر المناخ في الصفات البيولوجية والخلقية للانسان، ومما قال في ذلك[٩٢]: (وأما أهل الربع الشمالي وهم الذين بعدت الشمس عن سمتهم من الواغلين في الشمال كالصقالبة والافرنجة ومن جاورهم من الأمم فإن سلطان الشمس ضعف عندهم لبعدهم عنها

فغلب على نواحيهم البرد والرطوبة وتواترت الثلوج عندهم والجليد فقلّ مزاج الحرارة فيهم فعظمت أجسامهم وجفت طبائعهم وتوعرت أخلاقهم وتبلدت أفهامهم وثقلت ألسنتهم وابيضت ألوانهم وسبطت شعورهم وصارت مهباً لغلبة البخار الرطب، ولم يكن في مذاهبهم متانة وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومن كان منهم أوغل في الشمال فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية وتزايد ذلك فيهم في الأبعد والأبعد الى الشمال. وكذلك من كان من الترك واغلاً في الشمال، فلبعدهم من مدار الشمس في حال طلوعها وغروبها كثرت الثلوج فيهم وغلبت البرودة والرطوبة على مساكنهم فاسترخت أجسامهم وغلظت ولانت فقارات ظهورهم وخرز أعناقهم حتى تأتى لهم الرمي بالنشّاب في كرّهم وفرّهم وغارت مفاصلهم لكثرة لحومه فاستدارت وجوههم وصفرت أعينهم لاجتماع الحرارة في الوجه حين تمكنت البرودة من أجسادهم، إذ كان المزاج البارد يولددماً كثيراً،واحمرّت ألوانهم إذ كان من شأن البرودة جمع الحرارة وإظهارها. وأما من كان خارجاً عن هذا العرض الى نيّف وستين ميلاً يأجوج ومأجوج وهم في الاقليم السادس فإنهم في عداد البهائم. وأما أهل الربع الجنوبي كالزنج وسائر الأحباش والذين كانوا تحت خط الاستواء وتحت مسامتة الشمس فإنهم خلاف تلك الحال من التهاب الحرارة وقلة الرطوبة، فاسودّت ألوانهم واحمرّت أعينهم وتوحشت نفوسهم وذلك لالتهاب هوائهم وإفراط الأرحام في نضجهم حتى احترقت ألوانهم وتفلفلت شعورهم لغلبة البخار الحارّ اليابس، وكذلك الشعور السبطة إذا اقتربت من حرارة النار دخلها الانقباض ثم الانضمام ثم الانعقاد على قدر قربها من الحرارة وبعدها عنها) .

وناقش إخوان الصفا في رسالتهم الثانية من (الجسمانيات الطبيعيات) جوانب عديدة من الجغرافية المناخية. فقد ذكروا مثلاً بأن الأمطار ما هي إلا بخار إناء المتصاعد من البحار بسبب الحرارة، وبينوا كيف يحدث الندى والصقيع والطلّ. وقد وضحوا أهمية الجبال كعامل مناخي حيث ذكروا بأن

السحب التي تسوقها الرياح تصطدم بقمم الجبال فتتكاثف وتتساقط مطراً. وهكذا اقتربوا اقتراباً كبيراً من التفسيرات الحديثة للظواهر المناخية. ومن أمثلة آرائهم في هذا الموضوع قولهم[٩٣]: (إعلم يا أخي انه إذا ارتفعت البخارات في الهواء وتدافع الهواء الى الجهات ويكون تدافعه الى جهة أكثر من جهة، ويكون من قدّام له جبال شامخة مانعة ومن فوق له برد الزمهرير مانع ومن أسفل مادة البخارين متصلة فلا يزال البخاران يكثران ويغلظان في الهواء وتتداخل أجزاء البخارين بعضها في بعض حتى يسخن ويكون منها سحاب مؤلف متراكم. وكلما ارتفع السحاب بردت أجزاء البخارين وانضمت أجزاء البخار الرطب بعضها الى بعض، وصار ما كان دخاناً يابساً ماء وأنداء، ثم تلتئم تلك الأجزاء المائية بعضها الى بعض وتصير قطراً برداً وتثقل فتهوى راجعة من العلو إلى السفل فتسمى حينئذ مطراً. فإن كان صعود ذلك البخار الرطب بالليل والهواء شديد البرد منع أن تصعد البخارات في الهواء بل جمدها أول بأول وقرّبها من وجه الأرض فيصير من ذلك ندى وصقيع وطلّ. وإن ارتفعت تلك البخارات في الهواء قليلاً وعرض لها البرد صارت سحاباً رقيقاً. وإن كان البرد مفرطاً جمد القطر الصغار في خلل الغيم فكان من ذلك الجليد أو الثلج).

ولا يخلو رأيهم بطبقات الهواء من شبه بالرأي الحديث في الطبقات الجوية. فقد ذكروا ان طبقات الهواء ثلاث، أعلاها سموم في غاية الحرارة وتسمى الأثير، والتي في الوسط باردة في غاية البرودة وتسمى الزمهرير، والتي تلي سطح الأرض معتدلة وهي مختلفة في اعتدال حرارتها وتسمى النسيم. وقد أكدوا على إمكانية تداخل هذه الطبقات الهوائية بالرغم من تميز كل منها[٩٤]. ومن الجدير بالذكر أن علماء الجو المعاصرين لا يبعدون كثيراً في تقسيماتهم لطبقات الهواء عن هذا التقسيم.

وقد أورد (إخوان الصفا) حقائق مناخية هامة أخرى بالاضافة إلى

الحقائق التي ذكرناها. فقد ذكروا مثلاً أن الهواء المحيط بالأرض لا يتلقى حرارته من الشمس مباشرة، بل يتلقاها من الأشعة التي تنعكس عليه من سطح الأرض والمياه. كذلك وضحوا توضيحاً علمياً أسباب انخفاض درجة الحرارة في القطبين الشمالي والجنوبي وتجمد المياه وهلاك الحيوان والنبات، حيث عزوها الى ميل أشعة الشمس بدرجة عظيمة وبالتالي انخفاض حرارتها. وأشاروا أيضاً إلى استمرار النهار لستة أشهر اثناء الصيف، واستمرار الليل لستة اشهر اثناء الشتاء(٩٥).

ومن الملاحظات المناخية الهامة الأخرى التي أثارها (إخوان الصفا) في رسالتهم الثانية من (الجسمانيات الطبيعيات) أثر ميل أشعة الشمس عند سقوطها على الأرض في اختلاف درجة الحرارة. وقد فسروا هذا الاختلاف في الحرارة تفسيراً دقيقاً إذ قالوا: (واعلم يا أخي بأن الزوايا التي تحدث من انعكاس اشعاعات الكواكب والشمس من وجه الأرض ثلاثة أنواع: حادة وقائمة ومنفرجة. وهذه الزوايا كلها مسخنة للمياه والأرض والهواء محركة لها، ولكن أشدها إسخاناً الزوايا الحادة(*) ثم القائمة ثم المنفرجة. ولما كانت الزوايا المنفرجة بعضها أشد انفراجاً من بعض والحادة بعضها أحد من بعض والزوايا القائمة كلها متساوية احتجنا أن نبيّن متى تكون الزوايا منفرجة ومتى تكون قائمة ومتى تكون حادة.. الخ)(٩٦).

ومن بين الكتّاب العرب الذين أولوا المناخ عناية خاصة في دراساتهم أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون. فقد ناقش في (مقدمته) صفات الأقاليم السبعة واستند في آرائه الى فلاسفة اليونان القدماء، كما استند ايضاً في تقسيماته الاقليمية الى كتاب الشريف الإدريسي (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق). وأهم ما ورد في بحثه المناخي شرحه الدقيق لتنقلات الشمس الظاهرية، بين مداري السرطان والجدي وما ينجم عن ذلك من ميل لأشعة

* لاحظ الخطأ بالنسبة للزوايا الحادة حيث ان الزوايا القائمة أشد تسخيناً.

الشمس عند سقوطها على الأرض واختلاف حرارتها من موضع إلى آخر. وقد فسر هذه الظاهرة على النحو التالي(٩٧): (ثم ان الشمس عند المسامتة تبعث الأشعة قائمة وفيها دون المسامتة على زوايا منفرجة وحادة. وإذا كانت زوايا الأشعة قائمة عظم الضوء وانتشر بخلافه في المنفرجة والحادة، فلهذا يكون الحر عند المسامته وما يقرب منها أكثر منه فيها بعد، لأن الضوء سبّب الحرّ والتسخين.

ثم إن المسامتة في خط الاستواء تكون مرتين في السنة عند نقطتي الحمل والميزان، وإذا مالت فغير بعيد. ولا يكاد الحر يعتدل في آخر ميلها عند رأس السرطان والجدي إلا أن صعدت إلى المسامته فتبقى الأشعة القائمة الزوايا تلح على ذلك الأفق ويطول مكثها أو يدوم فيشتعل الهواء حرارة ويفرط في شدتها. وكذا ما دامت الشمس تسامت مرتين فيها بعد خط الاستواء إلى عرض أربع وعشرين فإن الأشعة ملحة على الأفق في ذلك بقريب من الحاحها في خط الاستواء، وإفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين لأنه إذا أفرط الحر جفت المياه والرطوبات وفسد التكوين في المعدن والحيوان والنبات، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة، ثم إذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس في عرض خمس وعشرين وما بعده نزلت الشمس عن المسامتة فيصير الحر إلى الاعتدال أو يميل عنه ميلاً قليلاً فيكون التكوين ويتزايد على التدريج إلى أن يفرط البرد في شدته لقلّة الضوء وكون الأشعة منفرجة الزوايا فينقص التكوين ويفسد).

وقد أيد ابن خلدون الفكرة القديمة في استحالة استيطان المنطقة الاستوائية لارتفاع درجة حرارتها، بل إنه هاجم رأي الفيلسوف ابن رشد القائل بأن خط الاستواء معتدل وان ما وراءه في الجنوب بمثابة ما ورائه في الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا(٩٨). وقد زعم ابن خلدون أن استحالة عمران اقليم خط الاستواء لا ترجع الى فساد التكوين فيه بسبب شدة الحر فحسب، بل إلى كون المياه غامرة لجميع اليابسة في جنوبي خط الاستواء

أيضاً. وهكذا يتضح بأن ابن رشد كان اعظم معاصريه توفيقاً في هذا الرأي، ولعله كان أول كاتب اسلامي يرفض رأي بطليموس والذي نادى بأن ما وراء خط الاستواء يباب قفر تحرقه الشمس اللاهبة.

واهتم ابن خلدون أيضاً اهتماماً خاصاً في أثر المناخ في البناء الطبيعي والخلقي للبشر، ومما ذكره في أثر المناخ على الصفات الطبيعية للانسان قوله(٩٩): (وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء.. فأهل الاقليم الأول والثاني شملهم هذا اللون من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة، قريبة أحداهما من الأخرى، فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسودّ جلودهم لافراط الحر. ونظير هذين الاقليمين فيما يقابلهما من الشمال الاقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط في الشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما يقرب منها ولا يرتفع الى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول، فتبيض ألوان أهلها وتنتهي الى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعر).

كما شرح ابن خلدون اثر المناخ في طبيعة البشر على النحو التالي(١٠٠): (والمعروف من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع متصفين بالحمق في كل قطر.. ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وأصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم، فتكون أرواحهم أشد حرا فتكون أكثر تفشيا، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر هذا. وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية.. توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة).

ومن الجدير بالذكر ان كاتباً كوزموغرافياً يمت الى عصر متقدم (أوائل القرن الرابع الهجري) هو ابن رسته كان قد سبق ابن خلدون والمسعودي في إيضاح اثر المناخ على سكان الأقاليم[١٠١].

٢ ـ الحقل الهيدروغرافي:

لقد اهتم الكتّاب العرب والمسلمون بدراسة الأنهار والبحار وناقشوا جوانبها المختلفة، لكنهم ركزوا على دراسة البحار وعنوا على نحو الخصوص بتوزيعها وامتداداتها. وتدين الجغرافية الوسيطة للجغرافيين المسلمين في تراثها بمعلومات واسعة عن البحار والمحيطات في العالم القديم. وقد فاقت تلك المعلومات ما ورد في كتب الجغرافية اليونانية والرومانية في هذا الموضوع. والواقع أن معلومات الجغرافيين القدماء كانت على درجة عالية من الكفاءة فيما يختص بالمحيط الهندي والبحر المتوسط والبحار المجاورة له (بحر الأدرياتيك وأرخبيل اليونان) ومن الممكن أن نفهم سبب اتساع معلومات الكتّاب المسلمين عن المحيطات والبحار، فهذا الأمر يُعزى إلى اتساع رقعة الممالك الاسلامية وإلى امتداد النشاط التجاري وشموله اقصى أقطار الشرق الأقصى. وإن شهرة الملاحين العرب في القرون الوسيطة لا تدانيها شهرة. ويبرز اسم المسعودي أيضاً كأكثر الكوزموغرافيين العرب والمسلمين اهتماماً بدراسة توزيع البحار والمحيطات ومدى صلاحيتها للملاحة. ففي كتابه (أخبار الزمان) يفصل الكلام على البحر المحيط وما يشتمل عليه من أسماك وحيوان ونبات وجزر. وبالرغم من أن تفصيلاته عن هذا البحر حافلة بالخرافات، لكنها تشتمل أيضاً على معلومات قيّمة. فهو يذكر أن عمق هذا البحر يختلف، فمنه لا يلحق قعره ولا يدري، ومنه ما يكون سبعة آلاف باع وأكثر وأقل، ومنه ما يكون فيه شجر كالمرجان. ويذكر أيضاً أن البحر الأسود الزفتي وهو شديد النتن كما يخرج منه أيضاً بحر الصين الذي يقع أوله من بلاد المغرب ويمتد في بحر فارس إلى بلاد

الصين، وهو بحر ضيق فيه مغايص اللؤلؤ ويقال إن فيه اثني عشر ألف جزيرة[١٠٢]، ولعل أهم ما ورد في هذا البحث هي المعلومات المتعلقة بجزر البحر المحيط، فلم يرد لها مثيل في سعتها وشمولها في أي كتاب من كتب الجغرافيين المسلمين. فقد فصل فيها الكلام عن الجزر المتناثرة في خلجان وبحار هذا المحيط، وعن زراعاتها ونباتاتها وحيواناتها، ومن الممكن التعرّف في الوقت الحاضر على الكثير من تلك الجزر[١٠٣]. وبالرغم من أن تفصيلاته كانت تشتمل أيضاً على أساطير وخرافات لكنها كانت في بابها قيمة جداً. وكذلك تحدث عن الرياح الموسمية في المحيط الهندي ومواعيد هبوبها وأثرها في الملاحة عبر المحيط.

ولقد شرح المسعودي أيضاً في الجزء الأول من موسوعته الضخمة (مروج الذهب) توزيع البحار وظواهرها الهايدروغرافية المختلفة شرحاً مفصلاً[١٠٤]. وقد ذكر أنه استوفى الكتابة في موضوع البحار في كتابه الآخر (أخبار الزمان) حيث أورد ما أورده العارفون (من البراهين في مساحة البحار ومقاديرها والمنفعة في ملوحة مائها واتصال بعضها ببعض وانفصالها وعدم بيان الزيادة فيها والنقصان ولأية علة كان الجزر والمد في البحر الحبشي أظهر من دون سائر البحار)[١٠٥]. ولكن النسخ المطبوعة لهذا الكتاب لم تتضمن مع الأسف مثل تلك الاشارات. وقد أكد المسعودي على حقيقة هامة تتعلق بمدى اتساع البحار المعروفة يومذاك إذ قال: (ووجدت نواخذة بحر الصين والهند والسند والزنج* واليمن والقلزم** والحبشة من السيرافيين والعمانيين يخبرون عن البحر الحبشي في اغلب الأمور على خلاف ما ذكرته الفلاسفة وغيرهم ممن حكينا عنهم والمقادير والمساحة وأن ذلك لا غاية له. وفي مواضع منه شاهدت أرباب المراكب في البحر الرومي*** من البحرية، والعمالة

---

* المراد بـ (الزنج) سكان زنجبار وساحل افريقيا الشرقي.

** المقصود به البحر الأحمر.

*** المقصود به مجموع البحر المتوسط.

يعـظمون طول البحر الرومي وعرضه وكثرة خلجانه وتشعبه)[١٠٦].

ولعل من أفضل الكتابات الجغرافية العربية وأدقها عن توزيع البحار والمحيطات القديمة هي تلك التي وردت في كتاب أبي الريحان البيـروني عن الهند. ففضلاً عن تميزها بالرصانة والدقة، فإنها تبنت حقائق هـامة كـانت مثار الجدل، لا سيما ما يتعلق بإحاطة الأرض بالميـاه من جهتها الشمـالية. قال البيروني[١٠٧]: (تصور المعمارة أنها في نصف الأرض الشمالي، ومن هذا النصف في نصف، فالمعمورة إذن في ربع من أرباع الأرض. ويطيف به بحر من جهة المغرب والمشرق محيطاً. ويسمي اليونانيون ما يـلي المغرب منه وهو نـاحيتهم أوقيانـوس(*) وهو قـاطع مـا بين هـذه المعمورة وبـين ما يمكن أن يكون وراء هذا البحر في الجهتين من بر أو عمارة في جـزيرة، إذ ليس بمسلوك من ظلام الهواء ومن غلظ الماء ومن اضطراب الـطرق وعظم الغرر مع عدم الفائدة، ولذلك عمل الأوائل فيه وفي سواحله علامات تمنع من سلوكـه. وأما من جهـة الشمال فـالعمارة تنقـطع بـالبـرد دونـه إلا في مواضع يدخل إليها من السنة وأغباب. وأما من جهة الجنوب فـإن العمارة تنتهي الى ساحل البحر المتصل بالمحيط في الجانبين وهو مسلوك والعمارة غير منقطعة عنده وإنما هو مملوء بالجزائر الصغار والعظام. وهذا البحر مـع البر يتنازعان الوضع حتى يلج أحدهما في الآخر. أما البر فإنه يدخـل البحر في النصف المغربي ويبعد سـاحله في الجنوب فيكـون في تلك البراري سـودان المغرب التي يجلب الخدم من عندهم وجبال القمر التي منها منابع نهر النيل وعلى الساحل والجزائر أجناس الزنج. ويدخل في هذا النصف المغربي من البحر خلجان في البر كخليج بربرا وخليج قلزم وخليج فـارس. ويدخـل أرض المغـرب فيه فيـا بـين هـذه الخلجـان دخـولاً مـا، وأمـا في النصف المشرقي فإنه يدخل في بر الشمال دخول ذلـك البرّ في الجنـوب وربما أمعن

* المقصود به ما كان يسمى بـ (البحر المحيط) الذي يطوق جميع الأرض اليابسة.

بأغباب منه وأخوار إليه وهذا البحر يسمى في أغلب الأحوال، باسم ما فيه أو ما يحاذيه).

وفي مؤلف آخر شرح البيروني توزيع بحار الأرض ومحيطاتها شرحاً دقيقاً، ومما قال في ذلك(١٠٨): (أما البحر الذي في مغرب المعمورة وعلى ساحل طنجة والأندلس فإنه سمّي البحر المحيط وسماه اليونانيون أوقيانوس*، ولا يلج فيه وإنما يسلك بالقرب من ساحله، وهو يمتد من عند هذه البلاد نحو الشمال على محاذاة أرض الصقالبة. ويخرج منه خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد إلى قرب بلغار بلاد المسلمين ويعرفونه ببحر ورنك** وهم أمة على ساحله. ثم ينحرف وراءهم نحو المشرق، وبين ساحله وبين أرض الترك أرضون وجبال مجهولة خربة غير مسلوكة. وأما امتداد البحر المحيط الغربي من أرض طنجة نحو الجنوب فإنه ينحرف عن جنوب أرض سودان المغرب وراء الجبال المعروفة بجبال القمر التي تنتج منها عيون نيل مصر، وفي سلوكه غرر لا تنجو منه سفينة.. وأما البحر المحيط من جهة الشرق وراء اقاصي ارض الصين فإنه ايضاً غير مسلوك ويتشعب منه خليج يكون منه البحر الذي يسمى في كل موضع من الأرض التي تحاذيه. فيكون ذلك أول بحر الصين، ثم الهند. وخرج منه خلجان عظام يسمى كل واحدة منها بحراً على حدة، كبحر فارس والبصرة الذي على شرقيّه تيز ومكران وعلى غربيّه في حياله فرضة عمان، فإذا ما جاوزها بلغ بلاد الشحر التي يجلب منها الكندر ومرّ الى عدن. وانشعب من هناك خليجان عظيمان أحدهما المعروف بالقلزم وهو ينعطف فيحيط بأرض العرب حتى تصير به كجزيرة، ولأن الحبشة عليه بحذاء اليمن فإنه يسمى بهما فيقال لجنوبه بحر الحبشة، وللشمالي بحر اليمن ولمجموعهما بحر القلزم. وإنما اشتهر بالقلزم

* المقصود به هنا المحيط الأطلسي.

** المقصود به بحر البلطيق.

لأن القلزم مدينة على منقطعه في أرض الشام حيث يستدق ويستدير عليه السائر على الساحل نحو أرض البجة. . والخليج الآخر المقدم ذكره وهو المعروف ببحر البربر يمتد من عدن الى سفالة الزنج ولا يتجاوزها مركب لعظم المخاطرة فيه، ويتصل بعدها ببحر أوقيانوس المغربي، وفي هذا البحر من نواحي المشرق جزائر الزابج*، ثم جزائر الديبجات** وقمير*** ثم جزائر الزنج****. ومن أعظم هذه الجزائر الجزيرة المعروفة بسرنديب*****، ويقال لها بالهندية سيلانديب، ومنها تجلب أنواع اليواقيت جميعها ومنها يجلب الرصاص، وسربزه ومنها يجلب الكافور. ثم في وسط المعمورة في ارض الصقالبة والروس بحر يعرف ببنطس عند اليونانيين وعندنا يعرف ببحر طرابزندة لأنها فرضة عليه. ويخرج منه خليج يمر على سور القسطنطينية، ولا يزال يتضايق حتى يقع على بحر الشام الذي على جنوبيه بلاد المغرب الى الاسكندرية ومصر وبحذائها في الشمال أرض الأندلس والروم. وينصب إلى البحر المحيط عند الأندلس في مضيق يذكر في الكتب بمعبرة هرقليس******. ويعرف الآن بالزقاق يجري فيه ماؤه إلى البحر المحيط، وفيه من الجزائر المعروفة قبرس وسامس ورودس وصقلية وأمثالها. وبالقرب من طبرستان بحر فرضة جرجان عليه مدينة أبسكون وبها يعرف، ثم إلى طبرستان وأرض الديلم وشروان وباب الأبواب وناحية اللاك ثم الخزر ثم نهر أتل الآتي إليه، ثم ديار الغزية، ثم يعود إلى أبسكون. وقد سمي باسم كل بقعة حاذاها، ولكن اشتهاره عندنا بالخزر وعند الأوائل بجرجان وسماه بطليموس بحر أوقيانيا وليس يتصل ببحر آخر. فأما سائر المياه المتجمعة في

---

* الزابج = جاوة.

** جزائر الديبجات = جزر لكديف وملديف.

*** قمير = كمبوديا.

**** جزائر الزنج = جزر المحيط الهندي الجنوبية.

***** جزيرة سرنديب = جزيرة سيلان.

****** معبرة هرقليس = مضيق جبل طارق.

مواضع من الأرض فهي مستنقعات وبطائح وربما سميت بحيرات كبحيرة أفامية وطبرية وزغر بأرض الشام، وكبحيرة خوارزم وأبسكون بالقرب من برسخان).

ولقد توصل الجغرافيون العرب الى حقيقة هامة تتعلق بنسبة البحار الى اليابس، حيث سجلوا بأن الماء يغمر ثلاثة أرباع مساحة الأرض. وهذه إحدى الحقائق الهامة التي أثبتتها الجغرافية الحديثة بعد أن توافرت لها الوسائل العلمية وبعد ان تم الكشف عن جميع جهات الأرض .قال أبو الفدا في كتابه «تقويم البلدان»: (والقدر المكشوف من الأرض هو بالتقريب ربعها. أما ثلاثة أرباع الأرض الباقية بالتقريب فمغمور بالبحار)(١٠٩).

وناقش الكتّاب العرب بعض جوانب جيمورفولوجية البحار. قال الدمشقي في كتابه «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر»: (وسائر مياه البحار المالحة والحلوة من المتصلة بالمحيط والمنفصلة عنه كلها مسجورة بحبسها في بقاعها ووحدات الأرض المغمورة بمياهها، ومعنى الانسجار منها أنها كريّة الشكل في دورانها وكرية مع الأرض في تحدبها الكرّي. فكل جزء منها مكفوف الأطراف كصورة نصف سدس دائرة، وهذا في صورته الخاصة. فالبحار مستديرة باستدارة كرة الأرض وتهيئاتها في التدوير والانكفاف؛ ولذلك الراكب في البحر إذا توغل فيه غابت عنه الأرض، واذا ما استشرف على السواحل فأول ما يظهر له رؤوس الجبال العالية)(١١٠).

وقال إخوان الصفا: (واعلم يا أخي أن هذه البحار التي ذكرنا أنها على المستنقعات على وجه الأرض وبينها جبال شامخة وهي كالمسنّيات لها وهي متصلة بعضها ببعض اما بخلجان بينها على ظاهر الأرض واما بمنافذ لها وعروق في باطن الأرض، وان في وسط هذه البحار جزائر كثيرة صغارا وكبارا وأنهارا، ومنها عامرة بالناس فيها مزارع وقرى وممالك، ومنها براري وقفار فيها جبال وآجام تسكنها سباع ووحوش وأنعام. . . وفي وسط تلك

الجزائر بحيرات صغار وكبار وأنهار وغدران وآجام)[١١١].

وتحدثوا أيضاً في أسباب ملوحة البحار. فقال المسعودي في سياق كلامه عن البحار التي تخلو من المد والجزر أن المياه إذا بقيت هادئة لبعض الوقت فإن ملوحتها تزداد فتصبح ثقيلة وكثيفة. كما ذكر في موضع آخر ان المياه التي تنساب في البحر من الأجزاء العليا والدنيا تمتص بحسب طبيعتها الأملاح التي تقذف بها الأرض في البحر[١١٢]. أما الدمشقي فقد علل ملوحة مياه البحر على النحو التالي: (وتكلم العلماء بعلمهم في الشيء الذي كان عنه الماء. فمنهم من زعم أن المياه من الاستمالة فطعم كل ماء على قدر تربته، ومنهم من يزعم ان البحر بقية الرطوبة التي جفت أكثرها جوهر النار وبإحراقه لهذه البقية استحالت إلى الملوحة. ومنهم من زعم أن أصل الماء العذوبة واللطافة، وإنما لطول مكثه جذبت الأرض ما فيها من العذوبة لملوحتها، وجذبت الشمس ما فيها من اللطافة بحرارتها فاستحال الى الغلظ والملوحة)[١١٣].

وناقش العلماء المسلمون ايضا أسباب حدوث التيارات والأعاصير في البحار. قال إخوان الصفا: (أما علة هيجان البحار وارتفاع مياهها وبروزها على سواحلها وشدة تلاطم أمواجها وهبوب الرياح في وقت هيجانها الى الجهات الخمس في أوقات مختلفة من الشتاء والصيف والربيع والخريف في أوائل الشهور وأواخرها وساعات الليل والنهار، فهي من أجل أن مياهها إذا حميت في قرارها وسخنت لطفت وتحللت وطلبت مكاناً أوسع مما كانت فيه قبل، فيتدافع فيه بعض أجزائها الى الجهات الخمس فوقاً وشرقاً وجنوباً وشمالاً وغرباً للاتساع فيه. فتكون في الوقت الواحد على سواحلها رياح مختلفة في جهات مختلفة. وأما علة هيجانها في وقت دون وقت فبحسب شكل الفلك ومطارح شعاعاته على سطح تلك البحار من الآفاق والأوتاد الأربعة)[١١٤].

ولقد ناقش الجغرافيون العرب والمسلمون أيضاً ظاهرة المد والجزر وإن لم يصب غالبيتهم في تفسيرها. فقد كان تفسير ابن الفقيه الهمذاني مثلاً أسطورياً. فقد روى عن ابن عباس انه سئل عن ظاهرة المد والجزر فأجاب ان ملكاً موكل بقاموس البحر اذا وضع رجله فيه فاضت وإذا رفعها غاضت. كما روى عن ابن كعب ان الخضر لقي ملكاً من الملائكة فسأله عن المد والجزر فقال إن الحوت يتنفس فيشرب الماء ويرفع الماء الى منخريه فذلك الجزر، ثم يتنفس فيخرجه من منخريه فذلك المدّ (١١٥).

غير أن الكتّاب اللاحقين اقتربوا من التفسير الحقيقي لهذه الظاهرة. واعتقد البعض منهم أن ظاهرة المدّ والجزر يتحكم فيها القمر والشمس بصورة مباشرة. وقد درس ابو معشر هذه الظاهرة بالتفصيل وتناول الأنواع المختلفة من المدّ والجزر وأوضح كيف تختلف قوتها تبعاً لاختلاف موقع القمر بالنسبة للبحر. كما اعتقد بعض الجغرافيين العرب أن المدّ والجزر يعتمدان على هبوب الرياح. ويقول الكندي وأحمد بن الطيب السرخسي في ذلك: (وقد يتحرك البحر بتحرك الرياح، وان الشمس اذا كانت في الجهة الشمالية تحرّك الهواء إلى الجهة الجنوبية، فيسيل ماء البحر بحركة الهواء إلى الجهة الجنوبية، فكذلك البحار من جهة الجنوب في الصيف لهبوب الشمال طامية عالية، وتقل المياه من جهة البحار الشمالية وكذلك إذا كانت الشمس في الجنوب وسال الهواء من الجنوب إلى جهة الشمال سال معه البحر من الجهة الجنوبية إلى الجهة الشمالية فقلت المياه في الجهة الجنوبية منه. وينتقل مياه البحر في هذين الميلين، أعني في جهتي الشمال والجنوب، فيسمى جزراً ومدّاً)(١١٦).

واقترب إخوان الصفا ايضا من التفسير العلمي لظاهرة المد والجزر حيث ربطوها بحركة القمر والكواكب الأخرى. ومما قالوه في ذلك: (وأما علة مدود بعض البحار في وقت طلوعات القمر ومغيبه دون غيرها من البحار فهي من أجل أن تلك البحار في قرارها صخور صلبة، فإذا أشرق

القمر على سطح ذلك البحر وصلت مطارح شعاعاته الى تلك الصخور والأحجار التي في قرارها ثم انعكست من هناك راجعة فسخنت تلك المياه وحميت ولطفت وطلبت مكاناً أوسع وارتفعت الى فوق ودفع بعضها بعضاً الى فوق، وتموجت الى سواحله وفاضت على سطوحها وأرجعت مياه تلك الأنهار التي كانت تنصب اليها الى خلف. فما يزال ذلك دأبها ما دام القمر مرتفعاً الى وتد سمائه. فإذا انتهى الى هناك وأخذ ينحط سكن عن ذلك غليان تلك المياه وبردت وانضمت تلك الأجزاء وغلظت ورجعت الى قرارها وجرت الأنهار على عادتها. فلا يزال ذلك دأبها الى ان يبلغ القمر إلى أفق تلك البحار الغربي منها، ثم يبتدىء المدّ على مثل عادته وهو في الأفق الشرقي ولا يزال ذلك دأبه حتى يبلغ القمر إلى وتد الأرض فينتهي المد من الرأس. ثم اذا زال القمر من وتد الأرض أخذ المدّ راجعاً الى أن يبلغ القمر أفقه الشرقي من الرأس وذلك تقدير العزيز الحكيم. فإن قيل لِمَ لا يكون المد والجزر عند طلوع الشمس وإشراقها على سطوح هذه البحار، فقد بيّنا علة ذلك في رسالة العلل والمعلول)(١١٧).

ولقد اقترب البيروني أيضاً من الحقيقة في تفسيره لظاهرة المد والجزر حيث نقل آراء العلماء الهنود فيها وارتباطها بتغيّر وجه القمر، غير أن تفسيره خالطته بعض الأفكار الأسطورية(١١٨).

أما ما يخصّ الأنهار فقد كانت لدى الجغرافيين العرب والمسلمين معلومات طيبة أيضاً عن أنهار العالم القديم الكبرى وقد حددوا منابع البعض منها بدقة كبيرة. كذلك ناقشوا جوانب متعددة من هيدرولوجية الأنهار. وقد أدركوا حقيقة هامة تخص هيدرولوجيتها وهي أن الأمطار والثلوج والينابيع هي المسؤولة عن تغذيتها بالماء. كذلك شرحوا الدورة المائية وبينوا أن أكثر الأنهار يبتدىء من الجبال والتلال ويمر في جريانه نحو البحار والآجام والبحيرات. وأوضحوا أيضاً أسباب ازدياد المياه فيها في

فصول معينة من السنة. قال إخوان الصفا[١١٩] : (واعلم ان الأودية والأنهار تبتدىء من الجبال والتلال وتمرّ في جريانها نحو البحار والآجام والغدران والبطائح والبحيرات. . .

وأما علة مدود أكثر الأنهار التي جريانها من الشمال إلى الجنوب في أيام الربيع فهي من أجل أن الثلوج إذا كثرت في الشتاء على رؤوس الجبال الشرقية ثم حمي الجوّ بقرب الشمس من سمتها ذابت تلك الثلوج وسالت منها الأودية والأنهار. .

ولهذه الأنهار عطفات وعراقيل يطول شرحها وشرح علتها وهي تسقي في جريانها الوادان والمزارع والمدن والقرى، وما يفضل من مياهها ينصب الى البحار والآجام والبطائح ويمتزج بمياهه عذبة كانت أم مالحة. . . فإذا أشرقت عليها الشمس والكواكب سخنتها وحميت ولطفت وتحللت وصارت بخاراً، فارتفعت في الهواء وتموجت الى الجهات، ويكون منها الرياح والغيوم والضباب والطل والندى والصقيع والأنداء والثلوج والبرد على رؤوس الجبال والبراري والعمران والخراب.

وأما الأمطار التي تكون على رؤوس الجبال فإنها تفيض في شقوق تلك الجبال وخللها وتنصب الى مغارات وكهوف وأهوية هناك وتمتلىء وتكون كالمخزونة، ويكون في أسفل تلك الجبال منافذ ضيقة تمر منها وتجري وتجتمع وتصير أودية وأنهاراً. وتذوب تلك الثلوج على رؤوس تلك الجبال وتجري إلى تلك الأودية وتمر في جريانها راجعة نحو البحار ثم تكون فيها البخارات والرياح والغيوم والأمطار كما كان في العام الأول وذلك تقدير العزيز الحكيم).

ومن الجدير بالذكر ان إخوان الصفا أدركوا نوعياً علة فيضان نهر النيل في فصل الصيف حيث قالوا في ذلك[١٢٠]: (وأما علة مدّ نيل مصر في أيام الصيف فهو من أجل أن هذا النهر يجري من الجنوب إلى الشمال ومبدأ

جريانه من وراء خط الاستواء حيث يكون الشتاء عندنا يكون صيفا هناك، وفي الصيف يكون الشتاء هناك، فتكون في ذلك الوقت كثرة الأمطار هناك).

وأشار المسعودي أيضاً الى ملاحظة بارعة جداً في هيدرولوجية الأنهار حيث ذكر في الجزء الأول من موسوعته (مروج الذهب) بأن الأنهار شباباً وهرماً وحياة وموتاً ونشوراً كما يكون ذلك في الحيوان والنبات كما ذكر بأن المياه المختزنة في أعماق الأرض تميل للخروج الى السطح لأنها تتجه دائماً الى الحفاظ على مستواها، فتنبثق من ذلك العيون والأنهار[١٢١].

ولقد كان الدمشقي (شيخ الربوة) من أكثر الجغرافيين المتأخرين اهتماماً بموضوع الأنهار. فقد أفرد في كتابه (نخبة الدهر) فصلاً ضافياً عن انهار العالم الإسلامي وذكر كل ما يتعلق بها من معلومات. ولم تشمل شروحه الكلام عن طوبوغرافية الأنهار فحسب، بل تعدتها الى شرح نظام الدورة المائية بأكملها وربط هيدروغرافية الأنهار بها، ويمكن القول إن الدمشقي كان من الجغرافيين القلائل الذين خاضوا في هذا الموضوع النظري، وأن شروحه لا تختلف كثيراً عن الشروح الحديثة لأطوار الدورة المائية. قال الدمشقي[١٢٢]: (اختلف العلماء في ملّة كون الماء وملة كون نبعه من الأرض. فقال بعضهم إن المطر إذا وقعت على الأرض واجتمعت منه مياه كثيرة ووجدت لها الجريان والسيلان سبيلاً جرت سيولاً ومدوداً، إذ من شأن الماء الانحدار والانصباب، وإن اتفق أنها تنحصر بين أطراف مرتفعة تمنعها من السيلان بقيت ممقونة. فإن كانت تلك الأرض المحاصرة لها رخوة ويحللها ذلك الماء الى أرض أسفل منها صلبة لا يقدر على نفوذها وقف ثم تموّج واضطرب طلباً للخروج حتى يخرق بها خرقاً فيسمى ذلك الخرق عيناً، فإن سالت سميّت جدولاً إن كان قليلاً، وإن كان كثيراً سمّي نهراً. وإن اجتمعت من المطر منه جمل وسالت بكثرة سميت سيلاً. وكلما كانت

الأمطار أكثر كانت الماء أغزر. وقال آخرون إن علة تكوّن الماء وتكثّرها إنما هو من عصارات الأرض ومخازنها المجموعة فيها من مياه الأمطار ورطوبات الأبخرة الندية المسماة الندى. وذلك أن الرطوبات والعصارات المذكورة تحرّكها حرارة الشمس وسخونة الأرض المستكنة في أعماقها فيلطف جوهر تلك العصارات بهذا التحريك المذكور فيرقى بخاراً حاراً رطباً، ويقوى ترطيبه عندما يصل في ارتقائه من الزمهرير في الجو ويصير به بارداً رطباً. فينعقد هناك أجزاء مائية مبثوثة. ثم إذا انعقد ذلك جمعته الرياح وأمددته مطراً. فتأخذ الأرض حينئذ منه حاجتها فتجنه في دواخلها ثم يسبح الباقي منه سيولاً ومدوداً على وجهها سيحاً ويستجن منه أيضاً في شرياناتها ونفاخاتها ما يستجن وتقبل منه وهداتها ما تقبل غدراناً ومخازن والباقي الفاضل ينصب الى البحار المالحة فيختلط بها. ثم يعود عليه ذلك التحريك الكائن من حرارة الشمس والحر المستجن ببطن الأرض فتحرك تلك الأجزاء والعصارات والمياه المختلطة بمياه البحار المالحة فتعود راقية كالأول إلى أن يصير مطراً وسيلاً وفضالات محتضنات كالأول، وهذا دأبها).

وبحث العلماء العرب في أصل العيون والينابيع أيضاً. وقد أجمعوا على كونها تصدر من مستودعات في باطن الأرض، وان تلك المستودعات تنشأ من مياه الأمطار والثلوج التي تتسرب من الشقوق والمسام ومن بخار الماء المتكاثف بسبب حرارة باطن الأرض. وقد ذكر محمد بن الحاسب الكرخي في ذلك(١٢٣): (إن الله تعالى خلق في جوف الأرض ماءً ساكناً يجري فيها مجرى الدم من بدن الحيوان، لا يزيد بزيادة الأمطار ولا ينقص بنقصانها على ما قاله الأولون، لأن مادته من استحالة الهواء الى الماء في بطون الأرض. وهذا الماء عمّ أكثر الخلل في جسمها واتصل بعضه ببعض ما لم يمنع بالحواجز والموانع الصلبة. وهذا الماء يجري من المواضع البعيدة المركز الى المواضع القريبة منه في عروق الأرض والخلل في جوفها. فكما أن الماء جارٍ على وجه الأرض ومتحيّر عليها، كذلك الماء الساكن في جوفها جارٍ

في مواضع كالأنهار ومتحيّر في مواضع كالبحار. ومعظم الماء الساكن يكون تحت الصحارى المطمئنة والفلوات البعيدة الأرجاء، يتوصل اليه بقفر له قدر. وقد تمدّ مياه الثلوج التي تبقى على جبال قد ذهبت طولاً وعرضاً، فيما بينها شعاب وبطاح لحفظ الثلوج الى وقت مسامتة الشمس لها. والماء في مثل هذه الصحارى أقوى منه في غيرها لأن الجبال الموصوفة هي مخازن الماء من جميع الأرض المحيط بها ما لم تمنع الموانع المذكورة).

ولقد ساهم ابن سينا مساهمة هامة أيضاً في دراسة العيون والينابيع. وقد أشار في كتابه (الشفاء) في الرسالة الخامسة منه أن العيون إنما تتولد باندفاع المياه الى وجه الأرض بالعنف، وأنها لم تندفع بالعنف إلا بسبب محرك لها مصعّد الى فوق. وذكر ان الأسباب المصعّدة للرطوبات إنما هي الحرارات المبخرة للرطوبات الملجئة إياها الى الصعود، والعيون أيضاً فإن مبادئها من البخارات المندفعة صعداً عن تصعيد الحرارة المحتقنة، في الأرض (من الشمس والكواكب). . والأرضون الصلبة جداً تحقن البخار حقناً شديداً، والجبال أقوى الأرضين على حقن الحرارة في ضمنها وحبس البخار المتصاعد منها حتى يقوى اجتماعه ويعد بقوّته منفذاً يندفع منه إلى خارج وقد تكاثف واستحال مياهاً وصار عيوناً. كذلك قسّم ابن سينا المياه المنبعثة من الأرض الى أنواع، منها العيون السيّالة، ومنها مياه العيون الراكدة، ومنها مياه الآبار، ومنها مياه القنى، ومنها مياه النزّ، وشرح طبيعة كل نوع وحدوثه(١٢٤).

وقدم (إخوان الصفا) تفسيراً لظاهرة العيون الحارّة وقد ورد على النحو التالي: (أما علة حرارة بعض العيون في الشتاء والصيف على حالة واحدة فهي أن في باطن الأرض وكهوف الجبال مواضع تربتها كبريتية فتصير تلك الرطوبات التي تنصب هناك دهنية، وتكون الحرارة التي فيها راسية دائما بينها أو فوقها مياه في جداول وعروق نافذة فتسخن تلك المياه بمرورها

هناك وجوازها عليها، ثم تخرج وتجري على وجه الأرض وهي حارّة حامية، فإذا أصابها نسيم الهواء وبرد الجو، بردت وربما جدت)[١٢٥].

٣ـ الحقل الجيومورفولوجي:

عالج العلماء العرب والمسلمون بعض الجوانب النظرية في حقل الجيومورفولوجيا بالاضافة الى الجوانب العملية للموضوع. غير أن علاجهم هذا كان عرضياً ولم يرد على أساس نظريات جديدة في علم الجغرافيا، كما أنهم تأثروا الى حد غير قليل بالنظريات اليونانية والرومانية. وعلى أية حال فقد ثبتوا حقائق جيمورفولوجية هامة منها أثر العامل الزمني في العمليات الجيومورفولوجية، وأثر الدورة الصخرية والدورة الفلكية، في تبادل اليابس والماء، وأثر عنصري المناخ والمياه في عملية التعرية، فضلاً عن آراء جيمورفولوجية سليمة أخرى. وفي هذا الحقل تكتسب أهمية خاصة المساهمات التي أضافها كل من البيروني وإخوان الصفا والمسعودي وابن سينا. ويقف البيروني في المقدمة بين الجغرافيين العرب والمسلمين في ملاحظاته الجيومورفولوجية الذكية. فقد فطن في استعراضه لطوبوغرافية بلاد السند الى التكوين الجيولوجي الخاص لهذا السهل، واعتقد أنه لا بد أن يكون حوضاً بحرياً قديماً قد طمرته الترسبات. ولم يكن البيروني في ملاحظاته هذه بعيداً عن الحقيقة. قال: (وأرض الهند من تلك البراري يحيط بها من جنوبها بحرهم المذكور، ومن سائر الجهات تلك الجبال الشوامخ واليها مصاب مياهها. وإذا تفكرت عند المشاهدة فيها وفي أحجارها المدملكة الموجودة الى حيث يوجد الحفر عظيم بالقرب من الجبال وشدة جريان مياه الأنهار وأصغر من التباعد وفتور الجري ورمالاً عند الركود والاقتراب من المغايض والبحر لم تكن تتصور أرضه إلا بحراً في القديم قد انكبس بحمولات السيول)[١٢٦].

ومن الملاحظ أن البيروني قد فطن أيضاً إلى عملية الترسيب النهري لا سيما عند اقتراب النهر من مصباته في المغايض أو البحار. وللبيروني ملاحظات بارعة أخرى تتعلق باختلاف توزيع اليابس والماء على مرّ الأزمان الجيولوجية. وملاحظاته تلك لا تختلف بشيء عن حقائق العلم الحديث. قال: (لا ينتقل البحر إلى البر والبر إلى البحر في أزمنة إن كانت قبل كون الناس في العالم فغير معلومة وإن كانت بعده فغير محفوظة، لأن الأخبار تنقطع إذا طال عليها الأمد وخاصة في الأشياء الكائنة جزءاً بعد جزء بحيث لا تفطن لها إلا الخواص، فهذه بادية العرب وقد كانت بحراً فانكبس حتى أن آثار ذلك ظاهرة عند حفر الآبار والحياض بها فإنها تبدي أطباقاً من تراب ورمال ورضراض، ثم فيها من الخزف والزجاج والعظام ما يمتنع أن يحمل على دفن قاصر إياها هناك بل يخرج منها أحجاراً إذا كسرت كانت مشتملة على أصداف وودع وما يسمى آذان السمك اما باقية على حالها واما بالية قد تلاشت وبقي مكانها خلاء متشكلاً بشكلها)(١٢٧).

وقد اشتمل هذا الكلام أيضاً على إشارة ذكية الى أهمية الحفريات والمتحجرات في تقرير تأريخ الصخور والطبقات الأرضية، وهذا المبدأ من أهم مبادىء علم الجيولوجيا الحديث.

ولقد ساهم إخوان الصفا بدورهم مساهمة هامة في تنمية الجانب النظري في حقل الجيومورفولوجيا بآرائهم القويمة عن العمليات الجيومورفولوجية. فقد أكدوا على أهمية عوامل التعرية والنحت في التضاريس الأرضية، وبينوا اختلاف توزيع اليابس والماء على مرّ العصور الجيولوجية، ووضحوا نشوء السهول الرسوبية البحرية، وناقشوا مسألة تكوّن الجبال الالتوائية. وهكذا يتضح انهم قد أشاروا الى أهم النقاط التي يُعنى علم الجيومورفولوجيا الحديث بدراستها. قال إخوان الصفا في رسالتهم الخامسة من «الجسمانيات الطبيعيات»(١٢٨): (وأعلم يا أخي ان الأودية

والأنهار كلها تبتدىء من الجبال والتلال وتمرّ في مسيلها وجريانها نحو البحار والآجام والغدران، وإن الجبال من شدة إشراق الشمس والقمر والكواكب عليها بطول الدهر تنشف رطوبتها وتزداد جفافاً ويبساً وتنقطع وتنكسر وخاصة عند انقضاض الصواعق وتصير أحجاراً وصخوراً أو حصى ورمالاً. ثم ان الأمطار والسيول تحط تلك الصخور والرمال إلى بطون الأودية والأنهار ويحمل ذلك شدة جريانها الى البحار والغدران والآجام. وإن البحار لشدة أمواجها وشدة اضطرابها وفورانها تبسط تلك الرمال والطين والحصى سافا على ساف بطول الأزمان والدهور ويتلبد بعضها فوق بعض وينعقد وينبت في قعور البحار جبالاً وتلالاً، كما تتلبد من هبوب الرياح دعاص الرمال في البراري والقفار. واعلم يا أخي أنه كلما انطمّت قعورها من هذه الجبال والتلال التي ذكرنا أنها تنبت، فإن الماء يرتفع ويطلب الاتساع وينبسط على سواحلها نحو البراري والقفار ويغطيها الماء. فلا يزال ذلك دأبه بطول الزمان حتى تصير مواضع البراري بحاراً ومواضع البحار يبساً وقفاراً. وهكذا لا تزال الجبال تنكسر وتصير أحجاراً وحصى ورمالاً تحطها سيول الأمطار وتحملها إلى الأودية والأنهار بجريانها حتى البحار وتنعقد هناك كما وصفنا وتنخفض الجبال الشامخة وتنقص وتقصر حتى تستوي مع وجه الأرض، وهكذا لا يزال ذلك الطين والرمال تنبسط في قعر البحار وتتلبد وتنبت عنها التلال والروابي والجبال، وينصب من ذلك المكان الماء حتى تظهر تلك الجبال وتنكشف هذه التلال والروابي والجبال، وينصب من ذلك الماء حتى تظهر تلك الجبال وتنكشف هذه التلال، وتصير جزائر وبراري ويصير ما يبقى من الماء في وهادها وقعورها بحيرات وآجاماً أو غدراناً وينبت فيها القصب والوحال. فلا تزال السيول تحمل الى هناك الطين والرمال والوحول حتى تجف تلك المواضع وتنبت الأشجار والعكرش والعشب وتصير مواضع للعشب والوحوش. ثم يقصدها الناس لطلب المنافع والمرافق من الحطب والصيد وغيرها، وتصير مواضع الزروع والغروس والنبات بلداناً

وقرى ومدناً يسكنها الناس).

وساهم المسعودي أيضاً في الجانب النظري من حقل الجيومورفولوجيا. فقد أشار في الجزء الأول من موسوعته (مروج الذهب) إلى مسألة اختلاف توزيع اليابس والماء عبر الأزمان الجيولوجية وإلى نشوء السهول الرسوبية البحرية حيث قال: (فليس موضع البر أبداً برّاً، ولا موضع البحر أبداً بحراً، ويكون بحراً حيث كان مرة برّاً، ويكون برّاً حيث كان مرّة بحراً) . (١٢٩). كذلك أشار في كتاب (التنبيه والاشراف) الى أهمية اختلاف التضاريس الأرضية. فقد قال: (فجعل عزّ وجل منها أنجاداً ومنها أغواراً ومنها أنشازاً ومنها مستوية: وأما أنشازها فمنها الجبال الشامخة ومنافعها،ظاهرة في قوة وتحدّر السيول منها فتنتهي الى الأرضين البعيدة بقوة جريها ولتقبل الثلوج فتحفظها الى أن تنقطع مياه الأمطار وتذيبها الشمس فيقوم ما تحلّب منها مقام الأمطار. ولتكون الآكام والجبال في الأرض حواشر للمياه لتجري من تحتها ومن شعوبها وأوديتها فتكون منها العيون الغزيرة ليعتصم بها الحيوان ويتخذها مأوى ومسكناً ولتكن مقاطع ومقاتل وحواجز بين الأرضين من غلبة مياه الأمطار عليها)(١٣٠).

كذلك أضاف المسعودي إضافة هامة إلى حقل الجيومورفولوجيا بآرائه عن أهمية الترسبات النهرية وآثارها الجيومورفولوجية. وقد طبق المسعودي آراءه على العراق وبينّ آثار الترسبات النهرية في الخليج العربي في تراجع ساحله نحو الجنوب على مرّ السنين، حيث قال في ذلك: (وكانت سفن الهند والصين تصل إلى الحيرة، فلما انقطع الماء عن مصبه في ذلك الموضع انتقل البحر براً فصار بين الحيرة وبين البحر في هذا الوقت أيام كثيرة، وأن من رأى النجف وأشرف عليها يتبين له ما وصفنا)(١٣١).

وضرب المسعودي مثالاً على تغيّر مواضع المجاري النهرية بسبب عامل الترسيب من نهر دجلة في موقع بغداد حيث أشار إلى انتقال مجرى

دجلة شرقي بغداد في موضع الشماسية من الجانب الغربي من الضياع التي كانت بين قطربل ومدينة السلام الى الجانب الشرقي من تلك الضياع. ثم انتهى الى القول: (فإذا كان الماء [في شرقي بغداد] في نحو ثلاثين سنة قد ذهب بنحو من سبع ميل فإنه يسير ميلاً في قدر مائتي سنة. فإذا تباعد النهر أربعة آلاف ذراع [وهي مقدار الميل] من موضعه الأول خربت بذلك السبب مواضع وغمرت مواضع. وإذا وجد الماء سبيلاً منخفضاً وانصباباً وسّع بالحركة وشدة الجرية لنفسه فاقتلع المواضع من الأرض من أبعد غاياتها، وكلما وجد موضعاً متسعاً من الوهاد ملأه في طريقه من شدة جريته حتى يعمل بحيرات ومستنقعات، وتخرب بذلك بلاد وتعمر بلاد، ولا يغيب فهم ما وصفنا على من له أدنى فكر) (١٣٢).

وأخيراً لا بد من الاشارة الى مساهمات الفيلسوف ابن سينا في حقل الجيومورفولوجيا والتي تنصبّ على نحو الخصوص في آرائه عن تكوين الجبال وعن أهمية عوامل التعرية. والواقع أن تلك الآراء ذات أهمية بالغة إذ إنها تقترب اقتراباً كبيراً من الآراء الحديثة في هذا الباب. قال ابن سينا في الرسالة الخامسة من كتاب «الشفاء» في شرح تكوين الجبال: (وأما الارتفاع فقد يقع لذلك سبب بالذات وقد يقع له سبب بالعرض. أما السبب بالذات فكما يتفق عند كثير من الزلازل القوية ان ترفع الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الأرض وتحدث رابية من الروابي دفعة. وأما الذي بالعرض، فإنه يعرض لبعض الأجزاء من الأرض انحفار من دون بعض، بأن تكون رياح نسّافة أو مياه حفّارة تتفق لها حركة على جزء من الأرض دون جزء فينحفر ما تسيل عليه ويبقى ما لا تسيل عليه رابياً. ثم لا تزال السيول تغوص في الحفر الأول الى أن تغور غوراً شديداً ويبقى ما انحرف عنه شاهقاً وهذا كالمتحقق من أمور الجبال وما بينها من الحفور والمسالك.

وربما كان الماء أو الريح متفق الفيضان إلا أن اجزاء الأرض تكون

منخفضة فيكون بعضها لينة وبعضها حجرية. فينحفر الترابي اللين ويبقى الحجري مرتفعاً. ثم لا يزال ذلك المسيل يتحفر وينحفر على الأيام ويتسع ويبقى النتوء وكلما انحفر عنه الأرض كان شهوقه أكثر.

فهذه هي الأسباب الأكثرية لهذه الأحوال الثلاثة. فالجبال تكوّنها من أحد أسباب تكوّن الحجارة. والغالب ان تكوّنها من طين لزج على طول الزمان، تحجر في مدد لا تضبط، فيشبه ان تكون هذه المعمورة قد كانت في سالف الأيام غير معمورة، بل مغمورة بالبحار فتحجرت، أما بعد الانكشاف قليلاً قليلاً في مدد لا تفي التأريخيات بحفظ أطرافها وأما تحت المياه لشدة الحرارة المحتقنة تحت البحر. والأولى أن يكون بعد الانكشاف، وأن تكون طينتها تعينها على التحجر، إذ تكون طينتها لزجة ولهذا ما يوجد في كثير من الأحجار إذا كسرت أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف وغيرها. ولا يبعد أن تكون القوة المعدنية قد تولدت هناك فأعانت أيضاً. وأن تكون مياه قد استحالت أيضاً حجارة، لكن الأولى أن يكون تكوّن الجبال على هذه الجملة، وكثرة ما فيها من الحجر لكثرة ما يشتمل عليه البحر من الطين ثم ينكشف عنه وارتفاعها لما حفرته السيول والرياح فيما بينها.

فإنك إذا تأملت أكثر الجبال رأيت الانحفار الفاصل فيما بينها متولداً من السيول ولكن ذلك أمر إنما تمّ وكان في مدد كثيرة، فلم يبق لكل سيل أثره، بل إنما يرى الأقرب منها عهداً. وأكثر الجبال الآن إنما هي في الانرضاض والتفتت. وذلك لأن عهد نشوئها وتكونّها إنما كان مع انكشاف المياه عنها يسيراً يسيراً. والآن فإنها في سلطان التفتّت. إلا ما شاء الله من جبال، إن كانت تتزايد بسبب مياه تتحجر فيها أو سيول تؤدي اليها طيناً كثيراً فيتحجر فيها. فقد بلغني كما أحسب أنه قد شوهد ذلك في بعض الجبال. وأما ما شاهدته أنا في شط جيحون وليس ذلك الموضع مما يستحق أن يسمى جبلاً، فما كان من هذه المنكشفات أصلب طينة وأقوى تحجراً

وأعظم حجماً فإنه إذا انهدّما دونه بقي أرفع وأعلى)[١٣٣].

وهكذا يتضح أن ابن سينا قد صنّف الجبال الى صنفين رئيسيين: الأول يدخل في صنف الجبال الالتوائية والثاني يدخل في صنف جبال التعرية، كذلك أرجع تكوّن الجبال الى سببين أساسيين: وهما الحركات الأرضية على اختلاف أنواعها ولا سيما الحركات الرافعة، وعوامل التعرية ولا سيما الرياح والمياه الجارية. كذلك أشار ابن سينا الى فعل العوامل الجيولوجية البطيء الذي يتراكم مع الوقت والى آثارها الطويلة الأمد. وإذا علمنا أن النظرية المتعلقة بالتضاريس الأرضية التي سادت التفكير الجيولوجي حتى القرن السابع عشر كانت تؤمن بمبدأ (التغيّر السريع) أو (الثبات الدائم) في التضاريس الأرضية أدركنا أهمية الفكرة التي أكد عليها ابن سينا.

تلك هي أبرز الكتابات الجيومورفولوجية التي وردت في المصنفات الكوزموغرافية العربية. أما الظواهر الجيولوجية الأخرى كالزلازل والبراكين فلم ترد عنها إلا إشارات خاطفة. ولعل من أهمها ما ورد في كتابات ابن سينا وإخوان الصفا. قال ابن سينا في موسوعته «الشفاء» في الجزء الخاص بـ[المعادن والآثار العلوية] متحدثاً عن الزلازل: (وأما الزلزلة فإنها حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته، ولا محال أن ذلك السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرّك ما فوقه. والجسم الذي يمكن أن يتحرك تحت الأرض ويحرّك الأرض إما جسم بخاري دخاني قوي الاندفاع، وإما جسم مائي سيّال، وإما هوائي، وإما جسم ناري، واما جسم أرضيّ.. فأما الجسم الريحي، ناري أو غير ناري، فإنه يجب أن يكون هو المنبعث تحت الأرض الموجب لتمويج الأرض في أكثر الأمر... فإذا كان سبب الزلزلة قوياً جداً خسف الأرض باندفاعه وخروجه. وربما خلف ناراً محرقة وربما حدثت أصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح. فإن وجدت هذه الريح

المصوّتة منفذاً واسعاً بعد المنفذ الذي تصوّت فيه حدث عن اندفاعها صوت ولم تزلزل. . .)[١٣٤].

وتحدث ابن سينا أيضاً عن أنواع الزلازل فذكر النوع الرأسي وسمّاه الرجفي، والنوع الأفقي ووصفه بأنه اختلاجي عرضي رعشي، كما ذكر نوعين آخرين هما القطقط والسلمي. ووصف أيضاً سير الزلزلة وقال بأنها تختلف في قوة أوائلها وأواخرها وأنها لا يمكن أن تجري على منهاج واحد[١٣٥].

أما إخوان الصفا فقد فسروا ظاهرة الزلازل على النحو التالي: [١٣٦].

(وأما الكهوف والمغارات والأهوية التي في جوف الأرض والجبال إذا لم يكن لها منافذ تخرج منها المياه بقيت تلك المياه هناك محبوسة زماناً. وإذا حمي باطن الأرض وجوف تلك الجبال سخنت تلك المياه ولطفت وتحللت وصارت بخاراً، وارتفعت وطلبت مكاناً أوسع. فإن كانت الأرض كثيرة التخلخل تحللت وخرجت تلك البحار من تلك المنافذ. وإن كان ظاهر الأرض شديد التكاثف حصيناً منعها من الخروج وبقيت محتبسة تتموج في تلك الأهوية لطلب الخروج وربما انشقت الأرض في موضع منها وخرجت تلك الرياح مفاجأة وانخسف مكانها ويسمع لها دويّ وهدة وزلزلة. وإن لم تجد لها مخرجاً بقيت هناك محتبسة، وتدوم تلك الزلزلة إلى أن يبرد جو تلك المغارات والأهوية ويغلظ).

أما البراكين فوصفها إخوان الصفا على النحو التالي: (واعلم أن في بعض المواضع يرى من بعيد على رؤوس الجبال وبطون الأودية نيران وضياء بالليل ودخان معتكر ساطع في الهواء ومرتفع في الجو، وعلته أن في جوف الجبال كهوفاً ومغارات وأهوية حارة ملتهبة تجري اليها مياه كبريتية أو نفطية دهنية فتكون مادة لها رائحة وهي مثل التي بجزيرة صقلية وبجبل مزمهر من خوزستان)[١٣٧].

تلك هي أبرز المواضيع التي طرقتها المصنفات الكوزموغرافية العربية، وقد تناولت كما أوضحنا أهم النقاط التي تعالجها اليوم الجغرافية الطبيعية بمفهوم لا يختلف كثيراً عن المفهوم الحديث.

الخلاصـــة

لقد اتضح من استعراض تطور الجغرافية العربية القديمة أنها قد عالجت أغراضاً متعددة كما أضافت إضافات هامة، وكانت مناهجها في بعض الجوانب قريبة من المناهج الحديثة. ولقد شملت إضافاتها الى تأريخ الفكر الجغرافي حقولاً متنوعة هي الحقل البلداني والحقل الطبيعي والحقل الفلكي.

فأما الحقل البلداني، أو ما يسمى بالجغرافية الاقليمية، فيشمل الكتابات الاقليمية والبشرية وهي تمثّل أهم الاضافات الجغرافية العربية الى العلم الجغرافي القديم. فقد اشتملت على مادة غزيرة عن بلدان العالم القديم ذات جوانب متعددة. ففضلاً عن المعرفة الجغرافية البحتة بجهات نائية، كجهات غربي وأواسط افريقيا وأواسط آسيا والهند الصينية والهند وجزر المحيط الهندي، بل وحتى ببعض جهات سيبيريا، فقد أمدّتنا بمعلومات طيبة عن شعوب تلك الجهات مما يمكن أن يكون ذا فائدة عظمى في الدراسات التأريخية والأنثروبولوجية. والحقيقة ان المعلومات ذات الصفة البشرية هي أعظم قيمة في كتب الجغرافية العربية من أية معلومات طبيعية وطوبوغرافية

أخرى وهي التي تكسبها أهميتها الخاصة. ففضلاً عن أن تلك المعلومات يمكن ان ترسم لنا بوضوح ما حدث من تغيّر في المنظر الطبيعي Landscape في كثير من أقطار العالم الاسلامي، فإنها توضح لنا كذلك نوع العلاقة بين البشر وبيئتهم الطبيعية في مختلف المراحل التأريخية، لذلك يمكن القول إن الجغرافيين العرب والمسلمين كانوا من أوائل من كتب في حقل الجغرافية البشرية، وأن كتاباتهم في هذا الميدان تتفوق في اتساع آفاقها وتنوعها على كتابات الاغريق والرومان. فلقد تناولوا بالوصف مختلف نواحي الحياة البشرية متحدثين عن العادات والتقاليد والحرف والأديان والطبقات الاجتماعية والمأكل والملبس، إلى آخر ما يتصل بحياة الانسان. ولم يقتصروا على هذه الجوانب فحسب بل طرقوا مواضيع أخرى من مواضيع الجغرافية البشرية، وهي علاقة الانسان ببيئته الطبيعية. ومن المواضيع البشرية الأخرى التي طرقها الجغرافيون العرب والمسلمون وكانوا روادا فيها ما يطلق عليها في الوقت الحاضر اسم (جغرافية المدن)، وقد ساهم المؤرخون في قسط وافر من هذه الكتابات، وهناك أمثلة عديدة من المؤلفات العربية التي بحثت في وصف المدن وتأريخها وحفلت بالمعلومات الطوبوغرافية والاقتصادية والبشرية.

ويتصل بالحقل البلداني كتب (الرحلات) التي يمكن القول إن الكتّاب العرب والمسلمين ضربوا بسهم وافر فيها وأنهم خلفوا ثروة غنية جداً. وفيما عدا هيرودوت لم يشهد الفكر الجغرافي اليوناني والروماني رحالة من طراز المسعودي أو الادريسي او ابن حوقل او المقدسي او ابن بطوطة، وقد سبق أن ذكرنا بأن الكتابات الجغرافية العربية، قد اعتمدت من البداية على الخبرة الشخصية واتخذت من الأسفار هدفاً مركزياً لها. ولذلك فإن (الرحلة) تمثل الوجه المشرق في الجغرافية العربية، وفي بطونها معين لا ينضب من المعلومات التأريخية والاقتصادية والانثروبولوجية عن جميع مناطق العالم القديم.

وأما الحقل الطبيعي فقد تناول بالدرس النواحي المناخية والهيدروغرافية والجيومورفولوجية، ولا يمكننا الادعاء بأن العلماء العرب والمسلمين كانوا مبتكرين فيه دائماً. غير أنهم أوردوا معلومات جيدة تتعلق بتوزيع الحرارة على سطح الأرض وعلاقتها بالنبات والحيوان والانسان، وأثر أشعة الشمس واختلاف زوايا سقوطها في كمية الحرارة وتوزيع الأقاليم الحرارية على الكرة الأرضية. كما أنهم سجلوا ملاحظات هامة تتعلق بالطبقات الجوية والأمطار والرياح المختلفة. كما سجلوا ملاحظات جيومورفولوجية هامة تتعلق بتكوين الجبال والسهول، واختلاف توزيع اليابس والماء على الكرة الأرضية باختلاف الأزمان. ويمكن القول إن الجوانب العملية في الابحاث الجغرافية الطبيعية العربية تكشف عن استقلال في التفكير عن التأثير اليوناني ـ الرّوماني. وخير ما يمثل الجوانب العملية في الجغرافية الطبيعية العربية الدراسات العديدة التي كتبت عن توزيع البحار والبحيرات والانهار والنهيرات التي تعكس خبرة ودراية واسعة لم تتوافر في مؤلفات الجغرافيين الاغريق والرومان.

وأما ما يتعلق بالحقل الفلكي فلا ريب أن كتابات العلماء العرب والمسلمين تعكس تأثراً بعلوم الفرس والهنود واليونان، غير أنها في الوقت نفسه تكشف عن الاضافات العظيمة والأساسية التي أنجزوها في هذا الحقل. وإذا كان علم الفلك العربي قد تأثر في طوره المبكر بكتاب بطليموس (المجسطي)، فإن عشرات العلماء العرب والمسلمين قد ساهموا فيما بعد بتطوير هذا العلم واستقلوا به عن التأثير اليوناني بل وبلغوا فيه الذروة في العلوم القديمة. وقد أيدوا الفرضيات اليونانية حول الأرض والكواكب، فآمنوا بأن الأرض كروية وأنها ثابتة لا تتحرك في وسط الكون. كما أيدوا بأن الجزء المعمور منها هو الربع الواقع في نصفها الشمالي، وأن الجزء الجنوبي منها غير مسكون. وقد اعتقدوا أيضاً بأن المنطقتين الاستوائية والقطبية غير مسكونتين بسبب شدة حرارة الأولى وعظم برودة الثانية.

كذلك قاموا بإنجاز عملية فلكية عظيمة هي قياس درجة من درجات الطول، وقد مكنهم ذلك من التوصل الى تقدير مقارب لمحيط الأرض، وقاموا أيضاً بوضع أزياج دقيقة لتعيين حركات الكواكب في أفلاكها واستخراج مواضعها من السماء، وحققوا في هذا الفن الرياضي براعة عظيمة، ولا تزال الكثير من أسماء النجوم شائعة بمسمياتها العربية في علم الفلك الأوروبي ، مثل الدبران Aldebran والقائد Alkaid والطائر Altair وبيت الجوزاء Beit Elgueese والمرقب Markab والمرفق Mirfak والرجل Regal وفم الحوت Famalhut[١٣٨]. وقد أدى تبحرهم في هذا الفن إلى تطوير آلات فلكية عديدة مثل الاصطرلاب التي كانت تستخدم في رصد الكواكب والبوصلة التي تستخدم في الملاحة البحرية، وإلى ابتكار آلات عديدة مثل الحلقة الصغرى والحلقة الكبرى وسداس الفخري. كذلك أدى الاهتمام البالغ بعلم الفلك إلى بناء المراصد الضخمة في مدن عديدة من بلدان العالم الاسلامي الشاسعة وكان البعض منها على درجة بالغة من الدقة والضبط. وهكذا تنوعت إنجازاتهم في هذا الحقل فمكنتهم من رصد تحركات النجوم والكواكب في السماء واستخدام مجموعاتها في التعرّف على الاتجاهات في عرض البحر، كما مكنهم من تعيين مواقع المدن والبحار والجبال والبلدان حسب خطوط الطول والعرض بل ومكنّهم أيضاً من رسم خرائط جيدة للأرض.

وهكذا يمكننا القول بأن الجغرافية العربية القديمة التي ظهرت في عهد يطلق عليه في التاريخ الأوروبي اسم (العصور المظلمة) تمثل في المفاهيم التي توصلت إليها والحقول التي طرقتها والأفكار التي دانت بها نقلة هامة في تأريخ الفكر الجغرافي العالمي[١٣٩].

هوامش

(١) الهمذاني (الحسن بن أحمد) ـ صفة جزيرة العرب. طبع في ليدن عام ١٩٣٨، ص١٧٣-١٧٥.
(٢) دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) ـ المجلد السابع. [مادة جغرافيا] ـ ص١١.
(٣) د. نقولا زيادة ـ الجغرافية والرحلات عند العرب. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٢ ص١٢.
(٤) د. عبدالرحمن حميدة ـ أعلام ا لجغرافيين العرب. (الطبعة الثانية). دمشق ١٩٨٠، ص٦٨.
(٥) أغناطيوس كراتشكوفسكي (ترجمة صلاح الدين هاشم)، تأريخ الأدب الجغرافي العربي. منشورات إلجامعة العربية، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦١، ص ٤٠٥.
(٦) سهراب ـ كتاب عجائب الأقاليم السبعة الى نهاية العمارة، طبع بمطبعة فينا سنة ١٣٤٧هـ وهي سنة ١٩٢٩م بإشراف مزيك، ص٥.
(٧) ابن خرداذبه (أبو القاسم عبيدالله) ـ المسالك والممالك. منشورات مكتبة المثنى لقاسم الرجب. ص٤.
(٨) ابن رسته (أبو علي أحمد بن عمر) ـ الأعلاق النفيسة (المجلد السابع). منشورات مكتبة المثنى عن طبعة ليدن، ص٨ و١٢.
(٩) المسعودي (أبو الحسن علي) ـ التنبيه والاشراف، منشورات مكتبة خياط، بيروت ١٩٦٥، ص٣١.
(١٠) ابن الفقيه الهمذاني (أبو بكر أحمد بن ابراهيم) ـ مختصر كتاب البلدان ـمنشورات مكتبة المثنى عن طبعة ليدن لعام ١٨٨٥، ص٣.
(١١) البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد) ـ القانون المسعودي (الجزء الأول). منشورات مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند. حيدرأباد ١٩٥٤.
(١٢) إخوان الصفاء وخلّان الوفاء ـ رسائل إخوان الصفا (الجزء الثاني). منشورات المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد. القاهرة ١٩٢٨ ص١١١.
(١٣) الحموي (ياقوت) ـ معجم البلدان، طبعة داري صادر وبيروت، ١٩٥٥ (الجزء الأول).
(١٤) ابن خلدون (عبدالرحمن) ـ مقدمة ابن خلدون. منشورات المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد بالقاهرة، ص٤٤.
(١٥) أبو الفدا (عماد الدين اسماعيل) ـ تقويم البلدان. منشورات مكتبة المثنى عن طبعة رينو ودي سلاف. ص٣.
(١٦) الدمشقي (شمس الدين ابو عبدالله الملقب بشيخ الربوة) ـ نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. منشورات مكتبة المثنى عن طبعة للمستشرق مهرن. ص٩-١١.

(١٧) إخوان الصفا ـ ص١١٣ .
(١٨) البيروني ـ القانون المسعودي ـ ص٤٩-٥٢ .
(١٩) كارلو ناللينو ـ علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى . روما ـ ص ٢٥١ .
(٢٠) نفيس أحمد (ترجمة فتحي عثمان) : ـ جهود المسلمين في الجغرافيا . (سلسلة الألف كتاب) ، مطابع دار القلم بالقاهرة . ص ١٩٢ .
(٢١) د. شريف محمد شريف ـ تطور الفكر الجغرافي ـ (الجزء الأول) ، القاهرة ١٩٦٩ ص٢١١ و٣٣٠ و٤٠٨ .
(٢٢) ابن رسته ـ ص١٧ـ١٨ .
(٢٣) ابن الفقيه ـ ص٤ـ٥
(٢٤) المسعودي ـ التنبيه والاشراف ، ص٣١-٣٢ .
(٢٥) : إخوان الصفا ـ ص١١١-١١٢ .
(٢٦) الحموي ـ ص١٩ .
(٢٧) ابن خلدون ـ ص٤٥ .
(٢٨) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان . (الجزء الأول) . القاهرة ١٣٨٠هـ . ص٧٩-٨٠ .
(٢٩) ناللّينو ـ ص٢٨٧ .
(٣٠) المصدر السابق ـ ص٢٩٠ ـ ٢٩١ .
(٣١) إخوان الصفا ـ ص ١٢٠ ـ ١٢٨ .
(٣٢) الحموي ـ ص ١٨ ـ ٢٠ .
(٣٣) نفيس أحمد ـ ص١٨٧ .
(٣٤) قدري حافظ طوقان ـ تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك . (الطبعة الثانية) ـ القاهرة ١٩٥٤ ، ص٩٢ .
(٣٥) كراتشكوفسكي ـ ص٨٥ .
(٣٦) نفيس أحمد ـ ص٨٩) .
(٣٧) المصدر الأسبق ـ ص٨٥ .
(٣٨) المسعودي ـ التنبيه والاشراف ص٣٣ .
(٣٩) كراتشكوفسكي ـ ص٨٧ .
(٤٠) المصدر السابق ـ ص١٨ .
(٤١) المصدر السابق ـ ص٢٤ .
(٤٢) اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب) ـ كتاب البلدان . منشورات المطبعة الحيدرية بالنجف ، ص٢ .
(٤٣) ابن حوقل (أبو القاسم محمد) ـ صورة الأرض . منشورات مكتبة الحياة ببيروت . ص١١ .
(٤٤) المقدسي (شمس الدين أبو عبدالله) ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم . منشورات مكتبة المثنى عن طبعة ليدن لعام ١٩٠٦ ، ص٢ .

(٤٥) أبو الفدا - ص٢ .
(٤٦) الحموي - ص ٢٥ .
(٤٧) المصدر السابق - ص٢٦ .
(٤٨) المصدر السابق - ص٢٧ .
(٤٩) المصدر السابق - ص ٢٦ .
(٥٠) الأصطخري (أبو اسحاق ابراهيم) - المسالك والممالك (تحقيق الدكتور محمد جابر عبدالعال الحيني). القاهرة ١٩٦١. ص١٥ .
(٥١) ابن حوقل - ص١٠ .
(٥٢) راجع كتاب: (مصادر البكري ومنهجه الجغرافي)، تأليف الدكتور عبدالله يوسف الغنيم، منشورات ذات السلاسل، الكويت ١٩٧٤، ص٥٥-٥٨ .
(٥٣) راجع: (كتاب الجغرافيا) تأليف أبي الحسن سعيد المغربي. تحقيق الدكتور اسماعيل العربي، بيروت ١٩٧٠ .
(٥٤) أبو الفدا، ص٧٢ و٧٣ .
(٥٥) ابن حوقل، ص١٢٦ .
(٥٦) ألدو ميلي (ترجمة د. عبد الحليم النجار) - العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي - القاهرة ١٩٦٢، ص ٣٩٢ - ٣٩٤ .
(٥٧) كراتشكوفسكي، ص ٢٠٧ .
(٥٨) الاصطخري - المسالك والممالك، ص١٥ .
(٥٩) المصدر السابق، ص١٥ .
(٦٠) ابن حوقل، ص١٠ .
(٦١) المقدسي - ص٨ .
(٦٢) المصدر السابق، ص٦ .
(٦٣) ألدو ميلي، ص٣٩٣ .
(٦٤) د. صبحي عبدالحكيم وماهر الليثي - علم الخرائط - مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٦، ص٢٣-٢٥ .
(٦٥): Erwin Raiz, General Cartography, New York 1948, p. 17
(٦٦) حسين فوزي - حديث السندباد القديم - بيروت ١٩٧٧، ص٩ .
(٦٧) البيروني، القانون المسعودي ص٥٣٧ .
(٦٨) القزويني (زكريا محمد) - آثار البلاد وأخبار العباد. منشورات دار صادر بيروت، ص٦١٧ - ٦٢٠ .
(٦٩) د. حسين مؤنس - تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس - مدريد ١٩٦٧، ص٢٠٨ .
(٧٠) شريف محمد شريف، ص٤٥٢ - ٤٥٣ .

(٧١) راجع (رحلة ابن فضلان) ـ تحقيق الدكتور سامي الدهان ، منشورات المجمع العلمي العربي بدمشق ـ عام ١٩٥٩ .
(٧٢) نفيس أحمد، ص٣٣.
(٧٣) د. شاكر خصباك ـ ابن بطوطة ورحلته ـ النجف ١٩٧١، ص ٢١٦ ـ ٢١٧ .
(٧٤) هـ. وود ـ (ترجمة شاكر خصباك) الارتياد والكشف الجغرافي. منشورات المكتبة العصرية، بيروت ١٩٦٧، ص ٢٢ .
(٧٥) راجع كتاب (في الجغرافية العربية) ـ دراسة للتراث الجغرافي العربي. تأليف الدكتور شاكر خصباك ـ بغداد ١٩٧٥، ص١٠٢ ـ ١٠٣ .
(٧٦) نفيس أحمد، ص٢٧٠ـ٢٧١ .
(٧٧) ابن رستة، ص٨٢ـ٨٣ .
(٧٨) الاصطخري ـ الأقاليم (المسالك والممالك) منشورات مكتبة المثنى، ص٧٦ـ٧٨.
(٧٩) ابن الفقيه ـ ص١٣ـ١٦ .
(٨٠) الادريسي (أبو عبدالله محمد) ـ وصف الهند وما يجاورها من البلاد ـ من كتاب نزهة المشتاق ـ منشورات القسم العربي للجامعة الاسلامية في عليكرة، عام ١٩٥٤، ص ٣٢ ـ ٥٧ .
(٨١) نفيس أحمد ـ ص٢٤٢ـ٢٧١ .
(٨٢) الإدريسي ـ وصف الهند وما يجاورها، ص ٨ .
(٨٣) راجع كتاب: د. شاكر خصباك ـ ابن بطوطة ورحلته، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٥ .
(٨٤) Kimble, George H.T., Geography In the Middle Ages , London 1938, p. 59.
(٨٥) حسين مؤنس، ص٢٠٩ .
(٨٦) كراتشكوفسكي، ص٢٣٠ .
(٨٧) بلاشير ودرمون ـ منتخبات من آثار الجغرافيين في القرون الوسطى (الطبعة الثانية)، ص٢٤١ ـ ٢٤٢ .
(٨٨) المسعودي ـ التنبيه والاشراف، ص٢٦ .
(٨٩) المصدر السابق، ص١٦ .
(٩٠) المصدر السابق، ص١١ .
(٩١) المصدر السابق، ص٢٣ .
(٩٢) المصدر السابق، ص٢٣ـ٢٤ .
(٩٣) إخوان الصفا، (الجزء الثاني)، ص٦٤ـ٦٥ .
(٩٤) المصدر السابق، ص٥٧ .
(٩٥) المصدر السابق، ص٥٧ .
(٩٦) المصدر السابق، ص٥٨ .
(٩٧) ابن خلدون، ص٥٠ـ٥١ .
(٩٨) المصدر السابق، ص٥١ـ٥٢ .

(٩٩) المصدر السابق، ص٦٠.
(١٠٠) المصدر السابق، ص٦١.
(١٠١) راجع ابن رسته، ص١٠١-١٠٢.
(١٠٢) المسعودي ـ أخبار الزمان ـ منشورات دار الأندلس (الطبعة الثانية)، بيروت ١٩٦٦، ص٤٢.
(١٠٣) المصدر السابق، ص٥٠-٧١.
(١٠٤) المسعودي ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ منشورات المكتبة العصرية لصاحبها محمود حلمي، بغداد ١٩٢٨، الجزء الأول، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.
(١٠٥) المصدر السابق، ص١٠٦-١٠٧.
(١٠٦): المصدر السابق، ص١٠٧.
(١٠٧) البيروني ـ في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، منشورات مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند، ١٩٥٨، ص١٥٦.
(١٠٨) البيروني ـ القانون المسعودي، ص٥٣٧.
(١٠٩) أبو الفدا، ص١٨-١٩.
(١١٠) الدمشقي ـ ص ١٢٨.
(١١١) إخوان الصفا، ص٨٢-٨٣ (الجزء الثاني).
(١١٢) س.م. ضياء الدين علوي (ترجمة د. عبدالله الغنيم و د. طه محمد جاد) ـ الجغرافية العربية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ـ الكويت ١٩٨٠، ص١٢٥.
(١١٣) الدمشقي ـ ص١٢٩.
(١١٤) إخوان الصفا ـ ص٨٢-٨٣ (الجزء الثاني).
(١١٥) ابن الفقيه، ص٩.
(١١٦) علوي ـ ص١٢٥.
(١١٧) إخوان الصفا ـ ص٨٣.
(١١٨) البيروني ـ ص٤٣١.
(١١٩) إخوان الصفا، ص٨٧-٨٨.
(١٢٠) المصدر السابق، ص٨٧.
(١٢١) المسعودي ـ مروج الذهب (الجزء الأول)، ص٨٠.
(١٢٢) الدمشقي ص١٢٥-١٢٦.
(١٢٣) علوي ـ ص ١١٩.
(١٢٤) د. علي السكري ـ العرب وعلوم الأرض ـ منشورات منشأة المعارف بالاسكندرية ـ الاسكندرية ١٩٧٣، ص ٣٣ ـ ٣٤.
(١٢٥) إخوان الصفا، ص٨٥.
(١٢٦): البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص١٥٧.

(١٢٧) نفيس أحمد، ص ٦٨ .

(١٢٨) إخوان الصفا ـ ص٨١ـ٨٢ .

(١٢٩) المسعودي ـ مروج الذهب (الجزء الأول)، ص٨٠ .

(١٣٠) المسعودي ـ التنبيه والاشراف، ص٢٥ .

(١٣١) المسعودي ـ مروج الذهب (الجزء الأول) ص١٠٣ ـ ١٠٤ .

(١٣٢) المصدر نفسه، ص١٠٤ .

(١٣٣)، السكري، ص٢٨ـ٣٠ .

(١٣٤) المصدر السابق، ص٣٤ .

(١٣٥) المصدر السابق، ص٣٥ .

(١٣٦) إخوان الصفا، ص٨٦ .

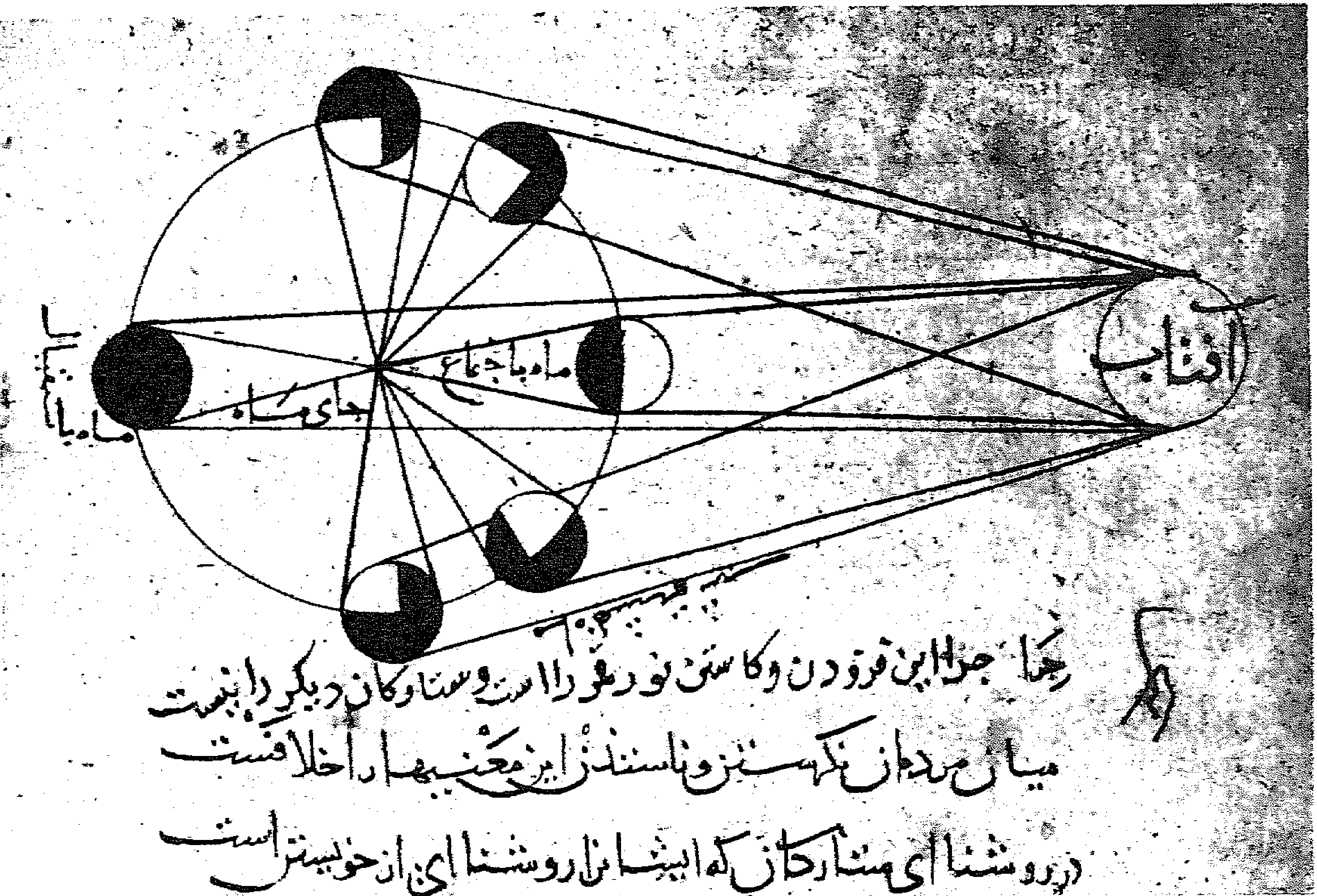
(١٣٧) المصدر السابق، ص ٨٤ .

(١٣٨) د. محمد محمود الصياد ـ من الوجهة الجغرافية (دراسة في التراث العربي) ـ بيروت ١٩٧١، ص١٢٨ .

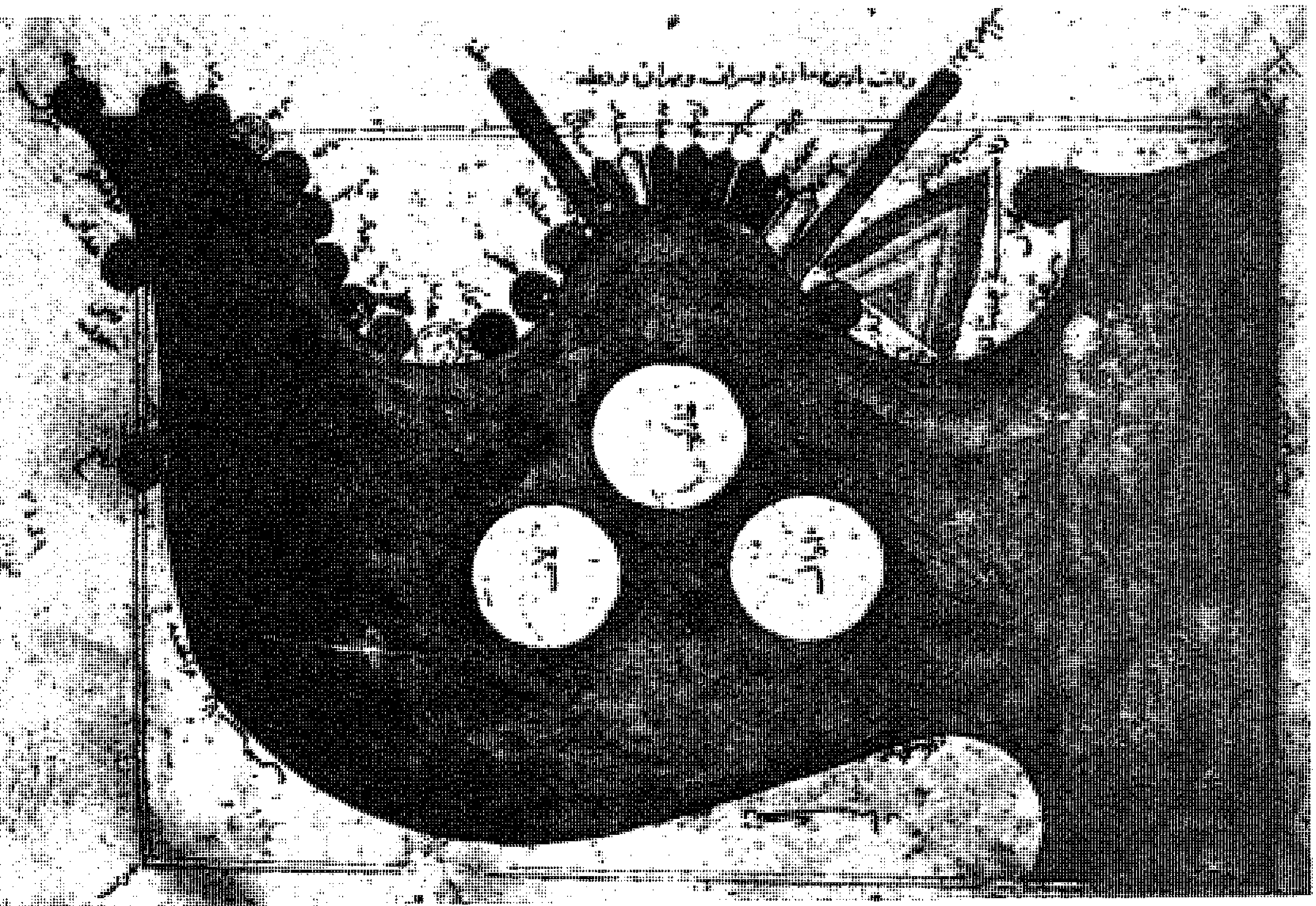
(١٣٩) د. شاكر خصباك ـ كتابات مضيئة في التراث الجغرافي العربي ـ بغداد ١٩٧٩ .

تمثل هذه الصورة شكلاً متعدد الأيدي يصور قدرة كوكب من «عجائب المخلوقات» لمحمد الطوسي.

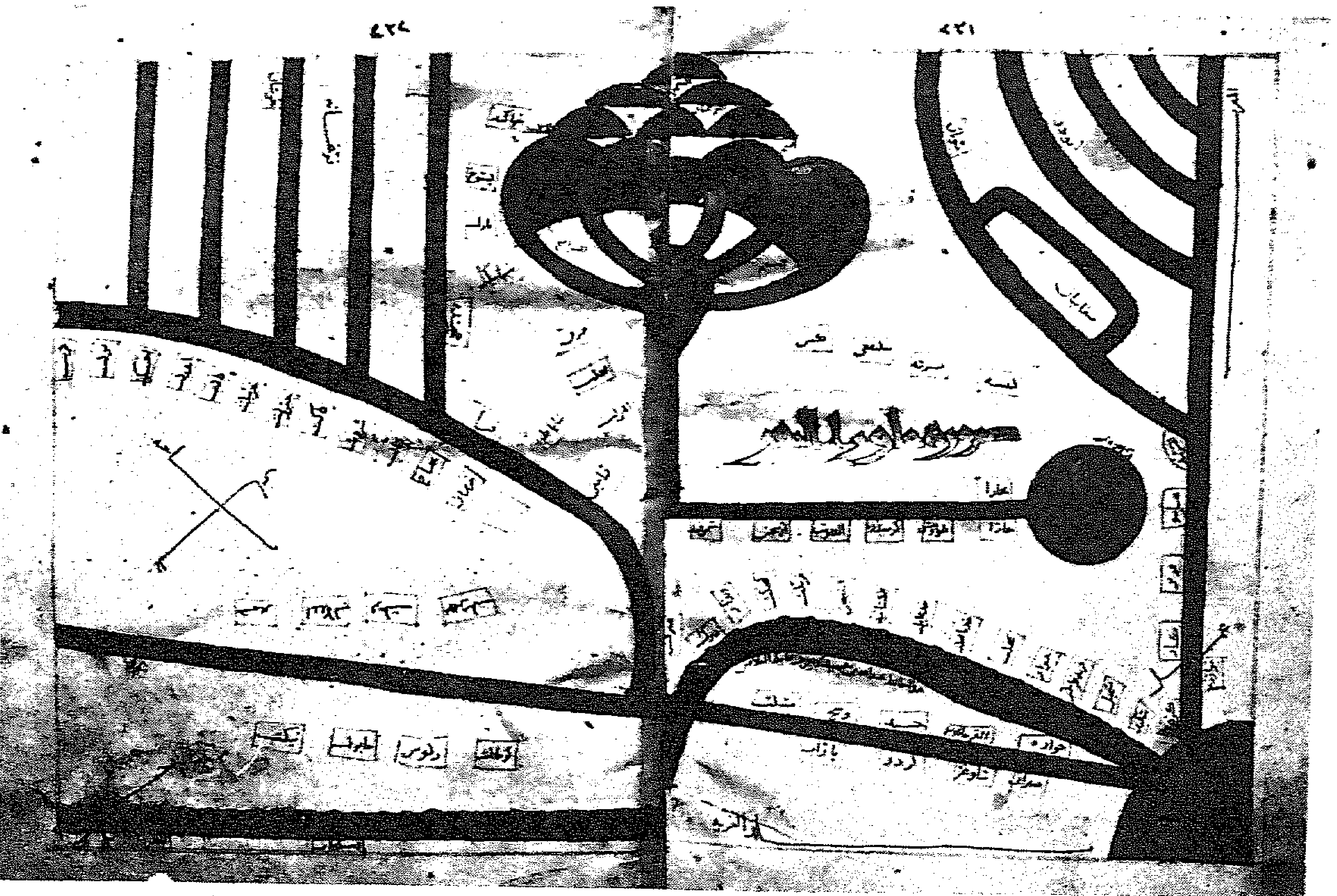
من القرن العاشر للهجر / السادس عشر للميلاد.



هذه الصورة تمثل رسماً بيانياً للبيروني يبين لنا من خلاله خسوفات القمر.



سواحل الجزيرة العربية وفارس حسب خريطة الأسطخري. القرن الثامن والتاسع للهجرة/ الرابع عشر والخامس عشر للميلاد.



صورة تمثل آسيا الوسطى وما وراء النهر حسب خريطة ابن حوقل المأخوذة من «آياصوفيا».

الجيولوجيا عند العرب

د. علي السكري

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

العرب والجيولوجيا. بحث طريف في تاريخ العلوم بصفة عامة، وتاريخ علم الأرض (الجيولوجيا) عند العرب على وجه الخصوص. وإذا شئنا الدقة فهو لا يعدو مقدمة لدراسة تراث العرب الجيولوجي. وعن طريق الحشد الهائل لأسماء المؤلفين ومراجعهم، فإن هذا البحث يمثل إمكانيات بحوث مستقبلة ومستمرة في هذا الميدان في محاولة لاستكشاف معالم الصورة التي كانت في أذهان علماء العرب عن الأرض، أو بعبارة أخرى معرفة نظريتهم في الأرض. وبناء على هذه الدراسة فإن كتاب هتون «نظرية الأرض» الذي وضعه في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي ـ ويقال إنه وضع فيه أسس الجيولوجيا العلمية ـ ما هو إلا امتداد طبيعي لتراث العرب الجيولوجي.

تمهيد

اهتم العرب بالعلوم الكونية الحديثة اهتمـامهم بعلوم الدين واللغـة والفلسفة. فمؤلفاتهم العديدة في الجبر والهندسة والفيزياء والكيمياء والطب وغيرها معـروفة للشـرق والغرب عـلى السواء. بـل ان كثيراً من مكتبـات الغرب تزخر بهذا التراث العربي الخالد للآن. وقد قـام كثير من المؤرخين المنصفين بتوضيح دور العرب التاريخي في هذه العلوم. وقلما تخلو المراجع الحديثة من إشارة لفضل العرب فيها. وقد قرأنا كثيراً عن فضل العرب في علوم كالفيزياء والكيمياء وغيرها. فهل كان للعرب أيضاً دور في تطوير علم الأرض ـ الجيولوجيا؟

كثيراً ما كان يلح على خاطـري هذا السؤال، وبـالأخص وأنا أقـرأ تاريخ الجيولوجيا دون أن أجد اشارة واضحة لدور العرب فيه. وكنت أرى أن هذه المدنية العظيمة ـ التي لم تترك فناً أو علماً معروفاً وقتها إلا وضربت فيـه بسهم وافر ـ لا بـد وأن يكون من ضمن مـا تناولتـه من العلوم دراسة الأرض ومـا عليها من أحجـار. فهـل قـام العـرب فعـلاً بهـذا النـوع من الدراسة؟ إن التاريخ يجيب ويقول نعم. بل إن هذا الدور بلغ من التنـوع

والعمق والابتكار ما يجعله خالداً على مرّ العصور.

ونتساءل بعد ذلك. من هم علماء العرب في هذا العلم؟ من هم أحذق خبرائهم فيه؟ ما هي أشهر مؤلفاتهم؟ هل اكتفى العرب بدور الناقل فقط أم أنهم أضافوا وجددوا؟ ما هو منهجهم في الدراسة؟ والى أي مدى يتشابه هذا المنهج مع الطرق الحديثة؟ وبعبارة أخرى ما هي ملامح الجيولوجيا عند العرب؟ الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها تفصيلياً تكون موضوع البحث.

وفي إيجاز شديد فقد تناولت كتابات العرب فروعاً مختلفة للجيولوجيا، مثل: علم المعادن، علم الأحجار الكريمة، وعلم الصخور. كذلك كتبوا في الجيولوجيا الطبيعية، علم البحار، وعلم الحفريات. وقاموا بعدد من عمليات المساحة الأرضية، ورسم الكثير من الخرائط التوضيحية. كما اهتم العرب بصناعة التعدين واستغلال الخامات. وكتاباتهم وإن كانت متفرقة ومنتشرة في عدد ضخم من المراجع والمجلدات تحت أسماء وعناوين مختلفة، على مدى نحو ستة قرون من الزمان، إلا أنها في مجموعها تدل على فهم واع بأهم القواعد والمبادىء الرئيسية لعلوم الأحجار والأرض. وقد ساهم في وضع هذا التراث الزاخر نفر من عباقرة العرب، بل عباقرة العالم الأفذاذ. وإن كان كل منهم قد صال وجال في ميادين أخرى للعلوم، شأنهم في ذلك شأن علماء ذلك العصر، فقد كان تفوقهم في علوم الأحجار والأرض على مستوى تفوقهم ونبوغهم في العلوم الأخرى. ومن بين هؤلاء الأعلام: الكندي ـ المسعودي ـ البيروني ـ ابن سينا ـ الإدريسي ـ ابن خلدون ـ ابن ماجد.. إلى آخر القائمة. إلا أننا نعتبر هؤلاء المشاهير الذين ذكرناهم مؤسسي علم الأرض عند العرب.

وجدير بالذكر ان دراسة دقيقة مستفيضة لهذا الموضوع، أعني موضوع العرب والجيولوجيا، تتطلب وقتاً وجهداً كبيرين بحيث يمكن إخراجها في

صورة بحث قيّم أو رسالة علمية ممتازة. بل إنها تصلح لأن تكون مصدر أبحاث متصلة في دراسة تاريخ العلوم. أما البحث الحالي فهو يحاول أن يتعرض للموضوع في عناصره الرئيسية وخطوطه العريضة فقط. وفي الواقع فإن مهمة هذا البحث هي إزالة الصدأ المتراكم وتوضيح دور العرب التاريخي في دراسة هذا العلم.

وفي الفصول التالية سنتكلم عن تراث العرب الجيولوجي في فروع الجيولوجيا المختلفة. تليها فكرة عامة عن ملامح الجيولوجيا عند العرب.

الفصل الأول

علم المعادن وعلم الأحجار الكريمة

عرف العرب الأحجار الكريمة كما عرفها غيرهم من الأمم السابقة لهم. وكانوا يعلمون بعضاً من خواصها الطبيعية والكيميائية، وأماكن وجودها ومنافعها. كذلك اهتموا بالتمييز بين جيدها ورديئها أو خالصها ومغشوشها. وكانت هذه المعلومات متداولة بينهم يتوارثونها جيلاً بعد جيل. ومن خبرائهم في هذا المجال ما ذكر من أسمائهم في الأيام المروانية والعباسية مثل: عون العبادي - ايوب الأسود البصري - بشر بن شاذان - صباح ويعقوب الكندي - أبي عبدالله بن الجصاص - قسيم - ابن خباب - رأس الدنيا - ابن البهلول . . . وغيرهم كثير تجاهلنا ذكرهم «لأن هذه الفئة تتكاثر في الأزمنة والأمكنة وتشتهر عند الملوك الأجلة وتتفاضل بحسب العلم والفطنة». ويعد من أقدم الخبراء عند العرب المدونة سيرهم - والذين كان لهم صلة بالجواهر في الهند - الصباح جد يعقوب بن اسحق الكندي المعروف باسم فيلسوف العرب.

ولكن من هو اول عالم عربي فكر في أن يجمع هذه المعلومات عن الأحجار الكريمة ويرتبها ويهذبها ويدونها في كتاب؟ في الواقع ليس من

السهل الاجابة عن هذا السؤال. وعلى العموم يمكننا أن نناقشه في حدود معقولة من خلال الفقرات التالية. نبدأ بمؤلف كثر النزاع عليه، وهو المسمى بكتاب الأحجار لأرسطو. وهذا الكتاب من المحتمل جداً ـ كما يقول سارتون ـ أن يكون ذا أصل سوري أو فارسي. ويقال إن الذي نقله الى العربية هو العلامة لوقا بن اسرافيون. وقد كتبت النسخة العربية منه تقريباً في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري أي في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي. ومادته العلمية وإن كانت قليلة إلا أنها تعكس الى حد ما آراء المسلمين عن المعادن في ذلك الوقت. ويمكن تتبع أصوله السورية حتى النصف الثاني من القرن السادس الميلادي. وهو يحتوي الكثير من أسماء المعادن بالفارسية. ويختلف اختلافاً بيناً عن كتاب ثيوفراستس الاغريقي في المعادن. وقد قام بنشره بالعربية واللاتينية والألمانية المستشرق الألماني جوليوس روسكا.

ويرى سارتون أن عطارد بن محمد الحسيب الذي عاش في القرن الثالث الهجري ـالتاسعالميلادي ـ هو مؤلف أقدم كتاب عربي في الأحجار ما زال موجوداً. وسفره (كتاب منافع الأحجار أو كتاب الجواهر والأحجار) يشتمل على دراسة خواص الأحجار الكريمة. ويرجع تاريخ وضعه الى حوالى أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري أي النصف الأول من القرن التاسع الميلادي. وقد أشار اليه الرازي في كتابه «الحاوي».

ومن أوائل علماء العرب أيضاً الذين تركوا آثاراً مكتوبة في دراسة الأحجار ـ وإن لم يصلنا منها شيء ـ هو الفيلسوف الكندي، الذي عاش في أواخر القرن الثاني حتى منتصف القرن الثالث الهجري. ودليلنا على ذلك ما رواه البيروني في كتابه «الجماهر في الجواهر» دوّنه حوالى سنة ٤٤٠هـ «ولم يقع إلي من هذا الفن غير كتاب أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في الجواهر والأشباه قد أفرغ فيها عذرته وظهر ذروته، كاختراع البدائع في كل

ما وصلت اليه يده من سائر الفنون. فهو إمام المجتهدين وأسوة الباقين. ثم مقاله لنصر بن يعقوب الدينوري الكاتب عملها بالفارسية لمن لم يهتد لغيرها. وهو تابع للكندي في أكثرها. وسأجتهد في أن لا يشذ عني شيء مما في مقالتيهما، مع مسموع لي من غيرهما». كما اعتمد البيروني في كتابه على مراجع أخرى، نذكر منها «كنز التجار في معرفة الأحجار». ويستفاد من النص أن للكندي مرجعاً في الجواهر والأشباه كان معروفاً لدى العلماء من بعده. وأن هذا المرجع كان من المراجع الرئيسية في مادته.

أمامنا الآن ثلاثة مؤلفات عربية في الأحجار ينسب أحدها خطأ لأرسطو. كلها ترجع تقريباً إلى التاريخ نفسه وهو أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري. ولسنا نستطيع أن نحدد بالضبط أيهما أسبق. ويمكن أن تكون هذه النقطة مجالاً لبحث منفصل. على أنه يجب أن نأخذ في الاعتبار أن سلف المؤلفين الثلاثة من العرب قد سبقوهم الى الإلمام بهذا الفن، وإن لم يتركوا آثاراً مدونة وصلت الينا.

والكندي هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها. بصري النشأة ثم انتقل الى بغداد حيث تأدب. توفي سنة ٢٤٦ هـ. وقد عدت تصانيفه فزادت على ٢٣٠ . وقد شملت الفلسفة والمنطق والحساب وعلم النجوم والهندسة والفلك والطب والجدل وعلم النفس والسياسة والموسيقى وغيرها من الفنون. وقد اعتبره كاردانو واحداً من أعظم اثنتي عشرة عقلية في العالم. وقد وضع رسالة في أنواع الجواهر الثمينة وغيرها وأخرى في أنواع الحجارة بالاضافة الى رسالة في أنواع السيوف والحديد. وله رسالتان في فروع أخرى من الجيولوجيا. أولاهما رسالته في المد والجزر، والثانية رسالته في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر. وسنأتي على ذكر هاتين الرسالتين فيما بعد. أما بخصوص مؤلفاته عن الجواهر والأحجار، فلم أتمكن من العثور عليها مخطوطة أو مطبوعة. إلا أن البيروني (القرن الخامس الهجري)،

والتيفاشي (القرن السابع الهجري)، وابن الأكفاني (القرن الثامن الهجري) قد نقلوا عنه كثيراً وأشاروا إليه في مؤلفاتهم مما يدل على قيمتها العلمية في ذلك الوقت.

أما الطبيب الكيميائي أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٢٣٦-٣١١هـ) فقد وضع عدة مؤلفات في علم الكيمياء والطب وغيرها. ونادى بتقسيم المواد الى نباتية وحيوانية ومعدنية. ثم قسم المعادن بدورها الى أقسام ستة حسب خواصها. وكتابه «أسرار الأسرار» الذي شرح فيه هذه الخواص وطرق تحضير المواد وتنقيتها وخلطها وفصلها يعتبر مرجعاً هاماً في الكيمياء وقد ترجم إلى اللاتينية. وقد قام ببعض التجارب في الوزن النوعي مستخدماً الميزان الهيدروستاتيكي.

واذا كان المسعودي (توفي سنة ٣٤٦هـ) قد جمع كثيراً من حقائق الجيولوجيا الطبيعية والجغرافيا في مؤلفاته العديدة إلا أن كتبه لم تخل من إشارة الى المعادن التي بالأرض. مثال ذلك كتابه المفقود «أخبار الزمان ومن أباده الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الدائرة». وكان يضم ثلاثين مجلداً لا يوجد منها سوى جزء واحد هو الجزء الأول. وقد قدم المسعودي لكتابه هذا بالحديث عن هيئة الأرض ومدنها وجبالها وأنهارها ومعادنها وانقسام الاقاليم وتباين الناس... الخ. وقد غلب على المسعودي الطابع الجغرافي، لذلك فسنرجىء الكلام عنه تفصيلاً الى فصل آخر.

ومن الذين كتبوا عن الأحجار أيضاً الحكيم أبو جعفر أحمد بن ابراهيم بن أبي خالد القيرواني المعروف بابن الجزار. وهو من علماء القرن الثالث الهجري، وقد توفي في ذلك القرن. إلا أننا لم نتمكن من الحصول على كتابه في الأحجار مخطوطاً أو مطبوعاً. وقد أشار اليه التيفاشي في مؤلفه «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» الذي كتبه حوالى سنة ٦٠٨ هـ، في مواضع كثيرة.

وفي كتابه «الشفاء»، وفي الجزء الخاص بالمعادن والظواهر الجوية (الميتورولوجيا)، تحدث ابن سينا (توفي سنة ٤٢٨ هـ) عن تكوين الأحجار. فذكر ان الأحجار إما ان تتكون من الطين بالجفاف أو من الماء بالبخار أو الترسيب. كذلك أشار الى تكوين الحجارة من النار. وليت ابن سينا قد اكتفى بذلك. بل حاول أيضاً تقسيم المواد المعدنية. فقسمها الى أربعة أقسام وهي: الأحجار ـ الذائبات ـ الكباريت ـ الأملاح. وابن سينا يعرفه الغرب قبل الشرق، وسنرجىء الكلام عنه الى الموضع المناسب. وابن سينا يعتبر بحق المؤسس الرئيسي لعلم الأرض (الجيولوجيا) عند العرب.

يعتبر كتاب «الجماهر في الجواهر» وقيل «الجماهر في معرفة الجواهر» للبيروني من أروع ما كتبه العرب في علم المعادن. وقد اشتمل هذا الكتاب على وصف عدد كبير من المعادن والأحجار الكريمة والفلزات. وقسمها المؤلف الى معادن وفلزات ومن بينها: الياقوت ـ اللعل (سبينل) ـ البجادي (جارنت) ـ الماس ـ اللؤلؤ ـ المرجان ـ الزمرد ـ الفيروزج ـ العقيق ـ الجزع (نوع من السليكا) ـ البلور ـ البسد ـ الجمشت ـ اللازورد ـ الدهنج (الملاكيت) ـ اليشم (جاديت) ـ الكهرباء ـ الشاذنج ـ الزئبق ـ الذهب، وغيرها. وقد رجع عند كتابته الى دراسة الأحجار الكريمة دراسة علمية ونقد ما كتبه علماء الهند والعرب الذين تقدموا زمانه، حتى انه فاق جميع العرب في هذا الفن. واعتمد ايضاً على رسالتي الكندي في الجواهر والأشباه وأنواع الحجارة. واستفاد من مقال الدينوري. وقد لجأ البيروني في أبحاثه إلى التجربة. ومن أشهر تجاربه في هذا الميدان هو حسابه للوزن أو الثقل النوعي. وقد تمكن من إيجاد الوزن النوعي بدقة لثمانية عشر حجراً وفلزاً، لا تكاد تختلف قيمتها عن قيمة الوزن النوعي المحدد بالطرق الحديثة. هذا وقد عمل البيروني أيضاً على تبسيط نظرية المساقط الفراغية.

قال سخاو عن البيروني انه أعظم عقلية عرفها التاريخ. والبيروني،

واضع كتاب «الجماهر في الجواهر»، هو أبو الريحان محمد بن احمد البيروني الخوارزمي. ولد في خوارزم سنة٣٦٢هـ. دخل الهند وتعلم لغتها ودرس علومها. ثم أقام بغزنة حتى مات بها سنة ٤٤٠هـ. كان جليل المقدار وله كثير من التصانيف في الأدب والرياضة والنجوم والهيئة والمنطق والحكمة وغيره مما يفوق الحصر. ومن مؤلفاته في صناعة النجوم كتاب اسمه «رياضة الفكر والعقل في استخراج ما في قوة الاسطرلاب الى العقل» سنأتي على ذكره في فصل آخر. وقد ترجمت بعض كتبه الى الانجليزية.

ونحو النصف الثاني من القرن السادس الهجري، هناك في دمشق كتاب جعفر بن علي، وفي مصر كتاب عبدالرحمن بن نصر. وتتناول هذه الكتب موضوعات مختلفة كالأحجار الكريمة والجواهر بالاضافة الى العقاقير والعطور. أما ابن العوام فقد تكلم في ذلك الوقت عن ملاحظات عجيبة لأنواع التربة المختلفة وخواصها.

نرى أن كتاب «الجماهر في الجواهر» للبيروني، كتبه حوالى سنة ٤٤٠هـ، بالاضافة الى كتاب «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» للتيفاشي الذي وضعه حوالى سنة ٦٠٨هـ يمثلان أوج ما وصل اليه العرب في علم المعادن. والتيفاشي هو شهاب الدين ابو العباس أحمد بن يوسف التيفاشي القيسي، ولد بتيفاش سنة ٥٨٠هـ. اشتغل بالأدب وعلوم الأوائل وبرع في ذلك كله، وله مصنفات عديدة. وقدم الديار المصرية مرتين. وتوفي بالقاهرة سنة ٦٥١هـ.

وقد سار في كتابه على منهاج موحد في وصف خمسة وعشرين نوعاً من المعادن والأحجار الكريمة بحيث يشمل الوصف: علة تكونه (أي الحجر) في معدنه ـ معدنه الذي يتكون فيه ـ جيده ورديئه ـ خواصه في ذاته ـ خواصه في منافعه ـ قيمته وثمنه. بالاضافة الى أنه كان يناقش لغة اسم الحجر أو المعدن. وذكر التيفاشي أن هذا الكتاب يمتاز عن سابقيه في أنه قد أورد ثمن

الأحجار الكريمة وبذلك يعم نفعها. وقد استند في كتابه هذا الى الكتاب المنسوب لأرسطو، وبلينوس، والكندي، وابن الجزار، وغيرهم من علماء الأحجار. وقد طبع هذا الكتاب مع ترجمة ايطالية له في فيورنسا سنة ١٨١٨م. ويقال إن هذه الطبعة ناقصة عن النسخ الخطية الموجودة من هذا الكتاب في خزائن أوروبا. وقد صح من هذا الكتاب نسخ خطية في خزائن مختلفة. وفي دار الكتب المصرية نسخة نقلت بالفوتوغراف عن نسخة أصلية بمكاتب القسطنطينية. وقد أعيد طبعه بنصه العربي وترجمته الايطالية في سنة ١٩٠٦م. كذلك فقد نشر هذا الكتاب بعد ترجمته الى اللغة الفرنسية في سنة ١٨٦٨م. ويوجد حاليا بدار الكتب بباريس ثلاث نسخ خطية من كتاب التيفاشي. يقول عبدالرحمن زكي في كتابه «الأحجار الكريمة في الفن والتاريخ»، ١٩٦٤: «وقد استفاد من مخطوطة التيفاشي كثير من العلماء، نذكر منهم س. ف. رافيوس الذي كتب رسالة عن الأحجار الكريمة عند العرب مقتبساً الفصول الثلاثة الأولى من كتاب التيفاشي وكان ذلك في عام ١٧٨٤ بأترخت».

ومن المؤلفات البارزة التي وضعت في القرن السابع الهجري، كتاب الأحجار الذي ترجمه من العربية الى الأسبانية يهوذا بن موسى للملك الفونسو. ويشتمل الكتاب على نحو ٣٦٠ حجراً. كذلك فهناك كتب الأحجار لبيلق القاباجاكي وناصر الدين الطوسي.

ونختم هذه الباقة من العلماء العرب في علم المعادن والأحجار الكريمة بكتاب ابن الأكفاني «نخب الذخائر في أحوال الجواهر». وقد كتبه ابن الأكفاني في النصف الأول من القرن الثامن الهجري. ومؤلف هذا الكتاب هو محمد بن ابراهيم بن ساعد السنجاري المعروف بابن الأكفاني، ولد في سنجار، وانتقل الى مصر وعمل بها طبيباً. توفي بالقاهرة سنة ٧٤٩هـ. له مؤلفات كثيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة والطب والرياضة. كما أنه مهر في

معرفة الجواهر والأحجار الكريمة. ومؤلفه المذكور يحتوي على وصف أربعة عشر حجراً من الأحجار الكريمة والمعـادن هي أمهات الجواهر. واستشهد ببعض مـا نقله عن الكنـدي ونصر الـدينـوري والبيـروني وابن زهـر، والغافقي، وغيرهم. وقد قام الأب انستاس الكرملي بنشر كتابه في الأحجار الكريمة سنة ١٩٣٩ بالقاهرة. هذا وقد أخذت بعد ذلـك حركـة التجديـد والتأليف في هذا الفن تضعف تدريجياً حتى اننا لا نكاد نجد جديداً فيها.

ولا ينبغي أن يفهم من العـرض السابق ان علماء المعـادن والأحجار الكريمة الذين ذكرناهم آنفاً هم كـل ما أنجبهم العـرب. فالقـائمة طـويلة والمقـام لا يتسع الى حصـرهم جميعاً وذكـر فضل كـل منهم. والأسماء التي وردت في البحث حتى الآن إنما تمثل أهم من كتب من العرب في هذا العلم وساهم في دراسته. وبعضهم قد بلغ فيه درجة عاليـة من الفهم والعمق. وقد وردت إشارات كثيرة عن المعادن والأحجار الكريمة أو خواصها في كثير من مجلداتهم ومؤلفاتهم، سواء كانت مؤلفات قائمة بذاتها في هـذا الفن أو إشارات ضمن مواد أخرى. ومن هؤلاء: الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥هـ)، الـطغرائي (المتـوفى سنـة ٥١٤هـ)؛ القلقشنـدي (المتـوفى سنـة ٨٢١هـ)، المقريزي (المتوفى سنة ٨٤٥هـ)، الطبري (المتوفى سنة ٣١٠هـ)، وغيرهم. ويمكن أن تكون هذه النقطة مجالاً لبحث منفصل.

ولكن ما الذي عرفه العرب من خواص المعادن والأحجار الكـريمة؟ عرف العرب أن بعض المعادن تتخذ أشكالاً هندسية طبيعية خاصة بها ولا دخل للإنسان في تشكيلها، وهـو ما نسميـه حاليـاً بظاهـرة التبلور. يقول البيروني في «الجماهر في الجواهر» سنة ٤٤٠هـ: «فأشكاله (أي الألماس) في ذاتها من غير وضع، مخروطية مضلعة ومن مثلثات مركبة كالأشكال المعروفة بالنارية، متلاصقة القواعد وفيها ما يكون على هيئة الشكل الملقب بالهوائي فيسمى سفيريا لاحتداد طرفيه وامتلاء وسطه (يقصد الهرم المزدوج)». وفي

كتاب ابن الأكفاني عن الزمرد: «وأكثر ما يظهر منه خرز مستطيلة ذات (خمسة) أسطحة وتسمى أقصاباً». كذلك تحدث العرب عن اللون والشفافية واطلقوا عليها المائية، والحكاكة والمحك (Streak). وقد اهتموا باللون اهتماماً كبيراً ودققوا الملاحظة فيه، ولاحظوا استواءه، أو شدته في أماكن وضعفه في أماكن. ويكفي أن ننظر الى تقسيمهم لليواقيت بناء على اللون حتى نتبين مدى دقة ملاحظتهم. فقد قسموا اليواقيت الى: الأبيض - الأكهب (الأزرق) - الأصفر - الأحمر. والأكهب وهو الأزرق، على سبيل المثال، يشمل: الطاووسي - الاسمانجوني (لون من الأزرق) - النيلي - الأحور - الكحلي - النفطي. كذلك قسموا الأحمر الى: الرماني - البهرماني - الأرجواني - اللحمي - الجلناري - الوردي، وهكذا. ولاحظوا وجود الشقوق الرفيعة وسموها الشعيرات. ووجود الشوائب المعدنية والتصاق المعدن أو الجوهر بغيره من المعادن الأخرى. كذلك عرفوا التشقق والصلابة والمكسر والثقل أو الوزن النوعي، وتكلموا عن البريق وانعكاس الضوء. وحددوا الصلابة النسبية لعدد من المعادن والأحجار الكريمة. يقول البيروني في المرجع نفسه السابق: «والياقوت (كورندم) بصلابته يغلب ما دونه من الأحجار، ثم يغلبه الألماس».

وفي ميدان الوزن أو الثقل النوعي لهم تجارب مشهورة. وقد عملوا في ذلك جداول دقيقة مثل جداول عبدالقادر الطبري التي حدد فيها الوزن النوعي للذهب والفضة والرصاص والنحاس والحديد. وكمثل للدقة فقد حسبوا كثافة الذهب فكانت ١٩,١٣٧، بينما بالطرق الحديثة قيمتها ١٩,٣ . وقد عرّف البيروني الوزن أو الثقل النوعي في مرجعه الشهير فقال: «فإن المكعب الذي ضلعه ذراع إذا كان من الماء اتزن ما هو جزء من تسعة عشر اذا كان ذهباً». وقد عمل البيروني تجارب عديدة لاستنباط الوزن النوعي وأوجد الوزن النوعي لثمانية عشر عنصراً ومركباً بعضها من الأحجار الكريمة. كذلك الرئيس ابن سينا فقد عمل الكثير من التجارب

لاستنباط الوزن النوعي وأوجد الوزن النوعي لمعادن كثيرة. وقد كتب في الوزن النوعي عدد ليس بالقليل من علماء العرب، منهم سند بن علي، الرازي، الخيام، الخازن، وغيرهم. وبنوا نتائجهم على التجارب والاختبار.

وغني عن البيان أنهم عرفوا الغالبية العظمى للخواص الطبيعية للمعادن والبلورات كما نفهمها ونحددها في الوقت الحاضر. وتفننوا كذلك في قطع وصقل الأحجار الكريمة. وحذقوا هذه المهنة التي تتطلب مهارة عالية وفطنة ودراية بخواص الجواهر. وبلغوا في ذلك مبلغاً عظيماً. ولا أدل على ذلك مما احتوته قصور الطولونيين والفاطميين والعباسيين من كنوز ولآلىء وجواهر ثمينة وأحجار كريمة نادرة ومعادن نفيسة كالذهب والفضة مما يعجز القلم عن وصفه أو تقدير قيمته. وقد تضمنت مراجعهم لأمثال المقريزي والقلقشندي والطبري وابن الأثير إشارات كثيرة لهذه الكنوز الوفيرة.

وقد أجرى العرب بعض الاختبارات الكيميائية على المعادن والجواهر، كمعالجتها بالأحماض والخل. كذلك أجروا تجارب التسخين في النار أو التكلس. وعلى سبيل المثال ما ذكره الكندي: «إن الدهنج (الملاكيت) اذا سحق بالنطرون والزيت*، خرج منه نحاس ناعم أحمر اللون». ثم ما ذكره بعد ذلك التيفاشي في «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار»: «ومنها أنه (أي الفيروزج) اذا أصابه شيء من الدهن أفسد حسنه وغير لونه. وكذلك العرق يفسده ويطفىء لونه بالكلية. وقد وقفت على ذلك منه بالتجربة». وبذلك يكونون من أوائل الذين نادوا بإدخال التجربة لاختبار المعادن.

وللعرب بحوث طريفة عن أصل وكيفية تكون المعادن والأحجار في

* الزيت أي الحامض. فحامض الكبريتيك مثلاً كان اسمه زيت الزاج.

الطبيعة، كذلك لهم آراء في تصنيف المعادن. فالأحجار ـ كما يقول ابن سينا ـ إما من الطين أو الماء أو النار. فالطين عندما يجف يصير حجراً. «وقد تتكون الحجارة من الماء السيال على وجهين: أحدهما أن (يجمد) الماء كما يقطر أو كما يسيل برمته. والثاني يرسب منه في سيلانه شيء يلزم وجه مسيله ويتحجر». ولاحظ ابن سينا أيضاً أثر الحرارة والجفاف في تكوين الأحجار من الماء. كذلك فقد «تتكون أنواع من الحجارة من النار إذا أطفئت». وقسم الرازي المملكة المعدنية الى ستة أقسام بينما قسمها ابن سينا الى أربعة: «إن الأجسام المعدنية تكاد أن تكون أقسامها أربعة: الأحجار، والذائبات، والكباريت، والأملاح».

ومن الأشياء التي عني بها العرب لغة أسماء المعادن والأحجار واشتقاقها وتعريبها وما تعرضت له من تحوير أو تطوير في اللفظ أو المعنى. فقد قيل مثلاً إن كلمة ياقوت ذات أصل فارسي هو ياكند. ومن طرائفهم ما ذكره الكندي أن المعدن من عدن وهو الاقامة، فكان المطلوب منه ما أقام فيه دهوراً. أو أن مستنبطيه يقيمون على استخراجه فلا يسأمون من حفر الغيران[1] إليه.

ويعد منهج التيفاشي منهجاً كلاسيكياً في الكلام عن المعادن. فهو يتمشى بصفة عامة في طريقة عرضه مع الروح العصرية الحديثة. وقد التزم المؤلف بذكر ستة مواضيع محددة يتعرض لها بانتظام عند دراسته لكل معدن أو حجر من المعادن الخمسة والعشرين التي ذكرها في كتابه. وهذه المواضيع هي: علة تكونه في معدنه ـ معدنه الذي يتكون فيه ـ جيده ورديئه ـ خواصه في ذاته ـ خواصه في منافعه ـ قيمته وثمنه. وبلغة العصر الحديث فإن هذه المواضيع تقابل الكلام عن: تكون المعدن (Genesis) ـ الوجود وأمكنته

---

(١) جمع غور وهو الكهف.

(Occurrence) ـ الخواص الطبيعية (.Physical Props) ـ الخواص الكيميائية (Chemical Props) ـ الاستعمالات (Uses) ـ الثمن (Price). ونقف وقفة سريعة امام هذا المنهج الدراسي. فالموضوع الأول يعتمد عادة على نظرة فلسفية للمؤلف تتأثر بالطبع بالأفكار والفلسفات السائدة وقتها. وعلى هذا فقد يكون رأيه بعيداً عن الواقع أو تشوبه الخرافة. كذلك فإن وجود الموضوع في صدر القائمة يجعله لا يعتمد على الدراسة العلمية التي تليه، الأمر الذي يقلل من قيمته كثيراً. وهذا على النقيض من الطريقة العلمية الحديثة. فنحن لا نبدأ بالكلام عن أصل وتكوين المعدن إلا بعد أن نكون قد استوفينا الدراسة عنه من كافة نواحيه الأخرى. أما المواضيع الثلاثة التالية فهي تتمشى في منهجها مع أحدث الطرق. أما الاختلاف في الأسلوب فهو فارق زمني. فنحن نتكلم عن معالجة المعدن مثلاً بحمض الخليك، وهم يتكلمون عن وضعه في الخل، وهكذا. أما ناحية الاستعمالات فيشوبها كثير من الخرافات، إذ كانوا يعتقدون ـ جرياً على عادة سلفهم من الاغريق ـ أنها تحمي من الأرواح الشريرة، وتدفع الأذى والأحلام المزعجة، كما أنهم استخدموها لعلاج بعض الأمراض. ومن جهة الموضوع الأخير وهو موضوع القيمة والثمن فهو ما زيد على بعض المؤلفات الحديثة.

الفصل الثاني

علم الصخور

في الفن الخامس من الطبيعيات من كتاب الشفاء، تحدث ابن سينا في عدد من الموضوعات الجيولوجية، وله في بعضها آراء لا تكاد تختلف عما نعرفه اليوم. فابن سينا له نظريات في تكوين الأحجار والمعادن التي بالأرض. وقام بتصنيف المعادن كما سبق شرحه (ص ٢٥). وتحدث أيضاً عن تكوين الجبال والصخور الرسوبية والحفريات وانحسار البحر عن اليابس أو غمر اليابس بالماء. كما تحدث عن باطن الأرض وما تتعرض له القشرة الأرضية من زلازل وحركات وما يخرج منها من حمم. وشملت دراسته موضوع النيازك وقسمها الى نوع حجري وآخر حديدي. وأبدى ملاحظات عن بعض الظواهر الجوية كالرياح والسحب والثلج والبرد، والبرق والرعد، وقوس قزح، مما يدل على الارتباط الوثيق بين الجيولوجيا والميترورولوجيا في تلك الأوقات. فلا غرو إذا قلنا إن ابن سينا هو المؤسس الرئيسي للجيولوجيا عند العرب.

وقد ظلت رسالة «المعادن والآثار العلوية» من كتاب الشفاء لابن سينا من أهم المراجع الجيولوجية التي اعتمد عليها الأوروبيون خلال القرون

الوسطى. وقد ترجمت الى اللاتينية منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي. وابن سينا غني عن التعريف، هو ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، ولد في بخارى، وحذق كثيراً من العلوم في سن مبكرة. تنقل بين عدد من البلاد وتقلد مناصب مختلفة، توفي سنة ٤٢٨هـ. له أسفار كثيرة جمعت بين الفلسفة والطب والجغرافيا والجيولوجيا. وظلت كتاباته في هذه العلوم المصدر الرئيسي لأوروبا لعدد من القرون. وهو ـ كما يقول سارتون ـ أشهر علماء الاسلام، ومن أشهر مشاهير الشعوب والبلاد على مر الزمان. ويمثل تفكيره قمة الفلسفة في القرون الوسطى.

في الفصل الأول، (ص٢٥)، أشرنا الى آراء ابن سينا في تكون الحجارة من الطين أو الماء أو النار. فمثلاً يقول في الطين: «فكثير من الطين يجف ويستحيل أولا شيئاً بين الحجر والطين، وهو حجر رخو، ثم يستحيل حجراً. وأولى الطينات بذلك ما كان لزجاً، فإن لم يكن لزجاً فإنه يتفتت في أكثر الأمر قبل ان يتحجر». والحجارة قد تتكون من الماء بالبخر او الترسيب.

وفي حديثه عن الصخور الرسوبية، يقول ابن سينا ما نصه:

ويجوز أن ينكشف البر عن البحر وكل بعد طبقة. وقد يرى بعض الجبال كأنه منضود[١] سافا فسافا[٢]. فيشبه أن يكون ذلك قد كانت طينتها في وقت ما كذلك سافا فسافاً، بأن كان ساف ارتكم أولاً، ثم حدث بعده في مدة اخرى ساف آخر فارتكم. وكان قد سال على كل ساف جسم من خلاف جوهره، فصار حائلاً بينه وبين الساف الآخر. فلما تحجرت المادة عرض للحائل أن انشق وانتثر عما بين السافين. وأن

---

(١) تنضدت الأشياء أي تراصفت متناسقة.

(٢) الساف: كل صف من اللبن او الآجر في الحائط.

حائلاً من أرض البحر قد تكون طينته رسوبية، وقد تكون طينته قديمة ليست رسوبية. ويشبه أن يكون ما يعرض له انفصال الأرهاص(١) من الجبال رسوبيا.

في هذه الفترة شرح ابن سينا طباقية الصخور الرسوبية وتكوين أسطحها الفاصلة. وحينما يقول «بأن كان ساف ارتكم أولاً، ثم حدث بعده في مدة أخرى ساف آخر فارتكم»، فإنه يضع بصفة عامة فكرة قانون تعاقب الطبقات (Law of superposition of strata). ولنتأمل على وجه الخصوص قوله «في مدة أخرى» لنرى كيف انه أدرك أن عملية الترسيب تحدث على مراحل قد تكون متقطعة.

ويتحدث ابن سينا عن رواسب الأودية بفعل السيول فيقول:

وأما عروق الطين الموجودة في الجبال، فيجوز ان تكون تلك العروق ليست من صميم مادة التحجر. ولكنها من جملة ما تفتت من الجبال وتترب وامتلأ في الأودية والفجاج وسالت عليه المياه ورطبته وغشيته أرهاص الجبال، أو خلطت به طينتها الجيدة.

ثم يأخذ في وصف حالات معينة من الصخور الرسوبية:

ويجوز ان يكون القديم أيضاً من طين البحر غير متفق الجوهر. فيكون من تربته ما يتحجر تحجراً قوياً، ومنه ما لا يتحجر، ومنه ما يسترخي تحجره لكيفية ما غالبته فيه، أو لسبب من الأسباب التي لا تعد.

ويبلغ ابن سينا القمة حينما يتحدث ـ منذ نحو عشرة قرون ـ في مرونة

(١) إذا كانت من راهصة فهي الحجرة أو الصخرة، وإذا كانت من الرهص فهو الطين.

العالم العصري - عن علاقة البحر بالأرض والأرض بالبحر، وما ينشأ عن تلك العلاقة من تكوين صخور وتعرض أخرى للتحات والتفتت، فيقول:

ويجوز أن يعرض للبحر أيضاً أن يفيض قليلاً قليلاً على بر مختلط من سهل وجبل، ثم ينضب عنه. فيعرض للسهل منه ان يستحيل طيناً، ولا يعرض ذلك للجبل. واذا استحال طيناً، كان مستعداً لأن يتحجر عند الانكشاف. ويكون تحجره تحجراً سافياً (أي طباقياً) قوياً. واذا وقع الانكشاف على ما تحجر، فربما يكون المتحجر القديم في حد ما استعد للتفتت. ويجوز ان يكون ذلك يعرض له عكس ما عرض للتربة، من أن هذا يرطب ويلين ويعود تراباً، وذلك يستعد للحجرية.

ونراه يستدل على ذلك كله بالتجربة:

كما إذا نقعت آجرة وترابا وطيناً في الماء، ثم عرضت الآجرة والطين والتراب على النار. عرض للآجرة ان زادها الاستنقاع استعداداً للتفتت بالنار ثانياً، وللتراب والطين استعداداً لاستحجار قوي.

وقد تتكون أنواع من الحجارة من النار إذا أطفئت. هكذا يقول ابن سينا. ثم يستطرد في الحديث عن النيازك ويقسمها الى نوع حجري وآخر حديدي تماماً كما نفعل في الوقت الحاضر. ويسهب في وصف نوع منها وهو الجاورسي المستدير الأجزاء المسمى (Chondritic meteorite). وهذا هو نص كلامه في ذلك:

وكثيراً ما يحدث في الصواعق أجسام حديدية وحجرية، بسبب ما يعرض للنارية أن تطفأ فتصير باردة يابسة. وقد يقع في بلاد الترك في الصواعق والبروق أجسام نحاسية على هيئة نصول

السهام، لها زائدة منعطفة الى فوق. وتقع مثلها في بلاد الجبل والديلم، واذا وقعت غارت في الأرض ويكون جوهر جميع ذلك جوهراً نحاسياً يابساً. وقد تكلفت إذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يذب، ولم يزل يتحلل منه دخان هلون يضرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادي. وقد صح عندي بالتواتر ما كان ببلاد جوزجان، في زماننا الذي أدركناه، من أمر جديد لعله يزن مائة وخمسين منا (أي حوالى ١١٩ كجم). نزل من الهواء فنقر في الأرض، ثم نبا نبوة أو نبوتين نبو الكرة التي ترمى بها الحائط، ثم عاد فنشب في الأرض. وسمع الناس لذلك صوتاً عظيماً هائلاً... فتعذر نقله لثقله فحاولوا كسر قطعة منه، فما كانت الآلات تعمل فيه إلا بجهد. وحكي ان جملة ذلك الجوهر كان ملتئماً من أجزاء جاورسية صغار مستديرة، التصق بعضها ببعض... فهذا جنس من تكوّن الحجارة.

وفي حديثه عن الزلازل، تكلم ابن سينا عرضاً عن باطن الأرض. فهو إما يحتوي على جسم بخاري دخاني قوي الاندفاع كالريح، وإما جسم مائي سيال، وإما جسم هوائي، وإما جسم ناري، وإما جسم أرضي. والجسم الناري لا يحدث تحت الأرض وهو نار صرفة، بل يكون لا محالة في حكم الدخان القوي وفي حكم الريح المشتعلة.

بالإضافة الى ما سبق، هناك إشارات وردت في وصف أنواع من الصخور في كتابات البيروني والتيفاشي وغيرهما من المؤلفين. وبعض الأحجار التي تحدثوا عنها ما هي إلا صخور بلغة الوقت الحاضر. فمثلاً السبج او الشبه هو ما نعرفه اليوم باسم صخر الزجاج الطبيعي (Obsidian). ولنتأمل أيضاً كلام البيروني في كتابه «الجماهر في الجواهر» عن الرمال:

«وأظن (ظناً ليس بالمحقق) أن في حبات الرمل جواهر (يقصد معادن) شتى إذا تؤملت رؤي فيها الأسود والأحمر والأبيض والمشف البلوري». ويعرف الجيولوجي اليوم أن رمال الشواطىء وغيرها تتكون عادة من الكوارتز كمادة رئيسية تختلط بها نسب مختلفة من المعادن المنقولة ذات الألوان المختلفة.

الفصل الثالث

الجيولوجيا الطبيعية

قد يتفق معي البعض على أن العرب قاموا بدراسة تضاريس سطح الأرض دراسة عامة، أي أنهم تعرضوا لدراسة ما يسمى الآن بالجغرافيا الطبيعية أو الجيومورفولوجيا. فاتساع رقعة الدولة العربية في ذلك الوقت حتم معرفة أجزائها وأقاليمها المختلفة وما فيها من جبال وأنهار وبحار وآبار، وخلافه. ولكن دراسات العرب لم تكتف بهذا، بل شملت الحديث عن العوامل التي تؤثر في باطن الأرض. وبعبارة أخرى فإن دراساتهم تناولت العوامل المؤثرة - بشقيها الخارجي والداخلي - على الأرض وما ينشأ عنها من ظواهر. وهو ما نسميه اصطلاحاً بالجيولوجيا الطبيعية. وتوضح الصلة بين العوامل المؤثرة الخارجية والداخلية مدى الارتباط الموجود بين المتيورولوجيا والجيولوجيا عند علماء العرب.

كان الحكيم الكندي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، من أوائل الذين بحثوا في مواضيع متفرقة من هذا العلم. فللكندي رسائل في المد والجزر. وله رسالة في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر، وأخرى في علة اللون اللازوردي الذي يوجد في الجو.

وتحدث الكنـدي أيضاً عن العوامل الباطنية التي تؤثر في الأرض. فله رسالة في هذا المجال باسم «علة حدوث الرياح في باطن الأرض المحدثة كثيراً من الزلازل والخسوف». وقد أشار اليه المسعودي في كتابه «مروج الذهب» في أكثر من موضع. وشرح نظريته في المد والجزر التي تعتمد على حركة البحر بالرياح. وخلف الكندي تلميذه أحمد بن الطيب السرخسي المتوفى سنة ٢٨٦ هـ. ولابن الطيب هذا رسالة في البحار والمياه والجبال نقل فيها عن الكندي. ويقال إن له كتاب «المسالك والممالك» في الجغرافيا الوصفية، ولكنه ضاع.

جاء المسعودي في النصف الأول من القـرن الرابـع الهجري ليضـع كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر» نحو سنة ٣٣٢هـ[١]. ويعتبر هذا الكتاب من أجلّ المصنفات العربية. كتب بأسلوب علمي سليم. وقد تعرض فيه المؤلف لبعض المعلومات الجغرافية كاستدارة الأرض وإحاطتها بغـلاف جـوي. وبحث طبيعة العـواصف في الخليج العـربي والجهـات المجـاورة. وشرح ظاهرة المد والجزر. كما أجرى بعض المناقشات الجيولوجية وتحـدث عن البحـار والأنهار ووصف زلازل سنة ٣٤٤هـ/٩٥٥م. وتحت عنـوان: ذكـر الأخبار عن انتقـال البحار، وجمـل من أخبـار الأنهار الكبـار، يقـول المسعودي :: «ولهذه العلة يستحيل موضع البحر وموضع البر. فليس موضع البر أبداً براً، ولا موضـع البحر أبداً بحراً. بل قد يكون براً حيث كان مرة بحراً، ويكون بحراً حيث كان مـرة براً». وذكـر عن صاحب المنـطق «أن البحار تنتقل على مرور السنين وطويـل الدهـر». ثم يضيف قائـلاً: «فإن لمواضع الأنهار شباباً وهرماً، وحياة وموتاً، ونَشْأً ونشورا».

وناقش المسعودي في المروج دورة الماء في الكـون، وجريـان الأنهار،

(١) يستند هذا التاريخ الى فقـرة وردت في المـروج ص١٢٠: «. . . وهـذا وصف ملوك هـذا الاقليم فيما مضى لا في هذا الـوقت وهو سنـة ٣٣٢». وتكررت الفقـرات الدالـة على هـذا التاريخ في أكثر من موضع. ولكن يبدو أن وضع الكتاب قد استغرق عدة سنوات.

وتراكم الأملاح في البحر. فيقول عن أهل البحث:

إن جميع الماء الـذي يفيض الى البحر من جميـع ظهور الأرض وبطونها، إذا صار الى تلك الحفرة العظيمة فهو مضاض[1] من مضاض، والأرض تقذف اليه ما فيها من الملوحة.

ثم يتحدث المسعودي عن بخر ماء البحر وسقوط الأمطار بعد ذلك ويستطرد قائلاً:

ثم يعود ذلك الماء مالحاً، لأن الأرض إذا كانت تعطيه الملوحة، والنيران تخرج منه العذوبة واللطافة، كان واجباً أن يعود الى الملوحة. وكذلك يكون ماء البحر على كيل واحد ووزن واحـد، لأن الحر يـرفع اللطيف فيصـير طللاً وماء. ثم تعود تلك الأندية سيولاً، وتطلب الحدور والقرار، وتجري في أعماق الأرض حتى يصير الى ذلك الهور[2]. فليس يضيع من ذلك الماء شيء.

وفي مـروج الذهب أيضـاً، وصف المسعـودي البـراكـين الكبـريتيـة (Solfataras) في قلة (قمة) جبل دنياوند بـين بلاد الـري وطبرستـان فقال: «وإن في أعاليه نحواً من ثلاثين ثقباً يخرج منها الـدخان الكبـريتي العظيم، ويخرج مع ذلك من هذه المخارق مع الدخان دوي عظيم كأشد ما يكون من الرعد، وذلك صوت تلهب النيران».

في الفن الثاني ـ من جملة الثلاثين فناً ـ من كتـاب «أخبار الـزمان»، نـاقش المسعودي بـإسهـاب في مبـادىء كـون البحـار وعللهـا. وأورد آراء المتقدمين في ذلك. وله كتـاب «التنبيه والإشـراف» تحدث فيـه عن الريـاح ومهابها وأفعالها وتـأثيراتهـا، والأرض وشكلها ومـا قيل في مـدار مساحتهـا

---

(١) مضاض: شديد الملوحة.

(٢) الهور: البحيرة تندفع اليها مياه غياض وآجام فتتسع ويكثر ماؤها.

وعامرها وغامرها، والنواحي والآفاق وما يغلب عليها. . وتناول حديثه نظرية التطور من المعدن للنبات ومن النبات الى الحيوان ومن الحيوان للإنسان. ومجمل القول إن المسعودي تكلم عن البلدان والجبال والبحار والمسالك والدول والشعوب.

والمسعودي أو «بلينوس المشرق» كما يسميه علماء الغرب هو أبو الحسن علي بن الحسين. نشأ في بغداد، وقام بالكثير من الرحلات والجولات الى أن استقر به المقام بمصر حيث توفي بالفسطاط سنة ٣٤٦ هـ. وللمسعودي أسفار عديدة جمع فيها الكثير من الحقائق الجغرافية والتاريخية ولذلك فهو الجغرافي المشهور والمؤرخ الذائع الصيت. إلا أن معظم كتبه قد ضاعت أو فقدت. قال عنه ابن خلدون: «صار إماماً للمؤرخين يرجعون اليه، وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه».

وجاء الرئيس ابن سينا في أوائل القرن الخامس الهجري ليرسي دعائم علم الأرض عند العرب في كتابه «الشفاء». ففي الفن الخامس من هذه الموسوعة القيمة، مقالتان عن «المعادن والآثار العلوية». تناول فيهما عدداً من الظواهر الجيولوجية والميتورولوجية بالدراسة والتحليل. من ذلك نظريته في تكوين الجبال، التحات ونشأة الأودية، انتقال البحار أو علاقة الأرض بالبحر، الحفريات ودلالتها، وتكوين الصخور الرسوبية. وأشار الى تكون العيون ومنابع المياه وعلة الزلازل. كما أنه أفرد فصولاً للحديث عن الظواهر الجوية كالسحب، الرياح، البخار، الثلج، البرد، قوس قزح. بالاضافة إلى: الرعد، البرق، الصواعق، الشهب، النيازك، والأذناب.

ونورد في الفقرات التالية النص الحرفي لكلام ابن سينا في تكوين الجبال، وذلك لأهميته وخطورته في تاريخ العلوم. فهو لا يكاد يختلف عما نعرفه اليوم، وإن كان ابن سينا قد وضعه منذ نحو ألف عام تقريباً. يقول الشيخ الرئيس:

وأما الارتفاع فقد يقع لذلك سبب بالذات، وقد يقع له سبب بالعرض. أما السبب بالذات، فكما يتفق عند كثير من الزلازل القوية أن ترفع الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الأرض، وتحدث رابية من الروابي دفعة. وأما الذي بالعرض، فأن يعرض لبعض الأجزاء من الأرض انحفار دون بعض، بأن تكون رياح نسافة أو مياه حفارة تتفق لها حركة على جزء من الأرض دون جزء، فينحفر ما تسير عليه ويبقى ما لا تسيل عليه رابياً. ثم لا تزال السيول تغوص في الحفر الأول الى ان تغور غوراً شديداً، ويبقى ما انحرف عنه شاهقاً. وهذا كالمتحقق من أمور الجبال وما بينها من الحفور والمسالك.

وربما كان الماء أو الريح متفق الفيضان، إلا أن أجزاء الأرض تكون مختلفة، فيكون بعضها لينة وبعضها حجرية. فينحفر الترابي اللين، ويبقى الحجري مرتفعاً. ثم لا يزال ذلك المسيل ينحفر وينحفر على الأيام ويتسع ويبقى النتوء وكلما انحفر عنه الأرض كان شهوقه أكثر.

فهذه هي الأسباب الأكثرية لهذه الأحوال الثلاثة. فالجبال تكونها من أحد أسباب تكون الحجارة. والغالب أن تكونها من (طين) لزج جف على طول الزمان، تحجر في مدد لا تضبط، فيشبه أن تكون هذه المعمورة قد كانت في سالف الأيام غير معمورة، بل مغمورة في البحار، فتحجرت، اما بعد الانكشاف قليلاً قليلاً في مدد لا تفي التأريخات بحفظ أطرافها، واما تحت المياه لشدة الحرارة المحتقنة تحت البحر. والأولى أن يكون بعد الانكشاف، وأن تكون طينتها تعينها على التحجر، إذ تكون طينتها لزجة. ولهذا ما يوجد في كثير من

الأحجار، إذا كسرت أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف وغيرها. ولا يبعد أن تكون القوة المعدنية قد تولدت هناك، فأعانت أيضاً. وأن تكون مياه قد استحالت أيضاً حجارة، لكن الأولى أن يكون تكوّن الجبال على هذه الجملة، وكثرة ما فيها من الحجر لكثرة ما يشتمل عليه البحر من الطين، ثم ينكشف عنه. وارتفاعها لما حفرته السيول والرياح فيما بينها.

فإنك إذا تأملت أكثر الجبال، رأيت الانحفار الفاصل فيما بينها متولداً من السيول. ولكن ذلك أمر إنما تم وكان في مدد كثيرة، فلم يبق لكل سيل أثره، بل إنما يرى الأقرب منها عهداً. وأكثر الجبال الآن إنما هي في الانرضاض والتفتت. وذلك لأن عهد نشوئها وتكونها إنما كان مع انكشاف المياه عنها يسيراً يسيراً. والآن فإنها في سلطان التفتت إلا ما شاء الله من جبال، إن كانت تتزايد بسبب مياه تتحجر فيها او سيول تؤدي اليها طيناً كثيراً فيتحجر فيها. فقد بلغني كما أحسب أنه قد شوهد ذلك في بعض الجبال. وأما ما شاهدته أنا، فهو في شط جيحون، وليس ذلك الموضع مما يستحق أن يسمى جبلاً. فما كان من هذه المنكشفات أصلب طينة وأقوى تحجراً وأعظم حجماً، فإنه إذا انهد ما دونه، بقي أرفع وأعلى.

ولنقف وقفة تحليلية خاطفة للتعقيب على هذه الفقرات الأربع. وسوف نضع التعقيب في عدة نقاط:

(١) ارجع ابن سينا تكوّن الجبال اما الى الحركات الأرضية أو الى عوامل التحات التفاضلية. ولاحظ تفاوت أجزاء التربة أو الأرض بين اللين والصلابة وعلاقة ذلك بتكوين الجبال.

(٢) أدرك الفعل الميكانيكي للرياح والمياه «بأن تكون رياح نسافة أو مياه

حفارة». ثم عرض ذلك بوضوح في الفقرة الرابعة.

(٣) أشار الى تعميق وتوسيع السيول لمجاريها الأولية مع مرور الوقت «ثم لا يزال ذلك المسيل ينحفر وينحفر على الأيام ويتسع»، وكما هو واضح في الفقرة الرابعة.

(٤) أدرك أن البحر كان يغمر اليابس في الأزمان الغابرة ثم انحسر عنه بطريقة تدريجية «فيشبه ان تكون هذه المعمورة قد كانت في سالف الأيام غير معمورة، بل مغمورة في البحار، فتحجرت، اما بعد الانكشاف قليلاً قليلاً . . .». وحينما يضيف قائلاً «في مدد لا تفي التأريخات بحفظ أطرافها» فإنه يكون قد أدخل الحساب الصحيح للزمن الجيولوجي في عملية تكون الصخور الرسوبية.

(٥) أدرك فكرة تغيرات ما بعد الترسيب (Post depositional changes)، وهي اللازمة لتحويل الراسب الى صخر، وأعطاها الزمن الذي تستحقه «والغالب أن تكونها من (طين) لزج جف على طول الزمان، تحجر في مدد لا تضبط».

(٦) استخدم الحفريات البحرية (الأصداف) استخداماً صحيحاً للدلالة على أن أجزاء من الأرض كان يغمرها البحر في سالف الأزمان «ولهذا ما يوجد في كثير من الأحجار، اذا كسرت، أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف وغيرها».

(٧) يبدو ان المقصود بـ«استحالة الماء الى حجارة» هو نوع من ترسيب المواد الذائبة في الماء، اما بالبخر أو التركيز أو بطريقة كيميائية. فإذا صح هذا التفسير، يكون ابن سينا قد ميز بين نوعين من الترسيب؛ ترسيب كيميائي (وهو الذي يستحيل فيه الماء إلى حجارة) وترسيب ميكانيكي، حينما يقول: «. . . وكثرة ما فيها من الحجر لكثرة ما

يشتمل عليه البحر من الطين ثم ينكشف عنه».

(٨) ثم تحدث في الفقرة الرابعة عن تكون الأودية والخيران وتفتت الجبال.

(٩) وتحدث ابن سينا عن الحركات المولدة للجبال (Orogenic movements) حينما قال: «وذلك لأن عهد نشوئها (أي نشوء الجبال) وتكونها إنما كان مع انكشاف المياه عنها يسيراً يسيراً».

(١٠) وحينما قال: «. . . إن كانت (أي الجبال) تتزايد بسبب مياه تتحجر فيها أو سيول تؤدي اليها طيناً كثيراً فيتحجر فيها». فقد أدرك فعل المياه المعدنة ـ جوفية كانت أو حرارية ـ في تكوين بعض المعادن في شقوق الجبال وفجواتها.

(١١) أدرك أن فعل العوامل الجيولوجية بطيء وإنما يتراكم مع الوقت. مثل: «اما بعد الانكشاف قليلاً قليلاً» أو «مع انكشاف المياه عنها يسيراً يسيراً».

(١٢) كل ذلك مع تقدير واع لحجم الزمن في العمليات الجيولوجية المختلفة. ويكفي أن ننظر الى عبارات مثل «ينحفر وينحفر على الأيام» و«اما بعد الانكشاف قليلاً في مدد لا تفي التأريخات بحفظ أطرافها»، وغيرها لنتثبت من ذلك.

وللحصول على مزيد من التفصيلات، فلنرجع قليلاً الى الفصل الثاني في علم الصخور. فهناك نصوص ومقتطفات من كلام ابن سينا تعتبر مكملة للنصوص التي أوردناها في هذا الفصل. وقد شرح فيها طباقية الصخور الرسوبية وعلاقة الأرض واليابس وعمليات التفتت. ولم يأل ابن سينا جهداً في توضيح التغير المستمر لكل من أوضاع اليابس والماء. وقد أكد هذا التغير بجلاء ووضوح في أكثر من موضع: «ونحن نعلم بأقوى حدس

أن ناحية الشمال كانت مغمورة بالماء حتى تولدت الجبال. والآن فإن البحار جنوبية، فالبحار متنقلة، وليس يجب ان يكون انتقالها محدوداً، بل يجوز فيه وجوه كثيرة». ترى هل تحمل عبارته الأخيرة هذه فكرة انجراف القارات (Continental drifting)؟ سؤال يحتاج الى جواب.

ونادى ابن سينا الى أن اليابس يتركز في شمال الكرة الأرضية:

ثم إن أصحاب الرصد وجدوا ربع الأرض براً. وإذا وجد هذا، فمن الذي يطمع في أن يكون غيره براً يعتد به، إلا جزائر قليلة. فإن انكشاف الربع كثير. ووجد هذا الربع آخذاً في طوله نصف دور الأرض، على ما سنوضح هذا في الفن الذي نتكلم فيه على الهيئة. ووجد عرضه آخذاً ربع دور الأرض الى ناحية الشمال، حتى يكون الربع الشمالي بالتقريب منكشفاً. ثم لم يقم برهان واضح على أن الأرباع الأخرى مغمورة بالماء، إلا ما يوجبه أغلب الظن بسبب وجوب غمور الماء للأرض. إذ الماء بحسب غالب الظن أكثر لا محالة من الأرض أضعافاً.

ولننظر الى تحرزه من أن الأرباع الثلاثة الأخرى ليس بالضرورة أن تكون كلها مغمورة بالماء: «ثم لم يقم برهان واضح على ان الأرباع الأخرى مغمورة بالماء». وكأنه يشير من طرف خفي - وعلى أسس نظرية - الى احتمالات وجود أرض أخرى فوق هذه الأرباع الثلاثة من الماء، في الوقت الذي لم تكن فيه القارتان الأمريكيتان قد أعلن اكتشافهما بعد.

هذا وقد نالت العوامل المؤثرة الداخلية كالعيون والزلازل والبراكين نصيباً هاماً في دراسات ابن سينا الجيولوجية. فالعيون إنما تتولد باندفاع المياه الى وجه الأرض بالعنف، ولن تندفع بالعنف إلا بسبب محرك لها مصعد الى فوق. ويستطرد ابن سينا قائلاً إن الأسباب المصعدة للرطوبات إنما هي

الحرارات المبخرة للرطوبات، الملجئة إياها الى الصعود. والعيون أيضاً، فإن مبادئها من البخارات المتدفقة صعداً عن تصعيد الحرارة المحتقنة في الأرض (من الشمس والكواكب). والجواهر المعدنية، فإنها أيضاً إنما تتولد، كما نشرح بعد ـ كذا يقول ابن سينا ـ عن الأبخرة المحتقنة في الأرض. . . والأرضون الصلبة جداً تحقن البخار حقناً شديداً، والجبال أقوى الأراضين على حقن الحرارة في ضمنها، وحبس البخار المتصعد منها، حتى يقوى اجتماعه ويمد بقوته منفذاً يندفع منه الى خارج وقد تكاثف واستحال مياهاً، وصار عيوناً.

وتحت عنوان فصل في منابع المياه. قسم ابن سينا المياه المنبعثة من الأرض الى أنواع. منها مياه العيون السيالة، ومنها مياه العيون الراكدة، ومنها مياه الآبار، ومنها مياه القنى، ومنها مياه النز. وشرح طبيعة كل نوع وحدوثه.

وفي حديثه عن الزلازل، قال ابن سينا: «وأما الزلزلة فإنها حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته، ولا مجال أن ذلك السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرك ما فوقه. والجسم الذي يمكن أن يتحرك تحت الأرض، ويحرك الأرض، إما جسم بخاري دخاني قوي الاندفاع، وإما جسم مائي سيال، وإما جسم هوائي، واما جسم ناري، واما جسم أرضي. . . فأما الجسم الريحي ناريًا كان او غير ناري، فإنه يجب أن يكون هو المنبعث تحت الأرض، الموجب لتمويج الأرض في اكثر الأمر». وأشار الى الفوالق ومقدمات البراكين التي قد تصاحب حدوث الزلزلة قائلًا: «فإذا كان سبب الزلزلة قوياً جداً، خسف الأرض باندفاعه وخروجه. وربما خلص ناراً محرقة، وربما حدثت أصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح. فإن وجدت هذه الريح المصوتة منفذاً واسعاً بعد المنفذ الذي تصوت فيه، حدث عن اندفاعها صوت ولم تزلزل». ثم وصف سير الزلزلة: «والزلازل تختلف

في قوة أوائلها وأواخرها، فليس يمكن أن تجري على منهاج واحد». وتحدث عن أنواع الزلازل. فذكر النوع الرأسي وسماه الرجفي، والأفقي، ووصفه بأنه اختلاجي عرضي رعشي. وذكر نوعين آخرين هما القطقط والسلمي.

وفي الجزء الخاص بالمتيورولوجيا، تكلم الشيخ الرئيس عن السحب، البرد، البخار، قوس قزح، الرياح، النيازك، الرعد، البرق، الصواعق، الشهب والأذناب. وميز ابن سينا بوضوح بين مادة الهواء ومادة بخار الماء. كما أنه شرح تيارات الحمل التي تحدث في الهواء.

دوّن ابن سينا أبحاثه هذه في عبارات جامعة موجزة، وأسلوب علمي يعتمد على الملاحظة الدقيقة والتجربة كلما أمكن ذلك. وما من شك في أنه اعتمد ايضا على مراجع عديدة، يونانية وغير يونانية. ويجدر أن ننوه أن جيولوجية ابن سينا ومتيورولوجيته «كتاب المعادن والآثار العلوية» تحتاج الى دراسة أدق، يمكن أن تكون وحدها مجالاً لبحث منفصل قد يمكننا من تحديد مدى إضافة ابن سينا في هذين الميدانين.

أما البيروني المتوفى سنة ٤٤٠هـ، وواضع كتابه المشهور «الجماهر في الجواهر» في علم المعادن والأحجار الكريمة، وصاحب الطرق المبتكرة لاستنباط الوزن النوعي. فقد شرح عمل العيون الطبيعية والآبار الارتوازية بناء على قاعدة الأواني المستطرقة. وشرح تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب حيث يكون مأخذها من المياه القريبة منها. وعرّف دورة الماء في الكون. ونادى البيروني باعتبار وادي الهندوس حوضاً بحرياً قديماً امتلأ بالطمي. كما ناقش في كتابه «تحديد نهايات الأماكن في تصحيح مسافات المساكن»، الذي وضعه سنة ٤١٥هـ أو ١٠٢٥م، تغير مواضع اليابس والبحر. وذكر فيه ايضاً الأسماك المتحجرة. هذا بالاضافة الى أن البيروني ناقش دوران الأرض حول محورها ولكن دون أن يصل الى نتيجة محددة في ذلك، وله قياسات في علم المساحة.

وفي كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، الذي وضعه في النصف الأول في القرن السادس الهجري، تكلم الإدريسي عن كروية الأرض كحقيقة ثابتة. واستعان بخطوط الطول الى تقسيمها (أي العالم المعروف وقتها) الى سبعة أقاليم ثم قسم كل إقليم الى عشرة أقسام متساوية من الغرب الى الشرق كما هي الحال في درجات الطول المعروفة حالياً. وقد ظل هذا التقسيم أساساً لتقسيم الجغرافيين في العالم كله خلال العصور الوسطى. وعرف الإدريسي منابع النيل وصوّرها على شكل بحيرات. وللإدريسي أيضاً كتاب «أنس المهج وروض الفرج» تكلم فيه عن جبال وأنهار بعض الدول الأوروبية وتحدث في ذلك بإسهاب. والإدريسي هذا هو أبو عبدالله محمد الإدريسي، ولد في سبتة بالمغرب العربي سنة ٤٩٣هـ. ثم رحل الى قرطبة وقام برحلات سياحية ودراسية أفاد منها الكثير. توفي سنة ٥٦٢هـ. وللإدريسي عدة تصانيف أخرى بخلاف ما ذكرناه. أطلق عليه العلماء في أوروبا اسم «استرابون العرب».

يقول أنور عبدالعليم في كتابه أضواء على قاع البحر، ١٩٦١: ولقد استعمل الإدريسي كلمات عربية جميلة لبعض المصطلحات الاقيانوغرافية الدقيقة التي حار علماء البحار اليوم في إيجاد كلمة موحدة لها يمكن استعمالها في كل اللغات، وذلك قبل ان يعرف علماء الغرب مدلول هذه المصطلحات بزمن طويل. ومن ذلك تسميته لبعض مناطق قاع البحر القريبة من الشاطىء، والتي تترسب فوقها الرمال بفعل التيارات المائية وتكون أكواماً منفصلة يكون عمق الماء فوقها ضئيلاً لا يسمح بالملاحة! سماها بـ «الأقاصير» ويسميها الانجليز (Shoals) والفرنسيون (Haut Fonds) ويطلق عليها الألمان اسم (Sandgrund)، غير أن تلك المعاني لم تبلغ بعد مبلغ الدقة التي نجدها في التعبير العربي.

وقد بلغت دقة العرب في هذه العلوم مبلغاً كبيراً. حتى انهم وضعوا

المعاجم المختلفة في أسماء الأماكن والجبال والأنهار والآبار. ومن ذلك معجم الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ. ومعجم ياقوت الحموي الذي سماه «معجم البلدان». وأتم وضعه بالموصل في سنة ٦٢١هـ. قال عنه سارتون: «إن كتاب معجم البلدان هو معجم لعلم الجغرافيا. وهو غني جداً للمعرفة، وليس له من نظير في سائر اللغات». وقد مهد لكتابه هذا بخمسة أبواب تكلم فيها عن صورة الأرض وبعض المصطلحات الجغرافية.

وضع الأمير أبو الفدا كتاباً دقيق التعبير سمّاه «تقويم البلدان». والمؤلف هو الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل المعروف بأبي الفدا. ولد بدمشق سنة ٦٧٢هـ. حكم حماة فترة من الزمن، وتوفي سنة ٧٣٢هـ. وله عدة تصانيف في مختلف العلوم. بحث في مقدمة كتابه في الجغرافيا الرياضية كما تكلم عن البحار والأنهار والجبال الشهيرة، وأطال في وصف الأرض. وأوضح الحافز من تأليف كتابه فقال: «لما طالعت الكتب المؤلفة في البلاد ونواحي الأرض من الجبال والبحار وغيرها، لم أجد فيها كتاباً موفياً بغرضي». وتحدث عن الزلازل العنيفة التي اجتاحت الشرق الاوسط سنة ٧٠٢هـ أي ١٣٠٣م.

ابن خلدون أحد علماء العرب القلائل الذين كتبوا وألفوا في العلوم التاريخية والجغرافية على السواء. عاش في القرن الثامن الهجري ونال اهتماماً كبيراً من العلماء الأوروبيين والأمريكان قلما يحظى بمثله عالم آخر. ولعل مما اشتهر به هو مقدمته المسماة بمقدمة ابن خلدون. وقد تحدث في القسم الأول منها عن البحار والأنهار وذكر الأقاليم الجغرافية السبعة. وناقش علاقة اليابس بالماء وقال بأن مركز ثقل الأرض موجود بباطنها. كما تعرض لنظرية التطور والارتقاء على ما سنذكره في حينه. ولد في تونس سنة ٧٣٢هـ، توفي بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ. تجول في مناطق مختلفة من العالم العربي وعلى الخصوص المغرب العربي والأندلس. وبالاضافة الى مؤلفاته في

التاريخ والجغرافيا فله مؤلفات في الفلسفة والفقه والرياضة والأدب .

وهناك مجموعة من المؤلفين الكبار الذين تركوا آثاراً هامة في دراسة الأرض وما فيها من جبال وأنهار وبحار وجزر وأحجار ومسالك. وتكلموا كذلك عن السحاب والمطر والثلج والنيازك ومن هؤلاء: الدمشقي المتوفى سنة ٧٢٧هـ، والنويري المتوفى سنة ٧٣٢هـ، والعمري المتوفى سنة ٧٤٨هـ، وغيرهم كثير. وقد دوّن الدمشقي ملاحظات عن الزلازل وربط بينها وبين تكوين الجبال والعيون.

ومن طرائفهم ما كتبه ابن خرداذبه في الجغرافيا تحت عنوان «المسالك والممالك» سنة ٢٣٠هـ. وهذا المؤلف له أهمية خاصة في الطوبوغرافيا التاريخية. كذلك ما ذكره ابن جبير عن رحلته التي قام بها سنة ٥٧٨هـ ومروره بموضع يقال له القيارة ـ موضع بالعراق ـ وفيه يرى القار أو البترول ويصف كيفية وجوده واندفاعه على ما سنفصله في مكان آخر.

هذا وقد اهتم العرب بصفة خاصة بالبحر، وأنشأوا له علماً مستقلاً قائماً بذاته، كما سنرى في الفصل التالي.

الفصل الرابع

علم البحار

تناول الكثير من مؤلفي العرب الحديث عن البحار بين إيجاز وتفصيل، وعرضوا لها من أوجه شتى. ومن بين هؤلاء الكندي وابن الطيب والمسعودي وابن سينا والبيروني والادريسي وغيرهم كثير. وأفرد المسعودي عدداً من صفحات كتابه «مروج الذهب» للحديث عن البحار بشيء من التفصيل. وقد تعرض المسعودي لدراسة جغرافية البحار المعروفة وقتها، وناقش ظاهرة المد والجزر. كما تحدث في مبادىء تكوّن البحار وانتقالها.

هذا من ناحية، ومن جهة اخرى فقد وجدت أيضاً كتب ومؤلفات عديدة في علم الملاحة يعتمد عليها الملاحون وربابنة السفن اثناء سيرهم في البحار والأنهار. من ذلك ما يشير اليه المسعودي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري حيث يقول: «لكل من يركب هذه البحار من الناس رياح يعرفونها في أوقات تكون فيها مهابها. قد علم ذلك بالعادات وطول التجارب، يتوارثون علم ذلك قولاً وعملاً ودلائل بعلامات يعلمون بها موعد هيجانه وأحوال توازنه».

ذكر أنور عبدالعليم في كتابه أضواء على قاع البحر، ١٩٦١، أنه

يرجع الفضل للعرب في تحسين آلتين هامتين من أدوات الملاحة كان لهما الفضل الأكبر في كشوفات فاسكو دي جاما وكولبس وماجلان فيما بعد: إحداهما هي آلة رصد النجوم المعروفة بالاسطرلاب، والأخرى هي البوصلة البحرية المعروفة عند العرب ببيت الابرة. ويضيف المؤلف نفسه أنه سواء أكان العرب هم أول من اكتشف خواص الابرة المغناطيسية، أو أخذوا فكرتها عن الصينيين، فإليهم يرجع الفضل في تقسيمها واستخدامها في الملاحة على نطاق واسع. ثم يستطرد قائلاً إنه لا يفوتنا أن نذكر تلك الجداول الفلكية التي وضعها أمثال ابراهيم الفزاري، وابن يونس المصري، والزرقاني والبيروني، سواء منهم من كان من الاقليم المصري أو من العراق أو من الأندلس. . . تلك الجداول التي لا مناص من الاستعانة بها في السير في البر أو في البحر.

واشتهر من بين الملاحين العرب نفر ليس بالقليل نال بعضهم اهتمام وإعجاب كتّاب الغرب حتى قاموا بنشر مؤلفاتهم وترجمتها، معترفين بفضلهم في تطوير علوم البحار عامة وعلم الملاحة على وجه الخصوص، وبابتكارهم لعدد من آلات البحر الضرورية للملاحة في ذلك الوقت. ونختار من بين هؤلاء: سليمان التاجر، وابن ماجد وسليمان المهري.

يعتبر سليمان التاجر من رواد البحر العرب الأوائل الذين كانوا على دراية بالبحر. عاش في القرن الثالث الهجري. ويقال إنه ذو أصل عراقي. وقد رحل طلباً للتجارة واجتاز بحار الهند ماراً بسيلان وملقا (الملايو) وزار بلاد الصين. كما جابت سفنه البحر الأبيض والأحمر والخليج العربي وأرخبيل الملايو. دوّن أخبار رحلاته وملاحظاته على البحر في رسالة خطية سنة ٢٣٧هـ (٨٥١ م). وهذه الرسالة موجودة بالمكتبة الأهلية بباريس تحت اسم «رحلة التاجر سليمان» وقد أضاف اليها كاتب عربي آخر يدعى أبا زيد حسن السيرافي بعض المعلومات عن الهند والصين وعلاقة العرب بهذين

البلدين خلال القرنين التاسع والعاشر الميلادي. وفي الرسالة المذكورة ـ كما يقول أنور عبدالعليم في كتابه المشار اليه ـ أوصاف ممتعة عن الظواهر الجوية غير العادية كالزوابع والأنواء الحلزونية المعروفة «بالتيفون» التي تدفع الرياح أمامها بشدة وعنف.. وفيها أيضاً وصف لبعض حيوانات البحر النافعة كالحوت ومحار اللؤلؤ وطرق صيدها.

على أن أمهر الملاحين العرب قاطبة الذين ألفوا في علوم البحار هو ابن ماجد. ترك هذا الربان العربي الفذ مجموعة قيّمة من الكتب والرسالات تتناول علوم البحر والملاحة وفنونهما. ومؤلفاته محفوظة بالمكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٢٢٩٢، ٢٥٥٩. والمخطوط الأخير يتضمن أيضاً عدداً من الأبحاث لرائد بحري آخر هو سليمان المهري. وقد قام الوزير الفرنسي جبريل فران بإعادة نشر هذين المخطوطين بباريس وذلك بالتصوير الفوتوغرافي، مع ترجمة وتعليق عليهما. وأخرج ذلك كله في صورة ثلاثة مجلدات خلال العقد الثالث من القرن الحالي. فالمجلد الأول ـ وهو يقابل المخطوط ٢٢٩٢ ـ يحتوي على تسعة عشر بحثاً بحرياً، كتبها المعلم شهاب الدين أحمد بن ماجد. وتشمل هذه الأبحاث «كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد» و«حاوية الاختصار في أصول علم البحار». والبحث الأول كتبه بالنثر والثاني قصيدة من النوع المسمى بالرجز. ثم ست عشرة أرجوزة بحرَية يليها بحث بالنثر من ثمانية فصول. ويتكون كتاب «الفوائد» من اثنتي عشرة فائدة، وتتضمن «الحاوية» أحد عشر فصلاً.

وعن القيمة العلمية لمؤلفات ابن ماجد، يقول جبريل فران في مقدمته للمجلد الأول ما ترجمته:

ومؤلف ابن ماجد من الطراز الأول ويستحق أن يوضع تحت الأضواء. وهذا المؤلف من المسلم به أنه أهم مرجع جغرافي في أوليات العصور الوسطى. فقد وجدوا فيه عرضاً مفصلاً

للعلاقات البحرية ما بين المحيطات في بحار الجنوب، بين الساحل الشرقي لأفريقيا وميناء زيتون الشهير أو تايوان ـ تشيوفي فوكن (بالصين) في القرن الخامس عشر، ويحتوي الكتاب أيضاً البحر الأحمر، الخليج العربي، جميع جزر المحيط الهندي، وبحر الصين الغربي وأرخبيل آسيا العظيم. إن أبحاث ابن ماجد وسليمان المهري لخصت بشكل ما معلومات كل ملاحي بحار الهند: سواء كانوا ملاحين عرباً، أو أفريقيين، أو هنوداً غربيين وشرقيين ـ كما تشهد بذلك النصوص الصريحة ـ بل انها قومتها وكملتها، وهكذا فإن هذه التعاليم البحرية العربية حملت اضافة غير محدودة وقيمة الى تاريخ الملاحة والتجارة في بحار الجنوب، سابقة لوصول فاسكو دي جاما. إن هذه النصوص البحرية، حسب علمي، فريدة في كل الأدب العربي. فهي غنية بالمصطلحات الفنية...

وانتهى ابن ماجد من كتاب «الفوائد» في سنة ٨٩٥هـ. ومن بين مواضيع هذا الكتاب: الحديث عن منازل القمر وبروجه ـ الباشيات والقياسات ـ الجزر الكبار المشهورات المعمورات ومنها جزيرة العرب ومدغشقر وسمطرة وجاوة وسيلان وزنجبار والبحرين. وكانت الفائدة الثانية عشرة والأخيرة من هذا الكتاب في صفة بحر قلزم العرب وجزره وشعبانه. ومن ضمن ما جاء فيها: «... وانا رأينا أماكن كانت مغمورة بالماء والآن ظهرت، ورأينا أماكن كثيرة كانت ظاهرة فغمرها الماء مثل خميس ومثل رأس الخلب ومثل رشة...». اما أرجوزة الحاوية فتشتمل على أحد عشر فصلاً من بينها: فصل في قواعد الباشيات والسنين ـ والفصل الحادي عشر في تقويم يعرف بها الساعات ودخولها... وآخر بيت في القصيدة:

قد كملت الأرجوزة من فكري أولها حمدي وآخرها شكري

ومن بين الأراجيز الست عشرة التي ضمها المجلد الأول لابن ماجد: الأرجوزة المسماة بالمعربة التي عربت الخليج إلبربري وصححت قياسه - قبلة الاسلام في جميع الدنيا وهي أرجوزة لمعرفة القبلة - الأرجوزة المسماة كنز المعالمة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها - أرجوزة في عدة أشهر الرومية - الأرجوزة المنسوبة لعلي ابن أبي طالب في معرفة المنازل وحقيقتها في السماء وأشكالها وعددها على التمام والكمال - البليغة في قياس السهيل والرمح، وهكذا. وختم هذا المجلد بثمانية فصول من النثر أولها فصل في معرفة قياس المارزة.

وابن ماجد أو «أسد البحر» هو شهاب الدين أحمد بن ماجد النجدي، المعروف - اختصاراً - باسم ابن ماجد. والنجدي نسبة الى مسقط رأسه نجد بالحجاز. توفي في مستهل القرن العاشر الهجري أي نهاية القرن الخامس عشر الميلادي. قاد أسطول فاسكو دي جاما البرتغالي من ماليندي بساحل افريقيا الشرقي إلى كلكتا على الساحل الغربي للهند، وفي هذا الصدد يقول جبريل فران:

> ومن جهة أخرى، فإن المقابلة بين نص من كتاب البرق اليماني في الفتح العثماني لمؤلفه قطب الدين النهراوالي (١٥١١ - ١٥٨٢) مع العلاقات البرتغالية لكاستنهيدا وجوادي بانوس تسمح بإثبات شخصية ابن ماجد في نصوصنا بأنه المرشد العربي الذي قاد أسطول فاسكو دي جاما البرتغالي من ماليندي الى كلكتا في سنة ١٤٩٨. وهكذا فإن المعلم العربي وجد نفسه مخلصاً يشارك في إحدى الحوادث الجليلة من تاريخ القرون الأخيرة. وكان اسم ابن ماجد معروفاً كذلك بين بحارة الساحل الهندي خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. وبعد وقت قصير، في عام ١٨٥٤، وبشهادة بيرتون (رحالة

انجليزي)، فإن اسمه رفع الى مراتب الأولياء المسلمين باسم الشيخ ماجد وينسب اليه اختراع البوصلة. وانه لا شك نتيجة لخدماته المقدمة للبحارة المسلمين عن طريق تعليماته البحرية فإن هؤلاء البحارة اعترافاً له بجميله قد رفعوه الى مصاف الأولياء.

ويبدو لنا ابن ماجد من أوائل العرب الذين اهتموا بدراسة البحار كفن أو علم قائم بذاته. فنراه يضيف الى أسماء رسائله كلمة «علم البحار». وورث ابن ماجد جزءاً كبيراً من معلوماته البحرية عن والده وجده اللذين كانا يعملان أيضاً في الملاحة، وترك له جده رسالة عن أصول الملاحة في البحر الأحمر. لذلك فهو يعطي الملاحة عبر البحار وتحديد وجهة المسافر عناية خاصة. وكانوا يستعينون بمواقع النجوم في السماء لتحديد حركتهم الملاحية، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾. ومن الدوافع القوية التي كانت تحثهم على تحديد مواقعهم في البحر والبر على السواء هو اهتمامهم بتحديد اتجاه القبلة. ولا يخفى علينا ما لهذا الدافع من أثر قوي في تنشيط عدد من علوم ذلك الوقت منها علوم البحار. وبصفة عامة فقد تضمنت كتب ابن ماجد دراسات نافعة عن تاريخ الملاحة وحركة القمر ومهب الريح وتحديد وجهة المسافر. كذلك تكلم عن الشمس ومطالع النجوم ومواسم الرياح وظاهرة المد والجزر. وحدد المسافات بين كثير من مدن العالم القديم.

أما سليمان بن أحمد المهري المحمدي وقيل سليمان بن أحمد بن سليمان المهري، فله خمس رسائل بحرية، يرجع تاريخ بعضها الى أوائل القرن العاشر الهجري (٩١٧ هـ ـ ١٥١١ م)، وهذه الرسائل هي: رسالة قلادة الشموس واستخراج قواعد الأسوس ـ رسالة تحفة الفحول في تمهيد الأصول ـ العمدة المهرية في ضبط العلم البحرية ـ كتاب المنهاج الفاخر في

علم البحر الزاخر ـ وقد نال المهري من المؤلفين الغربيين اهتماماً كبيراً مثل ما نال ابن ماجد، وأطلق عليه أيضاً لقب معلم. وقد نشرت أبحاثه البحرية بباريس في المجلد الثاني، المقابل للنسخة الخطية ٢٥٥٩ السابق الاشارة إليها. ولمعرفة قيمة أبحاثه العلمية فلنرجع إلى النص الذي أوردناه بخصوص القيمة العلمية لأبحاث ابن ماجد. وقد اعتمد المهري ـ كما فعل ابن ماجد ـ في أبحاثه البحرية على ما تقدم من بحوث غيره من البحارة.

الفصل الخامس

علم الحفريات ونظرية التطور

اهتم العرب بعلوم الحياة كما اهتموا بدراسة المعادن والأحجار. فالمواد في نظرهم ثلاث: معادن ـ نبات ـ حيوان. وقد رأينا في الصفحات السابقة كيف أنهم قاموا بدراسة المعادن والأحجار والأرض بصفة عامة وذلك في فن أو علم قائم بذاته. كذلك فقد جعلوا كلا من النبات والحيوان موضع دراسة قائمة بذاتها. وبالطبع فإن معرفة تراث العرب في هذين الميدانين، أعني علم النبات وعلم الحيوان، يحتاج الى بحث منفصل. وهناك عدد من علماء العرب كتبوا في النبات والحيوان، سواء كمؤلفات منفصلة أو كفصول احتوتها دوائر معارفهم. ومن هؤلاء على سبيل المثال: الجاحظ، القزويني، الوطواط، النويري، الدميري، وغيرهم كثير.

وكتاب الحيوان للجاحظ، توفي سنة ٢٥٥ هـ، يحتوي مادة علمية وأدبية. جمع فيه كثيراً من وصف الحيوان وطبائعه، واعتمد على الملاحظة والتجربة، وإن كان لم يسلم من الأخطاء. أما كتاب «عجائب المخلوقات» للقزويني، توفي سنة ٦٨٢هـ، فيشمل ـ ضمن محتوياته العديدة ـ دراسة للحيوان والنبات ونظرية التطور. ودراساته في هذه المواضيع دراسات عالم

أكثر منها دراسات أديب. وجمع فيها كثيراً من المعلومات، خاصة الطبية. وجعل القزويني أبدان الحيوانات المائية إما صدفية صلبة أو فلوسية أو ما شاكلها في الغطاء. وفي موسوعة «مباهج الفكر ومناهج العبر» للوطواط، توفي سنة ٧١٨هـ، خصص المؤلف الجزء الثالث لدراسة الحيوان والرابع للنبات. بينما خصص النويري، توفي سنة ٧٣٢هـ، في دائرة معارفه «نهاية الأرب» كلا من الفن الثالث في الحيوان الصامت والفن الرابع في النبات وجعل كل فن سفراً. وهناك مؤلف ضخم في علم الحيوان، وأعني به «حياة الحيوان الكبرى» للدميري، توفي سنة ٨٠٨ هـ. والكتاب مزيج طريف من العلم والأدب والتاريخ والفقه والحديث والقصص وكثرة ما به من استدلالات تدل على سعة بحوث صاحبه واطلاعه. وقد غلب على هذا الكتاب ـ وعلى غيره من كتب الحيوان في ذلك الوقت ـ الاهتمام بالفقاريات دون اللافقاريات. كذلك فقد تكلم الدميري عن الانسان كنوع من الحيوان. ومن بين الحيوانات البحرية، اهتم العرب بصفة خاصة بالصدفيات ذوات المصراعين، حيث يحصلون منها على اللؤلؤ. كذلك اهتموا بـ«أشجار» المرجان البحرية حيث يستعملونها في أحجار الزينة. وفي كتب الأحجار، نجدهم خصصوا العديد من الصفحات لدراسة هذين النوعين من الحيوانات البحرية وشرحوا كيفية استخلاص اللؤلؤ أو المرجان منها، كما تعرضوا في حالة ذوات المصراعين لدراسة الحيوان من الداخل.

هذا عن الأحياء الحية. اما عن الأحياء البائدة فقد كانت اضافات العرب فيها أقل شأناً. وها هو ابن سينا في أوائل القرن الخامس الهجري يتحدث في كتابه «الشفاء» عن كيفية تكون الحفريات (Fossilization) فيقول:

وإن كان ما يحكى من تحجر حيوانات ونبات صحيحاً، فالسبب فيه شدة قوة معدنية محجرة تحدث في بعض البقاع البحرية،

أو تنفصل دفعة من الأرض في الزلازل والخسوف، فتحجر ما تلقاه. فإنه ليس استحالة الأجسام النباتية والحيوانية الى الحجرية أبعد من استحالة المياه، ولا من الممتنع في المركبات أن تغلب عليها قوة عنصر واحد يستحيل اليه[١]. لأن كل واحد من العناصر التي فيها، مما ليس من جنس ذلك العنصر، من شأنه أن يستحيل الى ذلك العنصر، ولهذا ما يستحيل الأجسام الواقعة في الملاحات الى الملح، والأجسام الواقعة في الحريق الى النار.

ويدرك ابن سينا القيمة العلمية الخطيرة للحفريات الصدفية من انها تعطي الدليل على أن المكان الذي توجد فيه كان مغموراً تحت الماء. فنراه يقول:

. . . فيشبه أن تكون هذه المعمورة قد كانت في سالف الأيام غير معمورة، بل مغمورة في البحار، فتحجرت عاما بعد الانكشاف قليلاً قليلاً في مدد لا تفي التأريخات بحفظ أطرافها، وإما تحت المياه لشدة الحرارة المحتقنة تحت البحر. والأولى أن يكون بعد الانكشاف، وأن تكون طينتها تعينها على التحجر، إذ تكون طينتها لزجة. **ولهذا ما يوجد في كثير من الأحجار، إذا كسرت أجزاء من الحيوانات المائية كالأصداف وغيرها.**

أشار البيروني في أوائل القرن الخامس الهجري الى الأسماك المتحجرة في كتابه «تحديد نهايات الأماكن في تصحيح مسافات المساكن». وفي

---

(١) لنضع في أذهاننا أن المقصود بالعنصر أنه أحد العناصر الأربعة: النار ـ الهواء ـ الماء ـ اليابس.

الأندلس ونحو النصف الثاني من القرن السادس الهجري، أشار المازيني الى العاج المتحجر الذي شاهده بنفسه في منطقة الفولجا. كما تكلم الغافقي عن الكهرمان الأصفر وملح النوشادر.

نناقش في الفقرات التالية بإيجاز نظرية التطور والارتقاء عند العرب، كما نتعرض الى نظرتهم في نشأة الحياة ذاتها. يرى سارتون أن فكرة «سلم للحياة» مع جراثيم فكرة التطور كانت معروفة لدى المسلمين في العصور الوسطى، الذين كان يحلو لهم ولعلمائهم أن يمثلوا تطور الحياة من المعدن الى النبات ومن النبات الى الحيوان ومنه الى الانسان. كما نادوا بالعلاقات الوثيقة الموجودة بين مختلف الكائنات.

ويرى سارتون أن خير من عبر عن الاتجاه المذكور هو المسعودي، المتوفى سنة ٣٤٦هـ. فقد تكلم المسعودي في كتاب «التنبيه والاشراف» عن نظرية التطور من المعدن للنبات ومن النبات للحيوان ومن الحيوان للإنسان.

ونادى ابن سينا، توفي سنة ٤٢٨هـ، في كتابه «الشفاء» بفكرة نظرية الكوارث (Theory of catastrophism) ثم إعادة الحياة بالتولد دون التوالد. وفكرة الكوارث هذه هي التي كانت سائدة في أوروبا الى ما قبيل نظرية التطور. يقول الشيخ الرئيس:

> ... فالبحار متنقلة وليس يجب أن يكون انتقالها محدوداً. بل يجوز فيه وجوه كثيرة. بعضها يؤذن بانقطاع العمارة. فيشبه أن تكون في العالم قيامات تتوالى في سنين لا تضبط تواريخها. وليس بمستنكر أن تفسد الحيوانات والنباتات أو أجناس منها، ثم تحدث بالتولد دون التوالد... وليس إذا انقطع هذا التولد، فلم يشاهد في سنين كثيرة، يوجب أن لا يكون له

وجود في الندرة. عند تشكل نادر يقع من الفلك لا يتكرر الى حين، واستعداد من العناصر لا يتفق إلا في كل طرف زمان طويل.

ويستطرد ابن سينا بعد ذلك في شرح كيفية اجتماع العناصر على مقادير معلومة ومزاج خاص لتؤدي الى ظهور نوع معين من الحياة دون بذر أو مني، الى أن يقول:

... والرحم مثلاً ليس يفعل شيئاً إلا ضبطاً وجمعاً وتأدية، وأما الأصل فهو الامتزاج، والامتزاج عن الاجتماع وهذا الاجتماع كما يمكن ان يقع عن قوى جامعة في الرحم وغيره، فلا يبعد أن يقع لأسباب أخرى وبالاتفاق... نعم إن كانت مثلاً رحم، كان ذلك أسلس وأوفق. وإن لم يكن، فليس مستحيلاً في العقل أن يقع ذلك من حركات وأسباب أخرى.

ذكر القزويني (٦٠٥-٦٨٢هـ) في كتابه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» موضوع التطور. يقول أبو عبدالله فأول مراتب هذه الكائنات تراب وآخرها نفس ملكية طاهرة. فالمعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء، وآخرها بالنبات، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالانسان. والنفوس الانسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية. وعندما انتقل أبو عبدالله الى الكلام عن الحيوان قال انه في المرتبة الثالثة بعد المعادن الباقية على الجمادية والنبات المتوسط بين المعادن والحيوان بحصول النشر والنمو وفوات الحس والحركة. أما المرتبة الثالثة فهي للحيوان الذي جمع بين النشر والنمو والحس والحركة. وهناك آخرون من العلماء العرب كتبوا أيضاً في مثل هذه الأفكار التطورية. نذكر منهم على سبيل المثال: إخوان الصفا، وابن مسكويه، وابن طفيل، وابن خلدون.

وتحدث ابن خلدون، توفي سنة ٨٠٨هـ، في مقدمته المعروفة باسم «مقدمة ابن خلدون» عن التطور والارتقاء. فنراه يقول: «. . . واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، **وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية**، ترتفع اليه من عالم القردة (وقيل القدرة) الذي اجتمع فيه الحس والإدراك، ولم ينته الى الروية والفكر بالعقل، وكان ذلك أول أفق من الانسان بعده». وهنا سؤال هام. هل الكلمة التي ذكرها ابن خلدون في كلامه هي القردة أم القدرة؟ يقول كتاب التحرير في تعليقه على هذه الواقعة: «فيما بين أيدينا من نسخ الأصول كافة: ترتفع اليه من عالم القدرة. ولا ريب في أنه تصحيف يغير المعنى. وقد قام الأستاذ الكبير الدكتور علي عبدالواحد وافي بتصحيح ذلك التصحيف الى: ترتفع اليه من عالم القردة. وهو الصواب كما أثبتناه، وذلك في طبعته المنقحة لمقدمة ابن خلدون التي مهد لها، وقام بتحقيقها، وضبط كلماتها وشرحها وعلق عليها، ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طبعاتها». ونضيف انه إذا استبدلنا كلمة القردة بكلمة القدرة فلن يستقيم المعنى بسهولة على أي من الاحتمالات الممكنة لوضع جملة «ولم ينته الى الروية والفكر بالعقل». وعلى العموم فأياً كان وضع الكلمة فيكفي ما أوجزه من فكرة التطور في الجملة التي قبلها مباشرة.

هذا وقد تحدث ابن خلدون عن نشأة الحياة ذاتها، وله في ذلك آراء لا تختلف في مضمونها كثيراً عن آراء العلماء في وقتنا الحاضر. فهم يتفقون معه في أن الحياة ابتدأت في نشأتها من وسط غير عضوي متطورة ومتدرجة بعد ذلك الى الخلايا الحية. يقول ابن خلدون ما نصه: «ثم انظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج». ثم يشرح ابن خلدون بعد ذلك كيفية حدوث التدرج، وهو في هذا أسير للمعلومات السائدة في عصره، الى أن يقول: «ومعنى الاتصال في

هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده».

وقد اهتدى ابن خلدون لهذه الأفكار أساساً نتيجة تأملات فلسفية عميقة، وإن كانت قد اعتمدت في بدايتها على الملاحظة. تلك الأفكار التي لم يهتد اليها الغرب حديثاً إلا بعد مشاهدات ودراسات علمية دقيقة مبنية على الكائنات الحية قديمها وحديثها، بائدها وحاضرها. الى ان توجت هذه الدراسات أخيراً بنظرية دارون في النشوء والارتقاء، وضعها في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. ونحن نرى الآن ان مضمون فكرة نظرية النشوء والارتقاء كان معروفاً للعرب منذ عدة قرون خلت.

فلا عجب إذا رأينا نفراً من علماء الغرب ينصف ابن خلدون. يقول دي فو في كتابه مفكرو الاسلام: «إن نزعة الاهتمام بالبحث في كل شيء في تاريخ النشوء والتطور وأسباب الحدوث والتقدم، تضع ابن خلدون (كاتب القرن الرابع عشر الميلادي) في مصاف أرقى العقليات في أوروبا الحالية». ويقول توينبي: «ابن خلدون في المقدمة التي كتبها لتاريخه العام قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة التاريخ. وهي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان».

وابن خلدون هو عبدالرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون. ويحرص ابن خلدون نفسه على اضافة صفة الحضرمي لاسمه وذلك لأن أسرته ترجع الى أصل يماني حضرمي. ثم انتقل جده خلدون الى الأندلس ومنها هاجر بنوه الى المغرب العربي واستقر معظمهم في تونس. ولد في تونس سنة ٧٣٢هـ/١٣٣٢م. تنقل بين بلاد المغرب للعربي والأندلس ثم حضر الى مصر سنة ٧٨٤هـ وعين في منصب قاضي قضاة المالكية الى أن توفي بها سنة ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م. ولابن خلدون عدة مؤلفات أهمها «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي

السلطان الأكبر» ومقدمة هذا الكتاب التي اشتهرت باسم «مقدمة ابن خلدون» وانتهى من كتابتها سنة ٧٧٩هـ. والمقدمة والكتاب عبارة عن موسوعة اجتماعية تاريخية ضخمة. والمقدمة والكتاب تحتوي عدداً من الموضوعات الجغرافية أيضاً. وبجانب الطبعات العربية، فقد طبعت المقدمة في باريس سنة ١٨٥٨م، وأشرف عليها المستشرق كاترمير.

الفصل السادس

المساحة والخرائط

كان تحديد اتجاه القبلة والأماكن المقدسة في العالم العربي من العوامل المشجعة التي ساعدت على نمو علم الأرصاد والمساحة. وقد عني العرب بتحديد خط نصف النهار وهو اتجاه الشمال ـ الجنوب، وبذلك عرفوا تحديد الجهات الأصلية. وقاموا بقياس المسافات بين المدن وأطوال البحار والبلاد والطرق وغيرها مستعملين في ذلك وحدات مختلفة لقياس الأطوال كالذراع السوداء والميل[١]. واهتموا بتحديد الزمن وابتكروا لقياسه آلات متنوعة ـ كالأسطرلاب ـ بلغ بعضها درجة ملحوظة من الدقة. وبنوا المراصد المختلفة لرصد الشمس والقمر والنجوم والكواكب. وقد برع في أعمال الرصد والمساحة نفر ليس بالقليل من علماء العرب تركوا تراثاً مكتوباً زاخراً. كما ربطوا أطراف العالم الاسلامي، بل العالم المعروف وقتها، بعدد وافر من الخرائط.

وعن طريق خط نصف النهار، تمكن العرب من قياس محيط الكرة

(١) الذراع السوداء = ٣, ٤٩ سم، الميل العربي = ٤٠٠٠ ذراع سوداء = ١٩٧٢ متراً.

الأرضية أيام المأمون (١٧٠ـ ٢١٨هـ). ويعقب المستشرق الايطالي نللينو على موضوع قياس العرب درجة من خط نصف النهار فيقول: «والصحيح انما هو ما يستخرج من زيح[1] ابن يونس وكتب غيره. إن جماعة من الفلكيين قاسوا قوساً من خط نصف النهار في صحراوين، أي البرية عن شمالي تدمر وبرية سنجار. ثم ان حاصلي العملين اختلفا فيما بين ٥٦,٢٥ من الأميال و٥٧ ميلاً، فاتخذ متوسطها ٥٦ $\frac{٢}{٣}$ من الأميال تقريباً». وهذا يعني ان طول الدرجة التي تم قياسها هو ما يعادل ١١١,٨١٥ متراً. فيكون طول المحيط ٤١,٢٤٨ من الكيلومترات. بالمقارنة الى ٤٠,٠٠٠ كيلومتر للمحيط القطبي في وقتنا الحاضر أي بخطأ مقداره حوالي ٣٪ «دال على ما كان للعرب من الباع الطويل في الأرصاد وأعمال المساحة». وتنبه العرب الى أنه مع اختلاف ارتفاعي نصف النهار بدرجة، يجب أن يكون القائسون جميعاً في سطح دائرة واحدة من دوائر نصف النهار. وأضافوا أنه يمكن حفظ السمت عوضاً عن الحبال بأشخاص ثلاثة، تسير بعضها بعضاً على سمت خط نصف النهار المستخرج.

ويستطرد نللينو قائلاً: «. . . أما قياس العرب فهو أول قياس حقيقي أجري كله مباشرة، مع كل ما اقتضته تلك المساحة من المدة الطويلة والصعوبة والمشقة واشتراك جماعة من الفلكيين والمساحين في العمل. فلا بد لنا من عداد ذلك القياس من أعمال العرب العلمية المجيدة المأثورة».

ناقش البيروني في كتابه «القانون المسعودي»، وضعه سنة ٤٢١ هـ، إيجاد الزاوية بين مسار الأرض حول الشمس ومستوى خط الاستواء، أي زاوية ميل محور الأرض على مدارها حول الشمس، وأفرد البيروني باباً خاصا في القانون المسعودي لتعيين خط نصف النهار المذكور، أي اتجاه الشمال والجنوب. ذكر فيه سبع طرق مختلفة لتحقيق هذه الغاية. منها

(١) الزيح أي الجدول.

مراقبة ظل عصا حتى يكون أقصر ما يمكن فيكون اتجاهه هو اتجاه الشمال والجنوب. ثم تناول البيروني في كتابه «تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن» موضوع تحديد مواقع البلدان بشيء من التفصيل. وشرح فيه جميع الطرق الحسابية والرصدية الممكن استعمالها في هذا الشأن. وناقش البيروني موضوع تحديد اتجاه بلد بالنسبة لبلد آخر، ذاكراً مواقع ما يزيد على ستمائة بلد ومكان.

وللبيروني كذلك نظرية وضعها لمعرفة مقدار محيط الكرة الأرضية، ورد ذكرها في آخر كتاب «الأسطرلاب». وقد أشاد البيروني في نهاية نظريته بقيمة التجربة والاختبار في امتحان مثل هذه الأفكار والنظريات. وأورد نللينو في كتابه المعادلة الرياضية التي استعملها البيروني لمعرفة مقدار محيط الكرة الأرضية. وكانت النتيجة مقاربة للنتائج التي توصل اليها العلماء من قبله في عهد المأمون.

قام العرب بتحضير عدد كبير من الخرائط التوضيحية، يغلب عليها الطابع الجغرافي، واستعملوها في كثير من كتبهم لتصوير جغرافية البلاد التي تحدثوا عنها ومواقعها من العالم. كما أوضحوا عليها طرق المسافرين التي تربط البلاد بعضها ببعض. وبلغ اهتمام بعضهم بالخريطة الجغرافية اهتماماً كبيراً حتى اعتبرها أساس الدراسة الجغرافية. وقد أصدر ميللر كتاباً باسم «الخرائط العربية» Mappal Arabical، ضم مجموعة خرائط البلخي التي سماها ميللر أطلس الاسلام.

طلب المأمون (١٧٠ ـ ٢١٨ هـ) عمل خرائط للأرض، اشترك فيها الخوارزمي المتوفى سنة ٢٣٦هـ. كما رسم الخوارزمي مصوراً لوادي النيل. ويعتبر الخوارزمي أول من أسس علم الجغرافيا العربي. وأول كتاب جغرافي تضمن دليلاً للطرق مع ذكر لأشهر البلاد التي تقع عليها هو كتاب «المسالك والممالك» لابن خرداذبه الذي توفي سنة ٣٠٠هـ. وهذا الكتاب

هام أيضاً في الطوبوغرافيا التاريخية. أما أبو زيد أحمد بن سهل البلخي - تتلمذ على الكندي وتوفي سنة ٣٢٢هـ - فله كتاب ألحق به مجموعة من الخرائط وهي ما تسمى بأطلس الاسلام. وهي مجموعة من الخرائط والرسوم التوضيحية مع الشرح والبيان. وبذلك يكون البلخي قد فتح ميداناً جديداً في رسم الخرائط وشرحها. يرى بعض الباحثين أن الاصطخري - توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري - قد اعتمد على خرائط البلخي في وضع خرائطه. وللاصطخري كتاب «المسالك والممالك» زينه بالخرائط الملونة. وأحياناً يسمى كتابه هذا «المسالك والممالك - صور الأقاليم». وينتقد الاصطخري خريطته العامة من أنها لم تتسع لما يستحقه كل اقليم من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث. ورسم ابن حوقل عدة خرائط في النصف الأول من القرن الرابع الهجري إلا أن خرائطه أدق من خرائط الاصطخري.

والمقدسي من أعلام مدرسة البلخي لرسم الخرائط. والمقدسي، نسبة الى بيت المقدس لمولده هناك، عاش في القرن الرابع الهجري. وقبل أن يبدأ في عمل رسومه، درس عدداً من الرسوم الأخرى منها رسوم الاصطخري. يقول المقدسي عن خرائطه: «ورسمنا حدودها وخططها وحررنا طرقها المعروفة بالحمرة، وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة، وبحارها المالحة بالخضرة، وأنهارها المعروفة بالزرقة، وجبالها المشهورة بالغبرة، لنقرب الوصف الى الأفهام». وقد أكد المقدسي ما بذله فيها من جهد ليمثل عليها بصورة صحيحة أقاليم الدولة.

أما الإدريسي (٤٩٣ - ٥٦٢هـ) فقد قسم الكرة الأرضية - كما سبق أن ذكرنا في الجيولوجيا الطبيعية - الى سبعة أقاليم متساوية ثم جعل كل إقليم مقسماً عشرة أقسام متساوية من الغرب الى الشرق. ورسم لكل قسم من هذه الأقسام السبعين خريطة خاصة عدا الخريطة العالمية الجامعة. وقد

اعتمد ميللر على هذه الخرائط السبعين في استخراج خريطة الإدريسي ونشرها بالحروف اللاتينية، وقد طبعت طبعة ملونة في سنة ١٩٣١م.. وأخرج المجمع العلمي العراقي في سنة ١٩٥١ خريطة الإدريسي بطول مترين وعرض متر. ويبدو ان هذه الخرائط قد عملت بمقياس الرسم المناسب. فقد ذكر الادريسي في مقدمة كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» عن الكرة الفضية الضخمة التي أمر الملك رجار بعمل خريطة العالم عليها: «ثم أمر الفعلة أن ينقشوا عليها صورة الأقاليم السبعة ببلادها وأطوالها وأقطارها وسبلها وريفها وخلجانها وبحارها ومجاريها ونوابع أنهارها وغامرها وعامرها، وما بين كل بلدة وغيره من الطرقات المطروقة والأميال المحدودة والمسافات والمراسي المعروفة، ولا يغادروا فيها شيئاً». وظلت خريطة الإدريسي الدستور المتبع في رسم الخرائط ردحاً من الزمن، فحاكاها ونقل عنها رسامو الخرائط.

الفصل السابع

التعدين واستغلال الخامات

كما اهتم العرب بدراسة المعادن والأحجار الكريمة والفلزات، فقد اهتموا أيضاً بمعرفة أماكن وجودها بالطبيعة وكيفية استخراجها واستغلالها. وكثيراً ما تعرض المؤلفون العرب للحديث عن بعض المحاجر والمناجم لاستغلال الزمرد أو الذهب أو غيرها. وعرفوا بعض أماكن وجود القار أو البترول وعملوا خطة لاستغلاله. وقد ذكر عبدالرحمن زكي في كتابه «الحلى في التاريخ والفن» ١٩٦٥ أن من أهم العوامل التي ساعدت على علو منزلة فن صياغة الحلى والأحجار الكريمة في زمن العباسيين وجود مناجم الذهب والفضة في خراسان، وكان يمد هذا الاقليم الحكومة المركزية بالرخام والزئبق. ويضيف المؤلف أن أنواع الياقوت واللازورد والأزوريت كانت ترد من أقليم ما وراء النهر. وكان يحصل على الرصاص والفضة من كرمان (ايران) أما اللؤلؤ فمن جزر البحرين والفيروز من نيسابور والعقيق الأحمر من صنعاء والحديد من جبل لبنان وذلك علاوة على ما كان يرد إليها من الهند وسيلان والشرق الأقصى.

ولا تخلو أسفار العرب من إشارات إلى تعدين الذهب والزمرد وغيرها

من المعادن الثمينة والأحجار الكريمة من أرض مصر. يقول «أبو الجغرافيا الاسلامية» اليعقوبي في القرن الثالث الهجري في كتابه «البلدان»، عن أماكن وجود الذهب بمصر: «ومن أراد معادن التبر، خرج من أسوان إلى موضع يقال له الضيقة بين جبلين ثم البويب ثم البيضة ثم بير ابن زياد ثم غديفر ثم الجبل الأحمر ثم البياض ثم قبر أبو مسعود ثم وادي العلاقي. وكل هذه المواضع معادن التبر تقصدها أصحاب المطالب. ووادي العلاقي كالمدينة العظيمة به خلق من الناس وأخلاط من العرب والعجم، وبها أسواق وتجارات. وشربهم من آبار تحفر في وادي العلاقي». ويذكر الذهب أيضاً الأصطخري في أوائل القرن الرابع الهجري فيقول: وأما معدن الذهب فمن أسوان إليه خمسة عشر يوماً، والمعدن ليس في أرض مصر، ولكنه في أرض البجة[1].

أما معدن الزمرد فقد تحدث عنه كثير من علماء العرب، منهم المسعودي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، والتيفاشي في النصف الأول من القرن السابع الهجري والقلقشندي والمقريزي في أوائل القرن التاسع الهجري. وذكر المسعودي في كتابه «مروج الذهب» ان معادن الذهب والزمرد توجد في أرض البجة. ويحدد المسعودي مكان الزمرد بأنه من أعمال مدينة قفط بالصعيد الأعلى، ومنها يخرج إلى مناجم استغلاله. وتكلم التيفاشي في مؤلفه المشهور «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» باسهاب عن الزمرد فقال: «معدن الزمرد الذي يؤتى به من التخوم من بلاد مصر والسودان خلف أسوان يوجد في جبل هناك ممتد كالجسر فيه معادن تحفر فيخرج منها الزمرد قطعاً صغاراً كالحصى منبثة في تراب المعدن. وأخبرني رأس المُعدّنين في مصر المكلف من قبل السلطان بهذا المعدن، أن أول ما

---

(١) البجة: قبائل عربية نزلت بين البحر الأحمر ونهر النيل. والمقصود بأرض البجة الصحراء الشرقية.

يظهر من معدن الزمرد يسمونه الطلق وهي حجارة سوداء ذات حمرة إذا حمي عليها في النار خرجت مرقّشة ذهبية». قال «ثم يحفر فيجد طلقاً هشاً فيه الزمرد في تربة حمراء لينة مشتملة عليه وربما أصيب العرق منه متصلاً فيقطع، وهو جيده. وأما صغيره فإنه يصاب في التراب بالنخل. وذلك أنهم ينخلون التراب ثم يوجد خلاله ويغسل كما يغسل تراب الفضة فيوجد فيه الحجر بعد الحجر ويوجد بعضه على تراب أسود كالكحل إلا أنه صغير كالخردل أو أكبر قليلاً». ووصف المقريزي وجود الزمرد فقال انه يوجد في هيئة عروق خضراء في تطابيق حجر أبيض بمغارة في جبل على ثمانية أيام من مدينة قوص. ويذكر المقريزي أن الزمرد لم يزل يستخرج من الجبل المذكور حتى سنة ٧٤١ هـ تقريباً. ويوجد الزمرد ـ كما نعرف حالياً ـ اما في الشيست الطلقي الميكائي أو في عروق المرو البيضاء (أي عروق الكوارتز).

وفي رحلته الأولى التي ابتدأها في سنة ٥٧٨ هـ، تحدث ابن جبير عن القار أو البترول في مكان يسمى بالقيارة بشمال العراق. ويقول ابن جبير انه وجده في «وهدة من الأرض سوداء كأنها سحابة. قد أخرج الله منها عيوناً كباراً وصغاراً تنبع بالقار، وربما يقذف بعضها بحباب منه كأنها الغليان. ويصنع له أحواض يجتمع فيها فتراه شبه الصلصال منبسطاً على الأرض أسود، أملس، صقيلاً، رطباً، عطر الرائحة، شديد التعلك فيلصق بالأصابع لأول مباشرة من اللمس. وحول تلك العيون بركة كبيرة سوداء يعلوها شبه الطحلب الرقيق أسود، تقذفه إلى جوانبها فيرسب قاراً. فشاهدنا عجباً كنا نسمع به فنستغرب سماعه. وبمقربة من هذه العيون على شط دجلة، عين أخرى منه كبيرة أبصرنا على البعد منها دخاناً فقيل لنا: ان النار تشتعل فيه إذا أرادوا نقله، فتنشف النار رطوبته المائية وتعقده فيقطرونه قطرات ويحملونه. وهو يعم جميع البلاد إلى الشام، إلى عكة، إلى جميع البلاد البحرية». وفي بغداد رأى ابن جبير القار يستعمل في طلاء جدران حماماتها حتى خيل إليه أنه رخام أسود صقيل.

ذكر النويري، المتوفى سنة ٧٣٢ هـ ، في كتابه «نهاية الأرب في فنون الأدب» أن مصر بها من المعادن: معدن الزمرد ـ معدن النفط ـ الشب ـ البرام[1] ـ الرخام. ثم أضاف انه قيل ان بها سائر المعادن كلها. ومرة أخرى نود أن نقول ان هذه مقتطفات على سبيل المثال فقط وليست على سبيل الحصر. هذا وقد أفاض العرب في كتبهم في وصف كيفية استخراج اللؤلؤ أو الدر من أصدافه بالبحر، كما وصفوا كيفية استخراج المرجان. ومن طرائفهم ما ذكره البيروني في «الجماهر في الجواهر» عن طريقة لاصطياد التبر أو الذهب من المجاري المائية بواسطة برك من الزئبق في قاعها. ثم ما يعقبه من فصل الذهب عن الزئبق.

ويذهب سارتون إلى أن الأماكن والعروق التي استغلت في القرن الرابع عشر الميلادي أي الثامن الهجري كانت معروفة بصفة عامة من قبل، كذلك لم تكن طرق استغلالها جديدة. ويضيف قائلاً ان المؤلفات العديدة التي كتبت عن التعدين في القرون الوسطى تكون ذات أهمية كبيرة بالنسبة للباحث في العلوم الاقتصادية أو الاجتماعية منه بالنسبة لمؤرخ التكنولوجيا.

---

(١) البرام: يبدو أن المقصود به نوع من الطين الذي تصنع منه الأواني الفخارية.

الفصل الثامن

ملامح الجيولوجيا عند العرب

رأينا في الفصول السابقة مجهودات العرب في فروع الجيولوجيا المختلفة. ورغماً عن عدم اكتمال العرض بأي حال من الأحوال، إلا أننا سنحاول رسم صورة عامة تبين معالم علم الأرض عند العرب، مستندين على ما تقدم من دراسة. وتتضمن الصورة الحديث عن علماء العرب وخبرائهم في هذا العلم، مؤلفاتهم، مجهوداتهم وإضافاتهم، أكثر فروع الجيولوجيا دراسة، علاقة علم الأرض في ذلك الوقت بغيره من العلوم، ازدهار هذا العلم واضمحلاله. . . وهكذا.

في الواقع فقد ساهم في بناء علم الأرض نفر ليس بالقليل من علماء العرب. ولا مراء في أن كلاً منهم وضع لبنة ـ صغيرة كانت أو كبيرة ـ في هذا البناء الضخم. ولن نحاول هنا حصر أسماء كل علماء الأرض العرب أو كل من تناولوا الكتابة فيه. وسنقصر الحديث على مشاهير هؤلاء وأولئك. ومن نوابغهم الذين ساهموا مساهمات فعالة في بناء صرح هذا العلم: الكندي (١٨٥ ـ ٢٤٦هـ) ـ المسعودي (؟ ـ ٣٤٦هـ) ـ ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) ـ البيروني (٣٦٢ ـ ٤٤٠هـ) ـ الادريسي (٤٩٣ ـ ٥٦٢هـ) ـ ابن

خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ) ـ ابن ماجد (توفي في أوائل القرن العاشر الهجري). هذا بجانب حشد من أسماء لامعة لعدد من الخبراء اكتسبوا مهارات خاصة أو خبرات عملية عالية في بعض مجالات هذا العلم. مثال ذلك الصباح ـ جد يعقوب بن اسحق الكندي ـ وكان يعمل خبيراً بالجواهر والأحجار الكريمة أيام العباسيين.

على أننا نعتبر ابن سينا، بمقالتيه عن المعادن والآثار العلوية من كتاب الشفاء، واضع أسس الجيولوجيا العلمية عند العرب. وتضم هاتان المقالتان عدداً من بحوث علم الأرض وعلم الظواهر الجوية. وقد كتبهما ابن سينا بلغة علمية سليمة معتمداً على الملاحظة والتجربة ودحض آراء السابقين. وقد ظلت مؤلفاته هذه ـ وبشهادة سارتون ـ أساساً لمعرفة الأوروبيين الجيولوجية. وقد كان الموسوعيون الأوروبيون القدماء حينما يتحدثون عن الأرض فإنهم يرددون ببساطة آراء ابن سينا. بينما ظلت آراء المسعودي والبيروني مجهولة للعالم الغربي حتى وقت متأخر نسبياً.

وكما نبغ ابن سينا في دراسة المعادن والأرض، فقد نبغ وتفوق في علوم أخرى، منها الطب والفلسفة والرياضيات والمنطق. ولا غرو فقد كان النبوغ سمة لشخصية الباحث قبل أن يكون موهبة في أحد فروع المعرفة الضيقة. وعلى العموم فلم تكن هذه سمة ابن سينا وحده، بقدر ما كانت سمة علماء ذلك العصر. فالتخصص الضيق لم يكن معروفاً وقتها. وكثيراً ما كان يجيد العالم أو الباحث الواحد معظم العلوم المعروفة في وقته ويهضمها ويؤلف فيها بجانب إجادته للدراسات الأدبية الأخرى والدينية واقراضه للشعر. وهذا اللون من النبوغ يكاد ينقرض حاليا ويصبح غير معروف. فالكون امام هذه العقول النيرة ـ بما احتواه من مظاهر عديدة ومتنوعة ـ يمثل كتاباً مسطوراً بلغة يحاول العلماء فك رموزها ومعرفة طلاسمها حتى تساعدهم على قراءة صفحاته المختلفة.

ابتدأت حركة التأليف في الجيولوجيا بملاحظة ظواهر أرضية محددة، ثم دراستها والكتابة عنها. وكان للأحجار الكريمة ـ بما لها من مزايا لا تخفى على أحد ـ النصيب الأوفى في ذلك. ثم شد انتباههم بعض مظاهر الكون الأخرى، مثل: المد والجزر، الأنهار، البحار، الزلازل، البراكين. . . وغيرها. وكانت هذه الظواهر الأرضية المفردة ومحاولة معالجتها علمياً ودحض آراء السابقين فيها بمثابة الطور الأول لعلم الأرض عند العرب. إلى أن جاء ابن سينا فحاول أن يعالج عدداً أوسع من الظواهر الجيولوجية الطبيعية والمتيورولوجية في مؤلف واحد. فكان مؤلفه هذا بمثابة أول دراسة نوعية للأرض، حتى جاء الموسوعيون العرب، فنرى بعضهم يفرد أقساماً من موسوعاتهم للحديث عن الأرض، كما يفرد أقساماً بذاتها للحديث عن النبات أو الحيوان، وفي هذا الطور يتبين وضوح دراسة الأرض كفن أو علم قائم بذاته. مثال ذلك ما نراه في موسوعة «نهاية الارب» للنويري، المتوفى سنة ٧٣٢ هـ، فقد جعل الفن الأول في «السماء والآثار العلوية، والأرض والمعالم السفلية» وهو يشتمل على خمسة أقسام، جعل القسم الرابع منها في الأرض والجبال والبحار والجزائر والأنهار والعيون. ومن هنا يتضح أن معلومات العرب عن الأرض وظواهرها المختلفة كانت تتكامل بالتدريج وتزداد وضوحاً وفهماً وعمقاً مع مرور الوقت.

وقد اختلف حجم هذه المؤلفات من رسالة صغيرة (Paper) في موضوع محدد كالمد والجزر مثلاً إلى سفر في موضوع واحد كالأحجار مثلاً (Monograph) ، إلى كتاب في مبادىء الجيولوجيا والمتيورولوجيا وهو المسمى (Avicenna Mineralia)، إلى أجزاء من الموسوعات الكبرى. وتبدو أسماء بعض هذه المؤلفات وكأنها لا علاقة لها بموضوع المؤلف ذاته. فكلمة «الشفاء» اسم لموسوعة في المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات تحتوي الطبيعيات منها على دراسة للمعادن والآثار العلوية. ولا يفوتنا أن نشير إلى ذلك السجع الموجود في أسماء بعض الكتب مثل «أزهار الأفكار في جواهر

الأحجار» و«كنز التجار في معرفة الأحجار»، وغيره كثير.

في الفقرات التالية سنوضح أهم مآثر العرب وإضافاتهم في فروع الجيولوجيا المختلفة:

علم المعادن والأحجار الكريمة:

معرفة المعادن وخواصها الطبيعية ـ بعض الاختبارات الكيميائية ـ وجودها وأمكنته ـ تصنيفها ـ تكوينها ـ التمييز بين المعادن والفلزات ـ حساب الوزن النوعي بدقة لعدد من المعادن والعناصر ـ قطع وصقل الأحجار الكريمة ـ لغة اسم المعدن ـ الاستعمالات ـ الثمن.

علم الصخور:

الحجارة تتكون من الطين أو الماء أو النار ـ الفرق بين المعدن والصخر غير واضح ـ عرفوا الصخور الرسوبية وطبقياتها ـ فكرة قانون تعاقب الطبقات ـ علاقة البحر باليابس ـ تفتت الجبال ـ تقسيم النيازك إلى نوع حجري وآخر حديدي ـ معرفة النوع الجاورسي المستدير الأجزاء (Chondritic Meteorite) ـ تكوين وارتفاع حرارة باطن الأرض ـ تكوين الرمال من أكثر من معدن.

الجيولوجيا الطبيعية:

شكل الأرض: كروية الأرض ـ قياس محيطها بخطأ لا يزيد على ٣٪ ـ مناقشة دوران الأرض حول محورها ـ زاوية ميل محور الأرض على مدارها حول الشمس ـ اليابسة تتركز في شمال الكرة الأرضية ـ اليابس يكون ربع الأرض ـ تقسيم الأرض بخطوط الطول والعرض.

ميتورولوجيا (وكانوا يسمونها الآثار العلوية): إحاطة الأرض بغلاف جوي ينتهي عند ارتفاع معين ـ كثافة الهواء في الطبقات السفلى أعلى

منها في الطبقات العليا ـ التمييز بين مادة الهواء ومادة بخار الماء ـ تيارات الحمل التي تحدث في الهواء ـ الرياح والعواصف.

العوامل الخارجية: المد والجزر ـ البحار ـ نشوء الأنهار ونشورها ـ شباب وهرم الانهار ـ دورة الماء في الكون ـ المياه الجوفية ـ التحات ونشأة الأودية الجافة ـ الفعل الميكانيكي للرياح والمياه ـ تفتت الجبال ـ المياه المعدنة ـ الحفريات ودلالتها الصحيحة ـ تغيرات ما بعد الترسيب (Post de-positional changes) ـ التمييز بين الترسيب الكيميائي والميكانيكي ـ فكرة الأحواض البحرية وامتلائها بالرواسب ـ فعل العوامل الجيولوجية بطيء وإنما يتراكم مع الوقت ـ استخدام فكرة الزمن الجيولوجي استخداماً صحيحاً أي أن الظواهر الجيولوجية تحدث في وقت طويل جداً ليس من السهل تقديره.

العوامل الداخلية: وصف الزلازل وتقسيمها إلى أنواع ـ تبادل مواقع اليابس والماء أو الأرض والبحر ـ البراكين.الكبريتية ـ نظرية تكوين الجبال اما بفعل الحركات الأرضية أو عوامل التعرية التفاضلية ـ تكوين العيون ومياه الآبار ـ الفوالق ـ البراكين.

عامة: وضع المعاجم الجغرافية ـ الجغرافيا الرياضية ـ كشف منابع النيل ـ نظرية التطور ـ القار أو البترول واستعمالاته.

علم البحار:

جغرافية البحار ـ المد والجزر ـ تكون البحار وانتقالها ـ علم الملاحة ـ مهب الرياح في البحار ـ الزوابع والأنواء ـ ابتكار وتحسين بعض آلات الملاحة البحرية، أهمها الاسطرلاب وبيت الابرة ـ الجداول الفلكية ـ حيوان البحر كالحوت ومحار اللؤلؤ ـ تحديد القبلة براً وبحراً ـ قيادة اسطول **فاسكو دي جاما البرتغالي من سواحل افريقيا الشرقية إلى ساحل الهند**

الغربي ـ تحديد المسافات بين المدن ـ دراسة البحار المعروفة وقتها وجزر المحيط الهندي وبحر الصين وأرخبيل آسيا ـ البحر الأحمر وجزره وشِعابه ـ العلاقات البحرية ما بين المحيطات في بحار الجنوب ـ تلخيص معلومات كل ملاحي بحار الهند وتكميلها ـ إضافات في تاريخ الملاحة في بحار الجنوب ـ غناء الأبحاث البحرية العربية بالمصطلحات الفنية.

علم الحفريات ونظرية التطور:

الاهتمام بالفقاريات دون اللافقاريات ـ كيفية تكون الحفريات (Fossilisation) ـ الحفريات الصدفية ودلالتها على وجود الماء ـ فكرة نظرية التطور ـ فكرة نظرية الكوارث عند ابن سينا (Theory of catastrophism) ـ تكون الكائنات بالتولد دون التوالد ـ الانسان كنوع من الحيوان ـ تدرج تكوين الانسان من الحيوان (من القردة) ـ تحسين نسل الحيوانيات (انتقاء صناعي) ـ اتصال آخر كل أفق بأول أفق الذي يليه ـ نشأة الحياة من أصل غير عضوي

المساحة والخرائط:

تحديد الجهات الأصلية ـ قياس الزمن ـ ابتكار آلات القياس والرصد المختلفة ـ وضوح فكرة مقياس الرسم المناسب ـ قياس المسافات بين المدن ـ أطوال البحار والبلاد والطرق ـ قياس محيط الكرة الأرضية ـ إيجاد زاوية ميل محور الأرض على مدارها حول الشمس ـ بناء المراصد ـ تحديد مواقع البلدان ـ تحديد اتجاه بلد بالنسبة لآخر ـ تحضير الخرائط الجغرافية واستعمال الألوان في بعضها ـ رسم خريطة للعالم القديم.

التعدين واستغلال الخامات:

استغلال الزمرد والذهب من مصر ـ استغلال القار أو البترول من العراق ـ الفضة والرخام والزئبق وغيرها من فارس ـ اللؤلؤ من البحرين ـ

استخراج المرجان ـ ملغم الذهب والزئبق ـ المعادن المصاحبة (Associated Minerals) ـ لا تحسين في طرق الاستغلال.

ويبدو أن علماء العرب اهتموا اهتماماً خاصاً لبعض فروع الجيولوجيا دون الآخر. من ذلك اهتمامهم الواضح بدراسة المعادن والأحجار الكريمة. وكان لقصور الخلفاء والأمراء في ذلك الوقت أثر كبير في تشجيع البحث عن أماكن وجودها وابتكار الطرق المختلفة للتمييز بين جيدها ورديئها أو صحيحها ومغشوشها. ومن هنا نشأت الحاجة إلى تحديد وزنها النوعي بدقة. كذلك فقد وضعوا المؤلفات العديدة لدراسة كل منها وتحديد خواصه. وقد تعرض لهذا اللون من الدراسة نفر من كبار علمائهم. ويكفي أن نذكر كتاب البيروني «الجماهر في معرفة الجواهر» على سبيل المثال لا على سبيل الحصر.

كذلك فقد نالت مواضيع مختلفة وعديدة من الجيولوجيا الطبيعية اهتماماً متزايداً، بينما لم يكد يحظى البعض الآخر باهتمام مناسب. ومن أمثلة النوع الأول الزلازل والبراكين وظاهرة المد والجزر. وقد عكف على دراستها، في وقت مبكر جداً، بعض علماء العرب وألفوا فيها رسائل شتى. كرسالة الكندي مثلاً في «المد والجزر». أما النوع الثاني فمن أمثلته موضوع الثلاجات وأفعالها وتأثيرها. وبسبب عدم وضوح الفارق بين المعدن والصخر في ذلك الوقت، فإن علماً كعلم الصخور لم يتمكن من الوقوف على قدميه، ولم يمكن تحديد معالم شخصية مستقلة له.

اهتم العرب اهتماماً واسعاً بنظرية التطور، وتكلموا فيها كثيراً وبصور مختلفة، وكان يحلو لهم ـ كما يقول سارتون ـ أن يصوروا تطور الطبيعة من عالم المعادن أو الجماد إلى عالم النبات ثم عالم الحيوان فالإنسان. كما نادوا بالعلاقات الوثيقة بين سائر المخلوقات. ومعنى هذا أن جراثيم فكرة التطور كانت معروفة لديهم منذ ما ينيف على عشرة قرون. ومن المواضيع التي

شغلت تفكيرهم فترة من الوقت هي محاولة الحصول على رقم دقيق لمحيط الكرة الأرضية. ونجحوا في ذلك إلى مدى بعيد إذ ان الخطأ في قياساتهم لهذا المحيط لا يتعدى ٣٪ بالنسبة لما هو معروف حالياً. أما عن التعدين واستغلال الخامات فإنه لا يوجد تحسن يذكر في أدوات الاستغلال أو في طرقه.

ما مدى علاقة علم الأرض عند العرب بغيره من العلوم؟. ارتبطت الجيولوجيا العربية بعدد من العلوم الأخرى التي ساهمت في تدعيمها ونموها. حتى ليخيل للباحث أن الجيولوجيا ما هي إلا نسيج محكم من دراسات لعدد من العلوم الأخرى. وأول هذه الارتباطات وضوحاً تتمثل في العلاقة بين الجيولوجيا والمتيورولوجيا أو الآثار العلوية كما كانوا يسمونها. وقد كانتا وثيقتي الصلة منذ قديم الزمن. وكتاب ابن سينا في «المعادن والآثار العلوية» خير شاهد على ذلك. وفي موسوعة «نهاية الأرب» للنويري، خصص الفن الأول في «السماء والآثار العلوية، والأرض والمعالم السفلية»، وهكذا. ثم نجد بعد ذلك ارتباطات واسعة المدى بين الجغرافيا (أو علم تقويم البلدان) والجيولوجيا وعلى وجه الخصوص الجيولوجيا الطبيعية. فالبحار والأنهار والجزر وغيرها من الظواهر تمثل مواضيع مشتركة بين العلمين، وإن اختلفت أحياناً نظرة كل منهما إليها. وخير مثال لذلك كتاب «مروج الذهب» للمسعودي، فهو يحتوي على مناقشات جيولوجية بجانب معالجته الجغرافية لكثير من المواضيع. وقد اهتم العرب على وجه الخصوص بالبحار ودراستها والملاحة فيها حتى إنهم أفردوا لها علماً مستقلاً عرف باسم علم البحار. والظاهر أن هذا حدث في وقت متأخر نسبياً من تاريخ الحضارة الاسلامية. ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى تلك الارتباطات الدينية والفلسفية بين الفكر العربي الاسلامي ونظرية التطور. كما كانت هناك روابط محددة بين علم الأرصاد وبعض الموضوعات التي تهم الجيولوجيا.

وإذا حاولنا أن نرسم، بالكلام، منحنى نمو وازدهار علم الأرض العربي، قلنا ان بعض مباحثه الأولى المؤكدة لقيت اهتماماً منذ حوالى أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري. وهذه الفترة ـ أو ما قبلها بقليل ـ تعتبر بصفة عامة بداية للجهد العلمي العربي المنظم في مجالاته المختلفة. وأخذ هذا العلم ينمو ويزدهر إلى أن وصل عصره الذهبي في الفترة ما بين منتصف القرن الرابع والخامس الهجري. وقد ازدانت هذه الفترة بإعلام من أمثال المسعودي وابن سينا والبيروني، الذين ساهموا بإضافات علمية فعالة في الفكر العربي الجيولوجي. وواصل الفكر العربي نموه ـ وإن كان بمعدلات أبطأ ـ عبر القرون حتى أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع الهجري تقريباً، حيث لم يتمكن بعد ذلك من التأثير على الفكر الأوروبي. هذا بينما استمرت جهود العرب حية ومؤثرة في بعض فروع هذا العلم حتى وقت متأخر نسبياً في القرن العاشر الهجري. ومعنى هذا أن فترة النمو والتطور لعلم الأرض العربي استغرقت مدة من الزمن تتراوح بين ستة وثمانية من القرون.

ونختم هذا الفصل بكلمة موجزة عن أسلوب العرب العلمي في البحث. وهو موضوع من الموضوعات التي طال الجدل فيها. غير أن الدراسات المنصفة ـ سواء من الشرق أو الغرب ـ قد انتهت إلى نتيجة واحدة فحواها أن تفكير العرب العلمي لم يكن ليختلف كثيراً عن المنهج العلمي الحديث. بل إنه في كثير من الأحيان يعتبر أساساً لهذا المنهج الحديث. وقد تبدو هذه النتيجة مفاجئة أو على عكس ما يتوقعه البعض. فقد اعتاد كثير من الكتاب، وعلى الأخص الغربيين، أن يرموا الفكر العربي الاسلامي بأنه فكر غيبي ينقصه الالتزام بالمنهج العلمي. ونسبوا المنهج العلمي الحقيقي إلى فرنسيس بيكون وديكارت في القرن السابع عشر الميلادي، وجون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر الميلادي. غير أن الدراسات الدقيقة تثبت أن العرب قد سبقوا هؤلاء جميعاً وغيرهم إلى المنهج

العلمي. فإذا كان منهج ديكارت العلمي مثلاً يعتمد على عناصر أربعة، وهي: الوضوح - التحليل - التدرج - الاعادة (الاحصاء)، فإن منطق ابن الهيثم في أصول البحث العلمي لا يكاد يختلف عنه رغماً عن وجود فارق زمني بينهما يصل إلى حوالي ستة قرون من الزمان. يقول ابن الهيثم:

يبدأ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتميز خواص الجزئيات، ويلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه في كيفية الاحساس، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتقاد المقدمات والتحفظ في الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى. ونتحرى في سائر ما نجيزه وننتقده طلب الحق الذي به تثلج الصدور ونصل بالتدرج واللطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين وتظهر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم به مواد الشبهات.

كذلك لم يكن مبدأ «الشك» بدعاً نادى به ديكارت. فقد سبقه إلى ذلك كثير من المفكرين العرب. فها هو الجاحظ على سبيل المثال، ومنذ القرن الثالث الهجري، يتكلم في مبدأ الشك، فيقول: «تعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن الا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه».

وإذا رجعنا إلى الفصل الأول، ص ٢٤ - ٢٥، لوجدنا كيف كان العرب يعتمدون أحياناً على التجارب الكيميائية في اختبار المعادن والأحجار الكريمة. وفي الفصل الثاني، ص ٣٢ - ٣٣، نرى كيف أن ابن سينا يدلل على آرائه في التفتت والتحجر بتجارب عملية يجريها بنفسه، ومحاولاته لاذابة بعض أجزاء من النيازك؛ وغيره كثير. هذا من ناحية، ومن جهة أخرى فقد

لعبت الملاحظة الشخصية أو المشاهدة دوراً أساسياً في بناء الهيكل العلمي للأبحاث. ويتضح ذلك جلياً من دراسات المسعودي وابن سينا والبيروني في الجيولوجيا الطبيعية على سبيل المثال. ويكفي أن ننظر إلى بعض مقتطفات من كلام ابن سينا حتى نتأكد من ذلك. مثال: «فانك إذا تأملت أكثر الجبال، رأيت الانحفار الفاصل فيما بينها متوالداً من السيول. . . .» أو «وأما ما شاهدته أنا، فهو في شط جيحون. . .»، وهكذا.

ولم يأخذ العرب آراء الاغريق كقضايا مسلم بها. بل على النقيض من ذلك فانهم دحضوها وفندوها. ولم يقبلوا منها إلا الذي صمد للنقد المنطقي واستقام مع عقائدهم. فها هو ابن سينا مرة أخرى يرفض آراء أراكيماس وأنكساغوراس في علة حدوث الزلازل، ويفند آراءهما بطريقة علمية. مما تقدم نرى كيف أن منهج الدراسة العربي اعتمد على: الاستقراء ـ القياس ـ التمثيل ـ التجربة ـ الملاحظة ـ دحض آراء الآخرين. وهي نفسها مقومات المنهج الحديث.

«المراجع»

مراجع أصلية:

١ ـ أزهار الأفكار في جواهر الأحجار. تأليف: أحمد بن يوسف التيفاشي. المتوفى سنة ٦٥١ هـ. نسخة مكتوبة بقلم معتاد في القرن الرابع عشر، على ورق من وجه واحد، في ١٩٠ ورقة.

٢ ـ الجماهر في الجواهر. تأليف: أبو الريحان محمد بن احمد البيروني. المتوفى سنة ٤٣٠ هـ. نسخة بقلم معتاد، تم نسخها في ١٨ أكتوبر ١٩٣٦. نقلاً عن نسخة فوتوغرافية محفوظة بدار الكتب المصرية.

٣ ـ كتاب الأحجار. تأليف ارسطوطاليس (؟). المتوفى سنة ٣٢٢ ق. م. ترجمة العلامة لوقا بن اسرافيون. نسخة في مجلد طبع هيدليرج (المانيا) سنة ١٩١٢. ومعها ترجمتها إلى الألمانية بقلم الدكتور جـوليوس رسكـا المستشرق الألماني.

٤ ـ مقدمة ابن خلدون (كتاب العبر وديـوان المبتدأ والخبـر في أيام العـرب والعجم والبـربر ومن عـاصـرهم من ذوي السلطان الأكبـر). وضـع

العلامة عبدالرحمن بن خلدون المغربي. كتاب التحرير (١٧٧)، ١٩٦٦.
٥ ـ نخب الذخائر في أحوال الجواهر. تأليف: محمد بن ابراهيم السنجاري المعروف بابن الأكفاني. المتوفى سنة ٧٤٩ هـ. تعليق ونشر الأب أنستاس الكرملي. طبع المطبعة العصرية. توزيع مكتبة لويس سركيس. سنة ١٩٣٩ م.
٦ ـ الشفاء، الجزء الخاص بالمعادن والآثار العلوية. تأليف: ابن سينا. راجعه وقدم له: ابراهيم مدكور. تحقيق: عبدالحليم منتصر، سعيد زايد، وعبدالله اسماعيل. الناشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة. طبع: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة، ١٩٦٥.
٧ ـ مروج الذهب. للمسعودي. كتاب التحرير (١٩٣). تصدره دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٦٦.
٨ ـ الجبال والأمكنة والمياه. تصنيف الامام أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري. المتوفى سنة ٥٣٨ هـ. طبع بليدن سنة ١٨٥٥م، مع مقدمة وترجمة لاتينية.
٩ ـ كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد والأراجيز والقصائد. تأليف الشيخ شهاب الدين أحمد بن ماجد. ترجمة وتعليق جبريل فران. المكتبة الشرقية (بول جيتينيه) بباريس. ١٩٢١ ـ ١٩٢٣، نسخة فوتوغرافية.

مراجع حديثة:

١٠ ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة. جمعه ورتبه: يوسف اليان سركيس. الناشر: مكتبة يوسف اليان سركيس وأولاده بالفجالة. عام ١٣٤٧ هـ ـ ١٩٢٩م، ١١ جزءاً.
١١ ـ فهرست المخطوطات: نشرة بالمخطوطات التي اقتنتها دار الكتب من

١٩٣٦ ـ ١٩٥٥. تصنيف: فؤاد سيد. القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.
١٢ ـ العلوم عند العرب. تأليف: قدري حافظ طوقان. من سلسلة الألف كتاب، العدد (٤). يطلب من مكتبة مصر ـ دار مصر للطباعة، ١٩٦٥م.
١٣ ـ الأحجار الكريمة في الفن والتاريخ. تأليف الدكتور عبدالرحمن زكي. من سلسلة المكتبة الثقافية، العدد ١٠٨. وزارة الثقافة والارشاد القومي. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، توزيع دار القلم. ١٩٦٤.
١٤ ـ قصة المعادن الثمينة. تأليف الدكتور أنور عبدالواحد. من سلسلة المكتبة الثقافية، العدد ٨٩. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. الناشر: دار القلم. ١٩٦٣.
١٥ ـ الحلى في التاريخ والفن. تأليف الدكتور عبدالرحمن زكي، المكتبة الثقافية، العدد ١٢٦. الدار المصرية للتأليف والترجمة. الناشر: دار القلم، ١٩٦٥.
١٦ ـ الجغرافيون العرب. تأليف: مصطفى الشهابي. سلسلة اقرأ: العدد ٢٣٠. الناشر: دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.
١٧ ـ الكندي فيلسوف العرب. تأليف: أحمد فؤاد الأهواني. سلسلة أعلام العرب، العدد ٢٦. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. توزيع مكتبة مصر. مطبعة مصر، ١٩٦٤.
١٨ ـ الجاحظ. تأليف الدكتور أحمد محمد الحوفي. سلسلة دراسات في الاسلام، السنة الرابعة، العدد ٣٨. يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية. سبتمبر ١٩٦٤.
١٩ ـ قصة الحياة ونشأتها على الأرض. تأليف الدكتور أنور عبدالعليم. المكتبة الثقافية، العدد ١٠٠. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر. توزيع دار القلم، ١٩٦٤.

٢٠ ـ عرض تاريخي للفلسفة والعلم. تأليف: أ. وولف. ترجمة: محمد عبدالواحد خلاف. سلسلة المعارف العامة، خلاصة العلم الحديث، الرسالة الأولى. لجنة التأليف والترجمة والنشر. الطبعة الثانية، ١٩٤٤.

٢١ ـ تاريخ العلم. الكتاب الأول ـ العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ٣ أجزاء. تأليف: جورج سارتون. ترجمة لفيف من العلماء. بإشراف لجنة مؤلفة من الدكاترة: ابراهيم بيومي مدكور، محمد كامل حسين، قسطنطين زريق، ومحمد مصطفى زيادة. دار المعارف بمصر ١٩٥٧. قامت مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بشراء حق الترجمة.

٢٢ ـ ابن النفيس. بقلم: بول غليونجي. سلسلة أعلام العرب، رقم ٥٧. الدار المصرية للتأليف والترجمة. الناشر: مكتبة مصر بالفجالة. توزيع مكتبة مصر. دار مصر للطباعة.

٢٣ ـ مروج الذهب للمسعودي. بقلم: دكتور علي حسني الخربوطلي. تراث الانسانية، العدد ٤، المجلد ٤. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦. ص ٢٥٣ ـ ٢٦٩.

٢٤ ـ نهاية الارب للنويري. بقلم: ابراهيم الابياري. تراث الانسانية، العدد ٥، المجلد ٤. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦. ص ٣٣٣ ـ ٣٥١.

٢٥ ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة للبيروني. بقلم: أحمد الساداتي. تراث الانسانية، المجلد ٣. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥. ص ١٢٦ ـ ١٣٩.

٢٦ ـ حياة الحيوان الكبرى للدميري. بقلم: دكتور رشاد الطوبي. تراث الانسانية، المجلد ٣. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥.

٢٧ ـ منطق الشفاء لابن سينا. بقلم: دكتور أحمد فؤاد الأهواني. تراث

الانسانية، المجلد ٣. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥. ص ٤٩٣ ـ ٥٠٦.

٢٨ ـ استخراج الأوتار في الدائرة للبيروني. بقلم: أحمد سعيد الدمرداش. تراث الانسانية، المجلد ٢. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤. ص ١٥٤ ـ ١٦٩.

٢٩ ـ أصل الأنواع لدارون، بقلم: دكتور سيد بدوي. تراث الانسانية، المجلد ٢. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤. ص ٩٧٣ ـ ٩٩٠.

٣٠ ـ الشفاء لابن سينا. بقلم: دكتور عبدالحليم منتصر. تراث الانسانية، المجلد ٢. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤. ص ٢٥٧ ـ ٢٦٩.

٣١ ـ القانون المسعودي للبيروني. بقلم: دكتور إمام ابراهيم أحمد. تراث الانسانية، المجلد٢. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤. ص ٤٠٥ ـ ٤٢٠.

٣٢ ـ كتاب الحيوان للجاحظ. بقلم: دكتور أحمد حماد الحسيني. تراث الانسانية، المجلد ٢. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤. ص ٢١٥ ـ ٢٢٧.

٣٣ ـ ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس. بقلم: دكتور عبدالرحمن بدوي. تراث الانسانية، المجلد ٢. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤. ص ٥٢٢ ـ ٥٣٠.

٣٤ ـ نشأة الحياة على الأرض لأوبارين. بقلم: دكتور أنور عبدالعليم. تراث الانسانية، المجلد٢. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤. ص ١٧٠ ـ ١٨٠.

٣٥ ـ رحلة ابن جبير لابن جبير. بقلم: دكتور حسين نصار. تراث

الانسانية، مجلد ١ . الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٣ . ص ٢٣٦ ـ ٢٥٠ .

٣٦ ـ عجائب المخلوقات للقزويني . بقلم : دكتور عبدالحليم منتصر . تراث الانسانية، المجلد ١ . الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٣ . ص ٦٨٥ ـ ٦٩٧ .

٣٧ ـ المسالك والممالك للأصطخري . بقلم : محمد محمود الصياد . تراث الانسانية، مجلد ١ . الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٣ . ص ٧١٩ ـ ٧٣٠ .

٣٨ـ مقدمة ابن خلدون لابن خلدون . بقلم : دكتور علي عبدالواحد وافي . تراث الانسانية، المجلد ١ . الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٣ . ص ٢٨٦ـ ٣٠٦ .

٣٩ ـ العرب في أوروبا . بقلم : دكتور علي حسني الخربوطلي . سلسلة المكتبة الثقافية، رقم ١٤٣ . الدار المصرية للتأليف والترجمة . توزيع مكتبة مصر . اكتوبر ١٩٦٥ . ص ١٠٦ ـ ١٣٤ .

٤٠ ـ أضواء على قاع البحر . بقلم : دكتور أنور عبدالعليم . سلسلة المكتبة الثقافية، رقم ٤٨ . الادارة العامة للثقافة . الناشر : دار القلم، ١٩٦١ . ص ٣٧ .

٤١ ـ أضواء على الفكر العربي الاسلامي . بقلم : أنور الجندي . المكتبة الثقافية، رقم ١٤٩ . الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦ .

٤٢ ـ إحياء التراث العلمي العربي . بقلم : دكتور عبدالحليم منتصر . الجمعية المصرية لتاريخ العلوم، العدد الخامس . مؤتمر المعلمين العرب الرابع بالاسكندرية، ١٩٦٥ . دار مصر للطباعة .

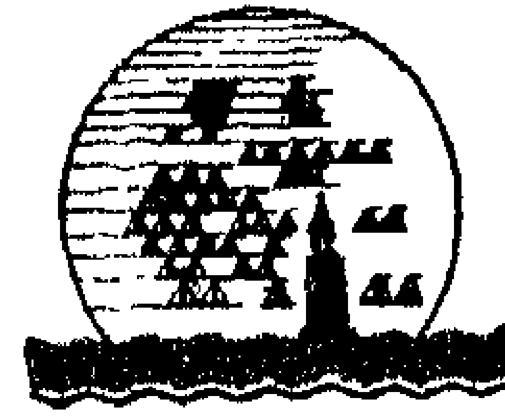
٤٣ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . تأليف : دكتور علي سامي النشار . الجزء الأول . الطبعة الثالثة، ١٩٦٥ . دار المعارف .
ص ٥ ـ ١٩ : منهج البحث التجريبي في العالم الاسلامي .

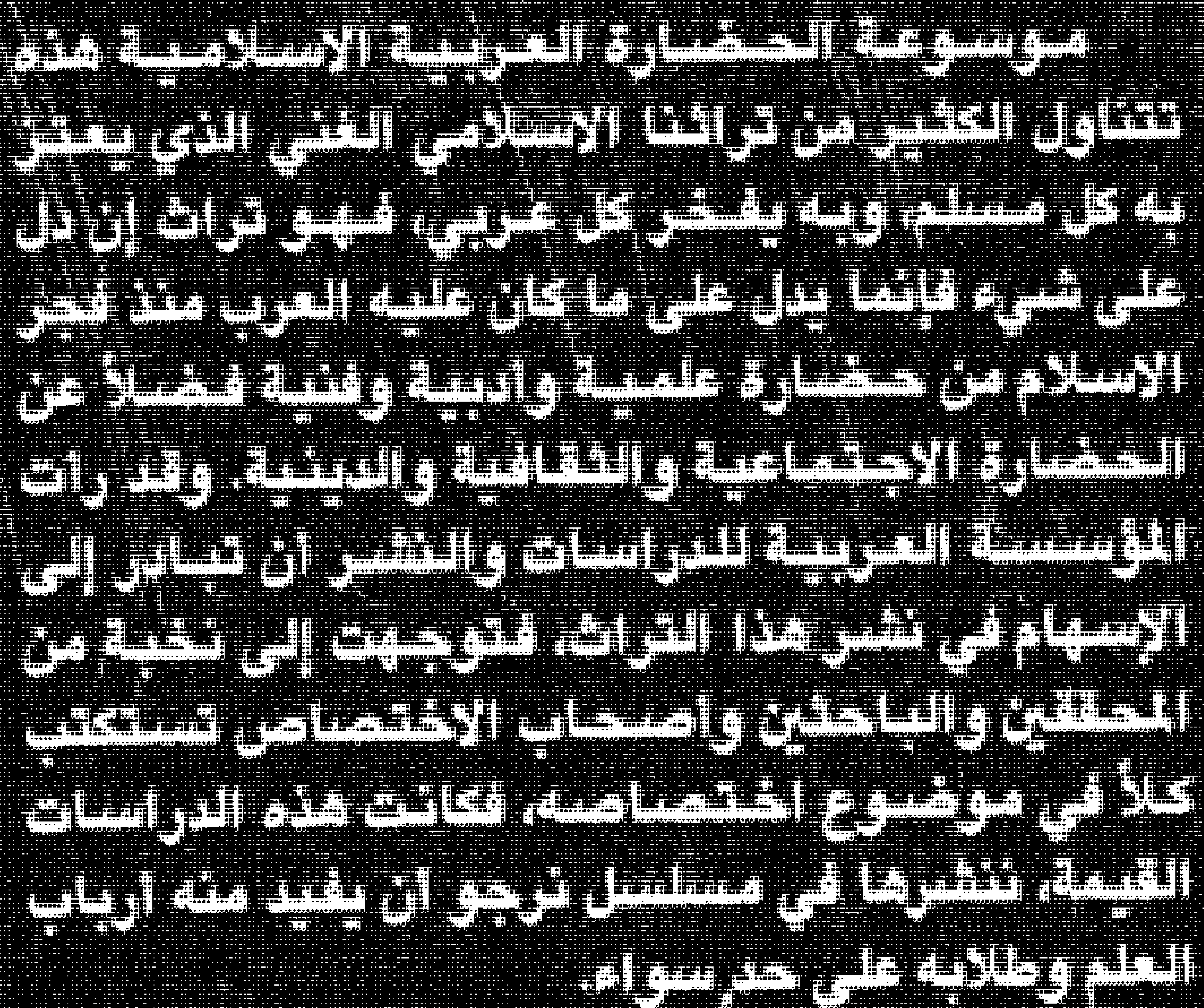
ص ٦٦ ـ ٨٣: الاسلام والفلسفة اليونانية.
٤٤ ـ ابن ماجد الملاح. تأليف: أنور عبد العليم. أعلام العرب، ٦٣. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٦٧.
٤٥ ـ الفوائد في أصول علم البحر والقواعد لابن ماجد الملاح. بقلم: أنور عبدالعليم. تراث الانسانية، العدد ٤ ، المجلد الخامس. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.
٤٦ ـ Introduction to the History of Science. 3 Volumes: 1, 2 (In two parts), 3 (in two parts). By George Sarton . Published by: The Williams and Wilkins Co., Baltimore. Copyright, 1927. Reprinted 1945, 1950.
٤٧ ـ Instructions Nautiques et Routiers Arabes et Portugais.Tome3: Introduction A L'Astronomie Nautique Arabe. Par: G. Ferrand. Lib. Orientaliste, Paris, 1928.

موسوعة الحضارة العربية الاسلامية

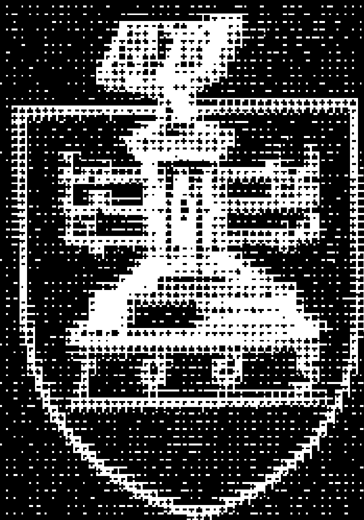
محتويات الجزء الأول

الفلسفة والفلاسفة الدكتور عبد الرحمن بدوي
في الحضارة العربية





موسوعة الحضارة العربية الإسلامية هذه تتناول الكثير من تراثنا الإسلامي الغني الذي يعتز به كل مسلم، وبه يفخر كل عربي، فهو تراث إن دل على شيء فإنما يدل على ما كان عليه العرب منذ فجر الإسلام من حضارة علمية وأدبية وفنية فضلاً عن الحضارة الاجتماعية والثقافية والدينية. وقد رأت المؤسسة العربية للدراسات والنشر أن تبادر إلى الإسهام في نشر هذا التراث، فتوجهت إلى نخبة من المحققين والباحثين وأصحاب الاختصاص تستكتب كلاً في موضوع اختصاصه، فكانت هذه الدراسات القيمة، ننشرها في مسلسل نرجو أن يفيد منه أرباب العلم وطلابه على حد سواء.



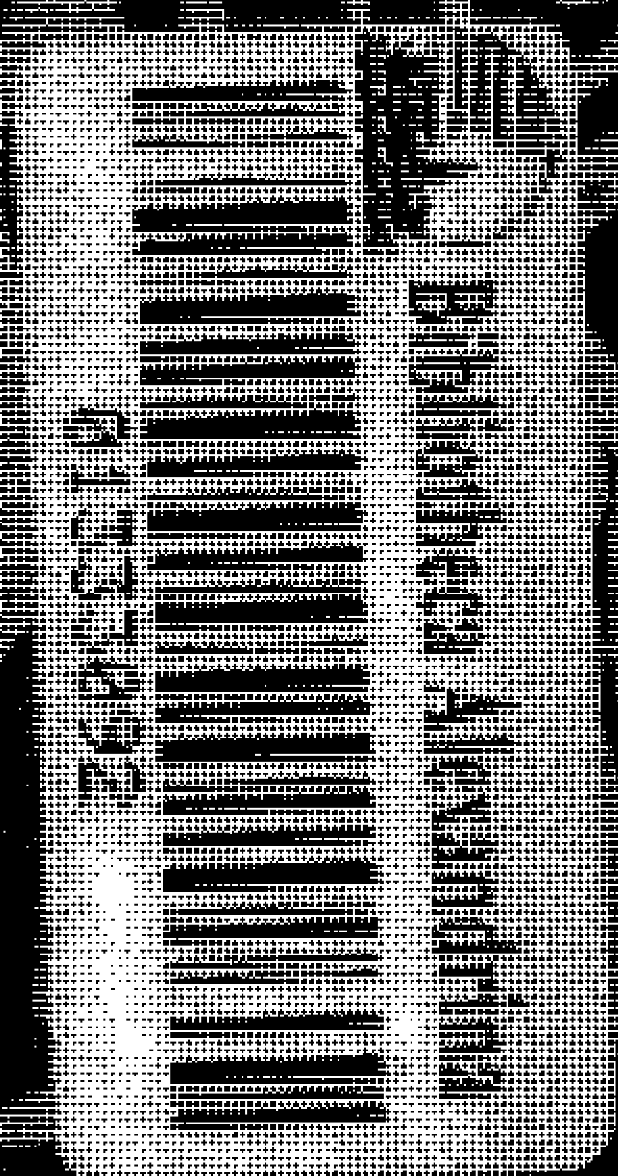


المؤسسة العربية للدراسات والنشر
LE/DIRKAY

موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

2

علم أصول الدين / علم أصول الفقه / العقل والنقل ◆ القرآن وعلومه / الحديث وعلومه ◆ نظرية الخلافة / السلفية / الثورة / الفرق الإسلامية





موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

2

الطبعة الأولى

1995

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

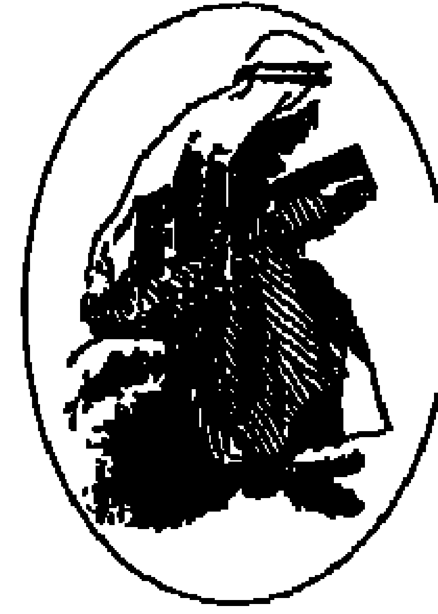
المركز الرئيسي:

بيروت، ساقية الجنزير، شارع برلين

بناية برج الكارلتون

ت: 807900/1 ص.ب.: 11-5460

تلكس: LE/DIRKAY 40067 برقيًا: موكيالي



دار الفارس للنشر والتوزيع

عمان، الشميساني، شارع عبد الحميد شومان

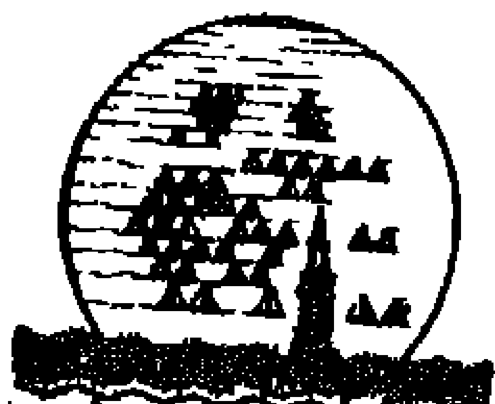
عمارة بترا سنتر، فوق (مطعم بيتزاهت)

ت: 605432 فاكس: 685501

ص.ب.: 9157 عمان 11191

موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة

2



- ◆ علـم أصـول الديـن / علـم أصـول الفقـه / العقـل والنقـل
- ◆ القـرآن وعلومه الحديث وعلومه
- ◆ نظريـة الخلافـة / السـلفية / الثـورة / الفرق الإسلاميـّة



بحوث في علوم :

أصول الدين
أصول الفقه
العقل والنقل

د. حسن حنفي
أستاذ الفلسفة - كلية الآداب
جامعة القاهرة

علم أصول الدين

مقدمة

أ ـ اسم العلم وموضوعه وغايته

علم أصول الدين هو العلم الذي يرمي إلى إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية أي تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهم العقيدة وعرضها والدفاع عنها . وهو موازٍ لعلم أصول الفقه الذي يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها . كلاهما علم أصول ، إلا أن الأول يؤسس النظر ، في حين أن الثاني يؤسس العمل .

وله أسماء عدة :

أولاً ، علم أصول الدين ، وهو هذا العلم الذي يستدل على العقيدة الدينية ويؤسسها في العقل . وهو الاسم الديني الذي غلب في المصنفات المتأخرة .

ثانياً ، علم الكلام ، وهو أشهر الأسماء ، وهو العلم الذي يأخذ كلام الله ، وهو القرآن ، موضوعاً له ، فالعقيدة الدينية مستمدة من القرآن . أو لأن أشهر بحث.فيه هو كلام الله ، هل هو قديم أم حادث . وفي هذه الحالة يكون الاسم مستمداً من موضوع العلم العام ، وهو القرآن، أو الخاص وهي مسألة قدم الكلام أو حدوثه. وأحياناً يكون الاسم مشتقاً من منهج العلم ، وهو الكلام والمناقشة والجدل والرد على الخصوم .

لذلك يبدأ العلم فصوله بالكلام في كذا ويورث صاحبه قدرة على الكلام. واحياناً يكون العلم هو الكلام، أي الكلام الصحيح دون غيره ، لأنه يعتمد على الكلام ، أي كلام الله في الحجج النقلية المؤثرة في القلوب ، فالكلم هو الجرح أي الأثر. وهو الاسم الذي غلب في كتب العقائد المتأخرة وفي موسوعات !!علوم الدينية .

ثالثاً ، علم العقائد الإسلامية ، وهو العلم الذي يبين العقائد الإسلامية ويرتبها حتى يؤمن بها الناس ، وهو ما حدث أيضاً في كتب العقائد المتأخرة مثل العقائد النسفية ، والعقائد العضدية ، وقد وصلت إلى خمسين عقيدة تقريباً، واحدة وأربعين في الله وتسع في الرسول. وهو العلم الذي سماه أبو حنيفة « الفقه الأكبر » في مقابل « الفقه الأصغر » وهي الأحكام العملية .

رابعاً، علم التوحيد، وهو العلم الذي يضع التوحيد عقيدة أولى، أو كعقيدة أم ، ومنها تخرج باقي العقائد بالاستدلال ، وهو الاسم الذي فضله الإمام محمد عبده في « رسالة التوحيد » ، وأحياناً « علم التوحيد والصفات » .

خامساً ، علم الذات والصفات ، وهو العلم الذي جعل المسألة الأولى فيه مسألة الذات والصفات. فعلى أساس الصلة بينهما تتحدد باقي العقائد. فاعتبار الصفات زائدة على الذات يؤدي إلى جميع مواقف الأشاعرة من كسب وأولوية للنقل على العقل ، والتوحيد بين الذات والصفات يؤدي إلى جميع أصول المعتزلة في العدل والوعد والوعيد .

ووجه الحاجة إليه هو تنظير العقيدة واستنباط أدلتها بعد موت الرسول والاعتماد على العقل والنقل . ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش ، وفي الآخرة النجاة من العذاب ونيل السعادة . غايته التصديق

بالعقيدة وتحلية الإيمان بالإيقان . لذلك كانت مرتبته أشرف العلوم ، فهو يدرس أشرف الموضوعات ، وهو الله .

ب ـ مصنفات العلم وتطورها :

هناك نوعان من المصنفات في علم أصول الدين :

١ ـ مصنفات في تاريخ الفرق الإسلامية تعرض لأفكار كل فرقة ، وتبين في النهاية عقائد الفرقة الناجية ، أهل السنة الاشاعرة . واكبر الفرق أربع : المعتزلة ، والخوارج ، والرافضة (الشيعة) ، والمرجئة . وقد خرجت كل فرقة من ثنايا الفرقة الأخرى وكرد فعل عليها. فالشيعة ضد الخوارج ، كلاهما محب مفرط ومبغض في حق علي . والمرجئة عكس الخوارج فيما يتعلق بالايمان والعمل ، وأهل السنة ضد الشيعة فيما يتعلق بالتوحيد والإمامة . والاشاعرة ضد المعتزلة فيما يتعلق بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد. والمعتزلة ضد الجهمية فيما يتعلق بحرية الأفعال . . وأشهر المصنفات من هذا النوع « مقالات الإسلاميين » للأشعري (توفى ٥٢٠هـ) « الفرق بين الفرق » للبغدادي (٤٢٩هـ) ، « الملل والنحل » للشهرستاني (٥٤٨هـ) ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازي (٦٠٦هـ) ثم اختفت هذه المصنفات بعد أن بلغت ذروتها في القرنين الرابع والخامس وأصبحت تذييلاً في كتب العقائد الإسلامية بعد موضوع الإمامة كما هو الحال في « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي (٥٠٥هـ) ، و« أصول الدين » للبغدادي (٤٢٩هـ) ، « والموافق » للايجي (٧٥٦هـ) .

٢ ـ مصنفات في العقائد الإسلامية وعرض أراء الفرق من خلال العقائد ، وهي المصنفات الغالبة والتي أصبحت تحتوي على مادة علم أصول الدين . وقد تطورت هذه المصنفات بتطور العلم . ويمكن التمييز بين خمس مراحل متداخلة :

أ ـ ظهور الموضوعات من خلال الفرق وظهور الفرق من خلال الموضوعات. وقد تمثلت هذه الفترة في القرنين الرابع والخامس في «التنبيه والرد» للملطي الشافعي (٣٧٧هـ)، و«التمهيد» للباقلاني (٤٠٣هـ) والتركيز على موضوعات التوحيد والنبوة والإمامة. ثم تم الانتقال من الفرق إلى الموضوعات في «الأبانة» للأشعري (٣٣٠هـ) ومن الموضوعات إلى الفرق في «الملل والنحل» للشهرستاني (٥٤٨هـ)، وغلبت عليها موضوعات التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والسمع والعقل. ثم تم أخيراً الانتقال من الفرق إلى الموضوعات بلا بناء إلى الفرق والموضوعات المبنية، كما هو الحال في «مقالات الإسلاميين» للأشعري (٣٣٠هـ)، «الفصل» لابن حزم» (٤٥٦هـ)، وقد غلبت عليها موضوعات التوحيد، والقدر، والإيمان، والوعيد، والإمامة وبعض المسائل الطبيعية.

ب ـ من المسائل إلى الموضوعات ومن الموضوعات إلى الأصول. وتتمثل هذه الفترة أيضاً من القرن الأول حتى القرن الخامس. فقد بدأ التفكير في مسائل العقائد منذ نهاية القرن الأول حتى القرن الثالث في موضوعات القدرة والاستطاعة والقضاء والقدر عند عمرو بن عبيد (١٤٤هـ) وجهم بن صفوان (١٢٨هـ)، وواصل بن عطاء (١٨١هـ) وأبو الهذيل العلاف (٢٢٦هـ) والنظام (٢٢٠هـ/٢٣١هـ) والجاحظ (٢٥٥هـ) وأبو علي الجبائي (٢٩٥هـ) وابنه أبو هاشم (٣٢١هـ). ولكن لسوء الحظ لم تصل معظم مؤلفات المتكلمين الأوائل وكلهم من المعتزلة. ولكن بدأت بعض المسائل المتفرقة في الظهور من خلال الجدل والنقاش حولها، كما يبدو ذلك في «الانتصار» للخياط (٣٠٠هـ) أو مجرد مسائل وموضوعات والرد على مخالفيها مثل «كتاب التوحيد للماتريدي (٣٣٣هـ) و «المسائل الخمسون» للرازي (٦٠٦هـ). وقد استمر هذا اللون من التأليف إلى عصر متأخر في «مسائل» أبي الليث (٣٧٣هـ). وأخيراً تحولت المسائل والموضوعات في فصول وأبواب وأصول كما هو الحال في «الأنصاف» للباقلاني (٤٠٣هـ)،

و«اللمع» للأشعري (٣٣٠هـ). و «لمع الأدلة»، و«الإرشاد»، و «الشامل» وكلها للجويني (٤٧٨هـ). و «أساس التقديس» للرازي، و «بحر الكلام» للنسفي (٥٠٨هـ) وغاية المرام للآمدي (٦٣١هـ). وقد كانت معظم موضوعات التوحيد والنبوة والإمامة بلا ترتيب أو إحصاء. ثم تم إحصاء الموضوعات في أصول في «نهاية الاقدام» للشهرستاني (٥٤٨هـ)، في عشرين أصلاً «أصول الدين» للبغدادي (٤٢٩هـ)، في خمسة عشر أصلاً وكلها للأشعرية. ثم «المغني»، في عشرين باباً و «المحيط» في بابين، وشرح الأصول الخمسة» وكلها للقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) من المعتزلة.

حـ ـ من أصول الدين إلى بناء العلم. وتتمثل هذه الفترة أساساً في القرن السادس والسابع والثامن عندما تحولت أصول الدين المتفرقة إلى بناء متكامل للعلم. بدأت بـ «العقيدة النظامية» للجويني (٤٧٨هـ) ثم «الإقتصاد في الإعتقاد» للغزالي (٥٠٥هـ) ثم اكتملت في «المحصل في أصول الدين» للرازي (٦٠٦هـ) وفي «طوالع الأنوار» للبيضاوي (٦٨٥هـ) و «المواقف اللايجي» (٧٥٦هـ) و «أشرف المقاصد» للتفتازاني (٧٩١هـ). وقد ظهر بناء العلم على أنه مقدمة في العلم ثم مقدمة ثانية في المعلوم وهو الموجود. ثم تحدد بناء العلم على أنه أولاً نظرية في الالهيات (العقليات) وتشمل نظرية الذات والصفات والأفعال: أوصاف الذات الستة ثم صفاتها السبع ثم خلق الأفعال ثم الحسن والقبح أي أربعة موضوعات. ثانياً نظرية في السمعيات (النبوة) وتضم أيضاً أربع موضوعات: النبوة والمعاد، والإيمان والعمل، وأخيراً الإمامة.

د ـ من بناء العلم الى عقائد الايمان. وهي الفترة التي انهار فيها بناء العلم العقلي وتحول إلى مجرد إحصاء لعقائد الإيمان. وبالرغم من وجود نموذج مبكر في «الفقه الاكبر» لأبي حنيفة، إلا أنه قد ظهر من جديد في الفترة

ابتداء من القرن التاسع حتى الآن ولم ينته بعد. وقد تركزت العقائد كلها حول قطبين أساسيين الله والرسول، وتحولت المقدمتان عن نظرية العلم ونظرية الوجود إلى نظرية أحكام العقل الثلاثة: ألواجب والممكن والمستحيل. وقد انتقلت العقائد من مرحلة عرض ما يجب على المؤمن الايمان به كما هو الحال في «العقائد النسفية» للنسفي (٦٤٢هـ) و«العقائد العضدية» لعضد الدين الايجي (٧٥٦ هـ) و«العقيدة الطحاوية» للطحاوي (٣٢١ هـ) إلى مرحلة العد والاحصاء، فاصبح على المؤمن أن يؤمن بثمان وأربعين عقيدة، أربعين في الله وثمان في الرسول، وقد تصاغ العقائد شعراً كما هو الحال في «جوهرة التوحيد» للقاضي و«الخريدة البهية» للدردير (١١٧٧ هـ) و«وسيلة العبيد» للظاهري (٢٧٠) وأحياناً أخرى تكون العقائد خمسين عقيدة بإضافة واحدة ثم عكسها للرسول كما هو الحال في «كفاية العوام» للفضاعي. وقد انهار التأليف كلية في علم الكلام عندما ظهرت الكتب المدرسية والمقررات الجامعية تنقل عن القدماء دون إضافة أو تغيير أو إعادة نظر، وتحول التأليف إلى وسيلة للكسب وللمعاش.

هـ ـ من عقائد الإيمان إلى أيديولوجية الثورة. وهي الفترة التي بدأت منذ القرن الماضي منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، والتي تتمثل في «رسالة التوحيد» عند محمد عبده (١٣٢٣هـ) من أجل إحياء التراث الاعتزالي والتركيز على حرية العقل واستقلال الإرادة ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه، حتى يعي المسلمون نهضتهم ازدهاراً ثم انهياراً ثم نهضة بقي دفع الاصلاح خطوة الى الأمام وتحويل العقائد الدينية الى أيديولوجية ثورية للمسلمين حتى يستطيعوا بها مواجهة ما يعرض لهم من مشاكل رئيسية في حياتهم مثل الاستعمار والصهيونية والاقطاع والرأسمالية والتخلف وحتى يمكن تجنيد الأمة من جديد وتوحيدها ابتداء من «التوحيد»[1].

---

(١) يمثل كاتب هذا المقال هذا التيار.

١ ـ نظرية العلم :

يبدأ علم أصول الدين بمقدمة نظرية عن العلم ، لأنه لا يمكن معرفة العلم إلا بعد معرفة المعرفة نفسها ، مبادئها وحججها وأحكام النظر ، حتى يمكن تحديد امكانيات الإنسان للمعرفة أولاً حتى لا يبغي الإنسان أقل ما يستطيع أو أكثر مما تؤهله إليه حواسه وعقله . وقد أسقطنا نحن الآن هذه المقدمة من حياتنا العلمية والعملية وبدأنا بعقائد الايمان مباشرة ، عن طريق الإيمان أو التقليد .

وقد تطورت نظرية العلم ابتداءً من مجرد الحديث عن مضادات العلم، من ظن وشك وتقليد ووهم وإلهام ومصادر العلم ذاته مثل المحسوسات والمجر بات والمشاهدات والأوليات والبديهيات والمتواترات ، الى أن أصبحت نظرية متكاملةفي العلم ابتداء من القرن السادس حتى التاسع ، ثم اتحدت نظرية العلم ونظرية الوجود معاًفيا بعد ، فيا يعرف باحكام العقل الثلاثة : الممكن والواجب والمستحيل ، التي عرضها الجويني لأول مرة في القرن الخامس ، والتي استمرت حتى الآن كمقدمة نظرية وحيدة للعلم .

وقد ظهر أثر المباحث المنطقية الفلسفية في بناء العلم ، وقسمته إلى

تصور وتصديق ، وقسمت كلاً منهما إلى بديهي وكسبي ، البديهي هو الفطري ، والكسبي يأتي من الحس والمشاهدة والتجربة . أما النظر فإنه ترتيب أمور معلومة للتوصل به إلى مجهول، فإن كان قولاً شارحاً فهو التصور ، وإن كان حجة ، أو دليلاً فهو التصديق . والقول الشارح الذي يُعرِّف بالشيء ، لا بد أن يكون العلم به سابقاً على المجهول ، وليس مساوياً له في الجلاء والخفاء أو أخفى منه ، ولا بد من تقديم الأعم وتجنب الالفاظ الغريبة والمجازية وتحاشي التكرار. وما تُعرِّف به الحقائق، إما أن يكون بسيطاً لا يتركب عنه غيره مثل الواجب ، أو يتركب عنه غيره مثل الجوهر ، وإما مركباً مثل الإنسان والحيوان . وهناك أنواع عديدة من المعرِّف : داخلي يشمل جميع أجزائه وهو الحد التام ، أو بعض أجزائه وهو الحد الناقص . وخارجي وهو الرسم الناقص ، ومركب من الداخلي والخارجي وهو الرسم التام .

أما الحجج فإنها على أنواع . فهي قياس في حالة الانتقال من الكلي إلى الجزئي ، وتمثيل في حالة الانتقال من الجزئي إلى الجزئي ، واستقراء في حالة الانتقال من الجزئي إلى الكلي . ويكون ناقصاً إذا تم حصر بعض الجزئيات ، وتاماً إذا تم حصر جميع الجزئيات . والقياس ، وهو الاكثر استعمالاً ، يكون استثنائياً سواء كان شرطياً متصلاً أو شرطياً منفصلاً ، ويكون أيضاً اقترانياً كما هو معروف في أشكال القياس الأربعة . وإلى هنا لا تزيد نظرية العلم كثيراً عمّا وصل إليه المنطق الصوري القديم من تحليل لأشكال الفكر .

ولكن تبدو أصالة نظرية العلم في تحليل مواد الحجج ، تلك التي لم يفصل فيها القدماء . فالحجج إما عقلية أو نقلية . والعقلية إما قطعية تعتمد على البرهان والدليل ، أو ظنية تعتمد على مقدمات يجوز نقضها ، أو مقدمات مشهورة أو مغالطات تقوم على الوهميات واعتبار غير المحسوس

كالمحسوس . والمبادىء اليقينية تشمل الأوليات وهي البديهيات ، والقضايا التي تحمل قياساتها معها ، والمشاهدات وهي الحسيات ، والتجريبيات وهي اجتماع التجربة مع العقل ، والحدسيات وهي بداهات الحس، وأخيراً المتواترات وهي اجتماع الحس مع العقل كأساس للسمع . فالنقل يفيد اليقين ، إذا ما صح نقلهعمن عرفصدقه عقلاً ، وهم الأنبياء ، وعلمنا عصمة رواة العربية ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والإضمار ، والتخصيص ، والنسخ . وإذا ما غاب المعارض العقلي الذي لو كان لترجح ، إذ العقل أصل النقل ، وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه أيضاً . فالنقل لا يستقل بذاته ، إذ يعتمد على صحة النقل وعلى اللغة وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، كما يعتمد أيضاً على العقل ، وبالتالي يخطىء كل من يستدل على العقيدة الاسلامية بقال الله وقال الرسول كما نفعل في عصرنا هذا . وقد أجمع علماء أصول الدين من قبل على أن كل الحجج النقلية ، حتى لو تضافرت على اثبات شيء يقيني ، ما استطاعت ولظل ظنياً ، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة .

والنظر الصحيح يفيد العلم ، وهو ما أنكرته السُّمَنية التي لا تعترف إلا بالمعرفة الحسية . كما أنكره المهندسون في الالهيات ، فالمهندسون يعملون العقل ، والالهيات ليست عقلية بل وجدانية . فالتصديق موقوف على التصور وذات الله غير معقولة ولا جائزة التعقل حتى يكون محكوماً عليها . ولما كان من أقرب الأمور إلى الانسان هويته وعليها خلافات ، فما بالنا بأبعدها عن الأوهام والعقول وهي ذات الله ؟

والنظر الصحيح يعد الذهني ، وتفيض النتيجة عليه عادة عند الاشعري ووجوباً عند الحكماء . ويولد النتيجة في الذهن عند المعتزلة . والخلاف أساساً في السببية والارتباط الضروري بين العلة والمعلول . تنكره

الاشاعرة وتثبته المعتزلة. والنظر الصحيح كاف في معرفة الله عند أهل السنة ولا حاجة إلى معلم، كما هو الحال عند الاسماعيلية، نظراً للخلاف بين العقلاء وصعوبة الموضوع . بل إن وجوب النظر في معرفة الله ، واجب سمعاً عند الاشاعرة وعقلاً عند المعتزلة ، فما لا يتم الواجب به فهو واجب . والحقيقة أن الوجوب في معرفة العالم وليس في معرفة الله ، لأننا لا نعرف ذات الله بل نعرف آثاره في العالم من أجل معرفة قوانين الطبيعة وتسخيرها لصالح البشر . لذلك كانت معرفة الطبيعة مقدمة لمعرفة الله ، وكانت الطبيعيات مقدمات للالهيات على ما يبدو في المقدمة الثانية نظرية الوجود .

وخلاصة القول إنه بالرغم من أن نظرية العلم استطاعت أن تصل إلى بعض الأسس المعرفية العامة مثل تأسيس النقل على العقل ، إلا أنها ظلت في نطاق نظرية العلم القديمة ، العلم الصوري . ولا يستطيع عالم اليوم أن يؤسس العلم دون أن يأخذ في اعتباره بناء العلم في الشعور الانساني وارتباط الدين بمصالح الأمة ، وأثر التصورات الدينية على الأوضاع الاجتماعية إيجاباً وسلباً . فالعقيدة الدينية تقوم حالياً في الأمة بدور الايديولوجية الثورية .

٢ ـ نظرية الوجود :

وبعد الإجابة عن سؤال : كيف أعلم ؟ في نظرية العلم تأتي الإجابة عن سؤال ماذا أعلم ؟ في نظرية الوجود . وتشمل النظرية ثلاثة مباحث رئيسية : الأمور الكلية ، والأعراض ، والجواهر . وقد تطورت النظرية من الأفكار الأولية حول الموجود والمعدوم ، والماهية والوجود ، والقدم والحدوث حتى شملت المباحث الفلسفية في الوجوب والامكان ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول. وقد اتسع مبحثا الأعراض والجواهر حتى أصبحا أكثر من

نصف العلم كله ، مما يدل على أهمية المعلوم على العلم وامكانية التحويل « التيولوجيا » إلى « أنطولوجيا » ، والأمور الكلية ،. وهو المبحث الأول ، يشمل المبادىء الميتافيزيقية العامة للوجود . تبدأ بتقسيم المعلومات الى موجود ومعدوم أو إلى موجود ومعدوم وحال . فالحال هو توسط بين الوجود والعدم لأنه إنتقال وتغير . أما المعتزلة فقد قسموا المعلوم إلى ثابت ومنفي ، والثابت إلى موجود ومعدوم، لأنهم أثبتوا المعدوم شيئاً فالمعدوم ليس بثابت. وقد اتفق الجمهور على نفي الحال باستثناء القاضي أبي بكر الباقلاني والجويني وأبي هاشم. أما الوجود فهو تصور بديهي بسيط مثل تصور الانسان لوجوده . وهو أيضاً تصور مشترك عند الجمهور خلافاً للشيخ (الأشعري)، وذلك لأنه يطلق على الإنسان والحيوان والنبات والجماد، كما يطلق على الانسان العالم والله . فالإنسان موجود ، والعالم موجود ، والله موجود باشتراك الاسم . ويكون السؤال : أي الموجودات الثلاثة أحق باسم الوجود ؟ الإنسان موجود لأنه يشعر بوجوده ثم يعزو إلى العالم وجوداً بفعل تحركه ونشاطه فيه ، ثم يثبت لله وجوداً عن طريق المماثلة والقياس . فالإنسان موجود بالحقيقة والله موجود بالمجاز . والوجود زائد على الماهية على خلاف الشيخ مطلقاً والحكماء في الواجب . فالجمهور يعني الوجود الانساني والطبيعي حيث يتمايز الوجود عن الماهية ، والأشعري والفلاسفة يعنون الوجود الإلهي حيث يتحد فيه الوجود بالماهية . أما الماهية فهي حقيقة الشيء ، وهي إما مجردة مطلقة أو مخلوطة . الأولى عقلية لها وجود في الذهن ، والثانية حسية لها وجود في الخارج . وبالتالي يخطىء أفلاطون عندما يعزو إلى المثل وجوداً واقعياً في الخارج ، وهي مجرد مثل ذهنية خالصة . وتنقسم الماهية أيضاً إلى بسيطة ومركبة ، والبسيطة ما لا أجزاء فيها ، والمركبة إما أن تكون خارجية مركبة من أجزاء عقلية مثل المفارقات كالعقل والنفس ، أو متخارجة أو متداخلة أو متباينة أو متخالفة ، وتكون أيضاً إما وجودية أو إضافية أو ممتزجة البسائط غير مجعولة . أما المركبات فإن

قامت بنفسها استقلت أجزاؤها ؛ وإن قامت بغيرها قامت بها جميع أجزائها . وتتعين الماهية وبالتالي فهي لا تأبى الشركة ، في حين أن الشخصي يأباها عند الحكماء ، وأنكر المتكلمون ذلك ، لأن الله ماهية لا تجوز الشركة فيه . ووجود الشخص زائد عليها عند الحكماء ، وأنكر المتكلمون ذلك ، لأن ماهية الله عين وجوده ، وعند الحكماء أن الماهية إن اقتضت التشخص لذاتها ، انحصر نوعها في شخصها .

ثم يحلل علماء أصول الدين الوجوب ، والامكان ، والقدم ، والحدوث كمفاهيم تساعد على بداية الحديث في الله وإثبات وجوده، باعتباره قديماً بمصطلحاتهم أو واجباً بمصطلحات الحكماء . وبما أنها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج ، وبالتالي فإنها لا تثبت وجود الله بالفعل كحقيقة موجودة في عالم الأعيان ، وليس فقط كتصور في عالم الأذهان ، فالممكن وما يحتاج في وجوده إلى سبب ،اهو الذي لا يكون أحد طرفيه أولى بذاته من الطرف الأخر ، وهو ما لم يتعين صدوره ، وما يحتاج إلى البقاء . أما الواجب فإنه على عكس منه ، يوجد بذاته لا بغيره ، بسيط غير مركب ، ليس بزائد على الذات . والقديم ما لا يتأثر . وقد قال الحكماء بقدم العالم وأثبتوه إلى الصانع ، في حين نفى المتكلمون القدم عن كل شيء سوى عن الله . أما الحادث فإنه ما يكون وجوده مسبوقاً بعدم ، وما يحتاج في وجوده إلى غيره . فالواجب مثل القديم ، والممكن مثل الحادث .

أما الوحدة والكثرة فإنهما أيضاً مفهومان عقليان يدلان على تفكير الهي عقلي مجرد . فالواحد هو الله ، والكثرة هي الموجودات المتعددة في العالم . ويفصل علماء اصول الدين في الواحد . فهو إما بالشخص فيكون وحدة أو ذا وضع أو مفارق أو متصل أو مجتمع ، وإما واحد من وجه ، وكثير من وجه ، مثل الواحد بالنوع أو بالجنس والفعل أو بالعرض موضوعاً أو

محمولاً . ويكون الواحد أيضاً إما طبيعياً أو وضعياً أو صناعياً ، وإما غير تام . وقد يحصل الواحد بالاتحاد . فيكون الاتحاد حينئذ بالنوع كالمماثلة ، أو بالجنس كالمجانسة ، أو بالعرض . فإذا كان العرض مادة يكون مساواة ، وإذا كان كيفاً يكون مشابهة ، وإذا كان مضافاً يكون مناسبة ، وإذا كان شكلاً يكون مشاكلة، وإذا كان وضعاً يكون موازاة، وإذا كان طرفاً يكون مطابقة . أما الكثرة فإنها تظهر في التغاير ، والغيران إما أن يكونا مشتركين في الماهية فيكونان متماثلين أو مختلفين ، أو مشتركين في الموضع فيكونان متلاقيين أو متساويين . وإن كان الغيران غير مشتركين فإنهما يكونان متباينين أو متقابلين ، ضدين أو مضافين ، حقيقين أو مشهورين . ودلالة ذلك كله أن علماء أصول الدين يريدون أن يفردوا الله بالواحد الحق المتميز عن الواحد الرياضي أو الطبيعي .

وآخر الأمور الكلية هما العلة والمعلول ، فالعلية هي أحد البراهين على وجود الله . وبعد التقسيم الرباعي للعلة الى فاعلة وغائية، وصورية ومادية ، يتم إفراد علة لا تكون معلولة لعلة أخرى ، لأن الشيء لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، مما يتيح إثبات وجود الله كعلة أولى . هذه الأمور الكلية في الحقيقة ليست مبادىء متيافيزيقيا خالصة ، وليست تحليلاً محايداً للوجود، بل هي إلهيات عقلية أو عقليات إلهية تسمح فيما بعد بالحديث عن الله . وقد ساعدت المبادىء العقلية اليونانية ، بما تحتوي من ثنائيات بين الصورة والمادة ، العقل والحس . . . الخ على تسهيل إعداد مقدمات الفكر كي تكون ممهدة للإلهيات .

وبعد عرض هذه الأمور الكليّة، يبدأ مبحث الأعراض ، وهو أطول البحوث في علم أصول الدين المتأخر في القرنين السابع والثامن . فالأعراض طبقاً للتصور القديم تسعة: الكم والكيف، والزمان والمكان ، والوضع، والجهة، وأن يفعل، وأن ينفعل ، والإضافة . وتنطبق

عليها جميعاً أحكام واحدة مثل امتناع الانتقال عليها ، وامتناع قيام العرض بالعرض ، وامتناع بقاء الأعراض ، وامتناع قيام العرض الواحد بمحلين . وهي كلها أحكام تدل على أن الأعراض لا تقوم بذاتها وتقوم بغيرها، لأن الله جوهر يقوم بذاته ولا يحتاج إلى غيره . فالحديث عن الأعراض حديث عن الله عن طريق السلب .

والكم والكيف أهم عرضين،وما دونهما أعراض نسبية. فالكم إما منفصل مثل العدد ، أو متصل مثل الزمان ، والمقدار ، والخط ، والسطح ، والحجم . والزمان عند البعض جوهر ، وعند البعض الآخر مرتبط بالفلك والحركة ، لأنه مقدارها . والكميات كلها عدمية لأنها أعراض .

أما الكيف ، وهو أهم الأعراض وأكثرها تحليلاً وتفصيلاً ، فإنه يكون أربعة أنواع : محسوسات ، أو نفسانيات ، أو كميات ، أو استعدادات . فإذا كانت المحسوسات راسخة تكون انفعاليات ، وإن لم تكن راسخة فإنها تكون المحسوسات الخمس : الملموسات ، والمبصرات والمسموعات ، والمذوقات ، والمشمومات . الملموسات حرارة وبرودة ، رطوبة ويبوسة ، خفة وثقل، صلابة ولين . والمبصرات ألوان وأضواء . والمسموعات مصمتة ومصوتة ، كما هو الحال في الحروف . والمذوقات هي الطعومات ، أي اجتماع الحرارة والبرودة والاعتدال مع الكثيف واللطيف والمعتدل وبالتالي تكون لدينا تسع طعومات : المرارة (الحرارة والكثيف) ، والحراقة (الحرارة واللطيف) ، والملوحة (الحرارة والمعتدل) ، والعفوصة (البرودة والكثيف) ، والحموضة (البرودة واللطيف) ، والقبض (البرودة والمعتدل) ، والحلاوة (الاعتدال والكثيف) ، والدسامة (الاعتدال واللطيف) ، والتفاهة (الاعتدال والمعتدل) . والمشمومات طيبة أو نتنة . هذا التحليل التفصيلي للمحسوسات يتم في علم أصول الدين لتأصيل

العقيدة الإسلامية على غير ما يرى البعض . فتحليل الطبيعة من خلال الحواس جزء من العقيدة الإسلامية . أما النفسانيات فإنها تشمل الحياة، والادراك ، والأفعال مثل القدرة والإرادة والملكة والحال ، واللذة والألم ، والصحة والمرض . وأهم عنصر في النفسانيات هو الإدراك . فالإدراك يكون ظاهراً ، وهي المشاعر الخمسة ، أو باطناً وهما التصور والتصديق . والتصديق يكون جازماً بغير موجب وهو التقليد ، أو جازماً بموجب ، فإن قبل النقيض فهو الاعتقاد ، وإن لم يقبل فهو العلم . ويكون التصديق غير جازم . فإذا تساوى الطرفان فهو الشك وإن رجح طرف فهو الظن ، ويكون المرجوح هو الوهم. أما الكميات فإنها تكون إما عارضة متصلات أو منفصلات أو مركبة . أما الاستعدادات فإنها تتفاوت فيما بينها قوة وضعفاً . والقوة تكون إما خارجية فهي القسرية ، أو شعورية وهي الإرادية أو طبيعية ، كما تكون القوة أيضاً سريعة وبطيئة .

أما باقي الأعراض النسبية مثل الأين من حيث التخلخل أو التكاثف ، والوضع من حيث الحركة الدورية أو حركة الأفلاك ، والإضافة وأنواعها الى آخر الأعراض التسعة ، فإنها أقل أهمية في التحليل . ويغيب الفعل والانفعال نظراً لوجود العلة والمعلول في المبادىء الكلية العامة . ويتضح من هذا التحليل للأعراض أنه يميل إلى الذاتية وإلى نظرية العلم ، وكأن المعلوم لا وجود له إلا من خلال العلم .

أما الجواهر ، وهو المبحث الأخير في نظرية الوجود ، فإنه يشمل مباحث الأجسام المادية أولاً ، ثم المفارقات ثانياً . تنقسم الأجسام المادية عند المتكلمين الى ما يقبل القسمة مثل الجسم ، وما لا يقبل القسمة مثل الجوهر الفرد . اما عند الحكماء فإن الجوهر ينقسم الى هيولى وهو المحل ، وصورة وهو الحال ، والجسم وهو المركب منهما ، والمفارق وهو غير مركب مثل النفس والعقل . يثبت المتكلمون الأجسام المركبة المنقسمة ، بينما يثبت

الحكماء الأجسام المتصلة ، فالصورة لا تنفك عن الهيولى . يثبت المتكلمون الجوهر الفرد وينفيه الحكماء ، فالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ، يساعد المتكلمين على إثبات وجود الله ، لأنه في حاجة إلى سبب وجود وهو الله . أما الأجسام البسيطة فهي كرويّة الشكل كالممكنات والعناصر . والممكنات هي الأفلاك والكواكب التسعة بالإضافة إلى فلك الأرض المركب ، وهي أجسام شفافة ، لا خفيفة ولا ثقيلة ، لا حارة ولا باردة ، متحركة حادثة على عكس ما يقوله ارسطو بقدمها .

أما المفارقات فهي إما مؤثرة وهي العقول والملأ الأعلى ، وإما مدبرة علوية أو سفلية ، والسفلية مدبرة للبسائط أو للأشخاص ، وإما لا مؤثرة ولا مدبرة مثل الملائكة والشياطين . وقد أثبت الحكماء العقول العشرة ووصفوها بأنها ليست حادثة ولا فاسدة ، واعتبروا أن للأفلاك نفوساً ، في حين أنكر المتكلمون وأوائل المعتزلة الجواهر المجردة . وقد فصل الحكماء في النفس ، فهي إما مدركة أو محركة . وتكون المدركة ظاهرة في المشاعر الخمسة ، أو باطنة في مشاعر خمسة أخرى : المتعرفة ، والحافظة ، والوهم ، والخيال ، والحس المشترك . وتكون المحركة اختيارية بالقوى الثلاث الشهوية والغضبية والعاقلة، وتكون الطبيعية بالشخص غاذية ونامية ، أو بالنوع مولدة ومصورة . والنفس تفعل في البدن . فهي جاذبة وهاضمة وماسكة وواقعة . والهاضمة تظهر في المضغ والمعدة والكبد والأعضاء أما النفس العاقلة فهي إما هيولى قبل التعلم ، أو بالملكة بمجرد الاستعداد ، أو بالفعل بعد التعلم ، أو مستفادة بعد التحقق من العلم . والنفوس الناطقة متجردة أي متميزة عن البدن ، حادثة . وبالرغم من تعلقها بالبدن ، إلا أنها باقية .

يتضح من نظرية الوجود ارتباطها بالثقافات القديمة ومستوى فكر العصر ، وغزو الكلام بالفلسفة ، وتقابل آراء المتكلمين وآراء الحكماء . ولو

استمر علم أصول الدين في تطوره ولم يتوقف ، ثم يتحول إلى عقائد ، لابتلعت نظرية العلم ونظرية الوجود الالهيات والسمعيات ، وتحولت الثيولوجيا إلى ميتافيزيقا وأنطولوجيا .

٣ ـ أوصاف الذات :

الذات الالهية أول موضوع في علم أصول الدين . وقد ظهر في علم الكلام المتأخر كموضوع منفصل عن الصفات الالهية ، وإن كان التمييز التام بين أوصاف الذات وصفاتها ، لم يتم إلا في كتب العقائد الايمانية المتأخرة .

وللذات الالهية أوصاف ستة : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية . ثم تحولت في العقائد الايمانية المتأخرة إلى إثني عشر وصفاً عن طريق نفي نقيض كل من الأوصاف الستة . فنشأت ستة أوصاف جديدة منفية وهي : ليس عدماً ، ليس حادثاً ، ليس فانياً ، ليس مشابهاً للحوادث ، ليس في محل ، وليس كثيراً .

كانت مفاهيم الحادث والقديم ، والممكن والواجب ، والعلة والمعلول ، مجرد مقدمات نظرية لإثبات الوصف الأول للذات الإلهية ، وهو الوجود. ويتم إثباته بطريقتين: الأولى إبطال الدور والتسلسل، فلا يمكن أن يكون الشيء أثراً ومؤثراً في نفس الوقت ، ولا يمكن أن تسلسل المعلولات إلى ما لا نهاية. والثانية إثبات واجب الوجود، لأنه لا يمكن تصور الممكن بلا واجب ، كما لا يمكن تصور الحادث بلا قديم ، والحقيقة أن هذين البرهانين وغيرهما من البراهين التي أوردها المتكلمون لاثبات وجود الله ، لا تثبت أمام النقد العقلي . وقد قام ابن رشد بهذا النقد في « مناهج الأدلة » ، واعتبرها براهين لا تفيد الذكي ولا ينتفع بها البليد. فالدور حادث في الطبيعة

أي وجود أثر ومؤثر في نفس الشيء، كما أن التسلسل يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية أيضاً عن طريق الدورة الطبيعية، مثل الماء والبخار. لذلك رفض الحكماء هذه البراهين، واعتبروا أن الطاقة البشرية لا تكفي لمعرفة الذات، لأنها غير متصورة بالبداهة وليست قابلة للتمديد لانتفاء التركيب عنها. يمكن معرفة صفاتها بالرسم فقط ولكن الرسم لا يفيد حقيقة.

أما باقي الأوصاف الخمسة الأخرى، فيضمها جميعاً لفظ واحد وهو التنزيهات، لأنها ترمي كلها إلى تنزيه الله، في حين أن الوجود هو مجرد إثبات لحقيقة. فالقدم يعني عدم الأولية، والقديم هو الأزلي الذي لا أول له. والبقاء يعني عدم الآخرية، والباقي أي الأبدي لا نهاية له ولا يلحقه العدم. والمخالفة للحوادث تعني نفي المخالفة والمماثلة والمشابهة للمخلوقات. وقد فصل علم الكلام المتأخر هذه الصفة على حساب القدم والبقاء وجعلها تشمل عدة أوصاف مستقلة. فهو لا يماثل غيره، وليس له جسم ولا جهة، وليس محلاً للحوادث، خلافاً للكرامية والمشبهة، وليس له أعراض محسوسة. والقيام بالنفس تعني الاستغناء عن المحل والمخصص ونفي الاتحاد والحلول. أما الوحدانية فتعني عدم التعدد في الذات والصفات والأفعال، وأنه ليس مركباً من أجزاء. والدليل على وحدانية الله هو دليل التمانع الذي صاغه الأشعري، القائم على تناقض افتراض إلهين يتفق مرادهما في كل شيء، وعلى أن الأولى في هذه الحالة، وجود إله واحد.

والحقيقة أن هذه الأوصاف كلها تنزيهات عقلية لا تصف شيئاً في الواقع بقدر ما تعبر عن رغبة الذهن البشري في التنزيه، وهو الإتجاه العقلي في التبجيل والتعظيم، وهما موقفان نفسيان. فالوجود أولى من العدم، لأن الانسان يفضل الوجود على العدم. والقدم أولى من الحدوث، لأن الانسان يعتز بالقديم في تجاربه ونظرته إلى العالم. والبقاء أولى من الفناء، لأن

الانسان يرى أن الفناء عدم ونقص . والمخالفة للحوادث تشير الى حرص الانسان على نفـي مظاهر النقص من تغير وحركة . والقيام بـالنفس يجعل الذات خير من الغير ، والاستقلال أفضـل من التبعية . أمـا الواحـد فإنـه مـطلب الانسان ، لـذلـك كـان الـرئيس واحـداً ، فـالكثـرة عيب ونقص وتكـرار . ويدل عـلى ذلك ، الأوصـاف السلبية الستـة التي تنفي عن الله نقيض الأوصاف الايجابية . فالأمر لا يتعلق باثبات موضوع حقيقي مستقل عن الانسان بل بنفي مظاهر النقص الانسـاني عما يعتبـره الانسان خـارجاً عنه .

٤ ـ صفات الذات :

صفـات الـذات سبـع : العلم ، والقـدرة ،والحيــاة ، والسمـع ، والبصر، والكلام، والارادة. أحياناً تضم في مجموعتين صفات معانٍ، وهي الثلاث الأولى ، وصفات أفعال وهي الأربع الأخيرة . ونظراً للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في الصلة بين الذات والصفات ، فقد جعلت المعتزلة الصفات عين الذات، بينما جعلت الأشاعرة الصفات زائدة على الذات. ظهرت سبع صفات أخرى عند الاشاعرة، فالله عالم بعلم، وقادر بقدرة وحي بحياة، وسامع بسمع ، وبصير ببصر ، ومتكلم بكلام ، ومريد بإرادة ، فأصبحت الصفات أربع عشرة ، وحرصاً على نفي الضد ، فقد زادت العقائد المتأخرة أربع عشرة صفة أخري ، فالله عالم بعلم وليس جاهلاً بجهل ، وقادر بقدرة وليس عاجزاً بعجز . . . الخ فأصبحت أوصاف الذات وصفاتها أربعين على المُسلِم أن يؤمن بها .

وقد خضعت الصفات السبـع الأولى لترتيب عقـلي منطقي ، فـأول صفة هو العلم . ولما كان علم الله نافذاً واقعاً ، كانت القـدرة هي الصفة الثـانية . ولمـا كانت الحيـاة شـرط العلم والقـدرة ، أصبحت هي الصفـة الثالثة، والسمع والبصر والكلام والإرادة كلها مظاهر للحياة. فالله عالم

بكل المعلومات بالواجبات والجائزات والمستحيلات . وهو قادر ، قادر على كل الممكنات . وهو حي ، فالحياة تصح كصفة للعالم القادر . وهو سميع بصير عالم بالمسموعات والمبصرات . وهو مريد ، والإرادة علمه عند الحكماء وهو متكلم والكلام وسائر الصفات قديم عند الاشاعرة ، حادث عند المعتزلة . أما سائر الصفات مثل الاستواء واليد والوجه والعين والتكوين ، فهي ليست صفات مستقلة ولم يجمع عليها جمهور المتكلمين . كما اختلفوا في جواز الرؤية أثبتتها الأشاعرة وأوّلتها المعتزلة وجعلتها العقائد المتأخرة الصفة الواحدة والأربعين ، فيما يجوز على الله .

وقد أضاف بعض المتكلمين «الأسماء» على الصفات، وهي أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون ، كمجرد شرح لها دون تصنيف ، مع أنها يمكن تصنيفها في مجموعات ثلاث : ما يتعلق بالعقل النظري مثل الحكيم ، العاقل ، الملهم ، وما يتعلق بالعقل العملي مثل الرازق ، الواهب ، المعطي ، المحسن، المانع، وما يتعلق بملكة الحكم مثل الحاكم، المثيب المسيء . وهي تدل على أن الانسان يسمي الله طبقاً لقدراته الثلاث في النظر والعمل والحكم .

والحقيقة أن هذه الصفات السبع لا تصف الله على نحو موضوعي بقدر ما تصف الإنسان ثم يسقط الانسان صفاته الذاتية على الله . فالله عالم ، تعني أن الانسان عالم . ولما كان الانسان لا يستطيع تحقيق علمه في الدنيا ، فإن العلم لديه يتحول إلى مثل أعلى لا يمكن أن يتخلى عنه . فإذا أراد وصف الله وهو أغلى ما لديه ، فإنه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه وهو العلم ، ويقول الله عالم . وكذلك الحال في سائر الصفات . فإذا نفى عنه الله نقائض الصفات، وقال الله ليس جاهلاً، فإن ذلك يعني أن الانسان جاهل . ولما كان الجهل نقصاً ، فإن الانسان ينفي عن الله ما يظنه أنه نقص ، ويقول الله ليس جاهلاً ، وهكذا الحال في سائر الصفات . وهذا

هو معنى القدم والحدوث. فالصفات حادثة بمعنى أنها من خلق الانسان ومن صنعه ، أسقطها على الله ظاناً منه أنه يصف الله بصفات موضوعية . وكذلك تجد مشكلة علاقة الصفات بالذات حلها في التجربة الإنسانية ، مثل تجربة الحب أو عقوبة الإعدام، فالعفو في الحب والجريمة يقوم على أن الصفات زائدة على الذات ، وأنه مهما كان للإنسان من صفات ، فإن الذات تكون زائدة عليها ولا يجوز هجرها أو إعدامها ، وهو ما ارتضته الاشاعرة . ولذلك سموا بأهل الرحمة . أما الهجر والإعدام ، فيشيران إلى أنه لا توجد صفات زائدة على الذات ، وأن الذات هي صفاتها ، وهو ما ارتضته المعتزلة . لذلك سموا بأهل العدل .

٥ ـ خلق الأفعال :

وتشمل الأفعال موضوعين : خلق الأفعال، والحسن والقبح ، ويدخلان في الممكن بعد إثبات الواجب ، وهي الصفات ونفي المستحيل وهي نقائض الصفات .

ويرى الأشعري أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله ، وهي مخلوقة له . أما القاضي أبو بكر الباقلاني ، فإنه يرى الأفعال من حيث أنها طاعة ومعصية بقدرة العبد حتى يصح الثواب والعقاب . ويرى إمام الحرمين أبو المعالي الجويني وأبو الحسين البصري ، والحكماء ، أن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله في العباد ، وهو رأي مشابه لنظرية الكسب عند الأشعري : يخلق الله الاستطاعة للعبد ساعة اتيان الفعل لا قبله ولا بعده. وهي نظرية للتوفيق بين قدرة الله وأفعال العباد ، ومسؤوليتهم عنها صعبة الفهم حرَّم السلف المناظرة فيها . ويرى الأسفراييني أن المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد كمحاولة أخرى للتوفيق بين القدرتين .

أما المعتزلة فإنهم يرون أن العبد يوجد فعله باختياره ، لأنه لو لم يكن مختاراً لقبح تكليفه ولامحت مسؤوليته . كما أن القرآن صريح في إضافة الأفعال إلى العباد . ولقد اعترف الأنبياء بذنوبهم ، مما يدل على أنهم أصحاب أفعالهم. وأفعال الله منزهة عن أفعال الظلم، وهو صفة لأفعال العباد . أما حجج الاشاعرة لمنع اختيار العبد والرد على المعتزلة ، فإنها حجج منطقية تقوم على التصور الاشعري. فمثلاً القول بأن التَرْكَ إن امتنع حال الفعل كان العبد مجبوراً ، وإن لم يمتنع احتاج إلى مرجح لا يكون من العبد ، وإلا لزم التسلسل قول يتصور الفعل بعيداً عن الباعث والغاية كمرجح . كما أن القول بأن الفعل الاختياري يحتاج إلى العلم بتفاصيل الحركات والسكنات يؤدي إلى إمتناع الفعل كلية ويتصور الفعل على أنه مجزأ إلى أقسام متناهية في الصغر ، لا يمكن الإحاطة بها وأشبه بحجج زينون الإيلي ضد الحركة . أما القول بأن فعل العبد لو ناقض مراد الله ، لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بلا مرجح ، ولما كانت قدرة الله أعم كانت هي المرجح قول يقوم على افتراض التناقض ووضع ارادة الله في مواجهة ارادة العبد ، مع أن اتفاق الإرادتين أولى من اختلافهما ، لما كانت أفعال العباد منفذة لارادة الله في العالم . فالعالم هو الطرف الثاني لأفعال العبادوليست إرادة الله. وبالتالي يكون موقف الاشاعرة بافتراض تعارض الارادتين وترجيح مراد الله موقف مزايدة في الايمان على حساب الخصوم .

أما أفعال العباد الداخلية ، أفعال القلب أو الشعور مثل الإيمان والكفر ، فإن الله تعالى ، عند الأشعري ، مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر ، لأنه موجد الكل ومبدعه ، ولأنه علم بمن يموت على كفره عدم إيمانه فامتنع وجوده، وإلا لأمكن انقلاب علمه جهلاً ، فلا تتعلق الإرادة به . أما المعتزلة فإنهم يرون أن أفعال العباد القلبية أفعال تدبر وروية يكون الانسان مسؤولاً عنها كمسؤوليته عن الأفعال الخارجية. واحتجت المعتزلة بأن الكفر غير مأمور به وبالتالي لا يكون مراداً لله . لو كان الكفر

مراداً لله لوجب الرضاء به ، ولكان الكافر مطيعاً . والله لا يرضى الكفر لعباده . والحقيقة أن أفعال الشعور الداخلية تتوقف على درجة وعي الإنسان ومدى إحساسه بالمسؤولية وقدرته على تمثل الهدف والغاية التي تولد فيه طاقات لا نهاية لها للإتيان بأفعال يظنها الناس خارقة للعادة . ينشأ الانسان ويعيش في ظروف اجتماعية يستمد منها اتجاهاته ويقابلها باتجاهات جديدة . فأفعال الشعور الداخلية هي التقاء الأهداف والغايات الانسانية مع الواقع الاجتماعي الذي يعيش الإنسان فيه .

٦ ـ الحسن والقبح :

يظهر هذا الموضوع مع أفعال الله الممكنة في علم الكلام المتأخر وكان قد أصبح عند الشهرستاني في « الملل والنحل » موضوعاً تختلف حوله الفرق ، وسماه « العقل والنقل » كما أصبح من قبل عند المعتزلة الأصل الثالث من أصولهم الخمسة . وقد اختفى كلية في العقائد الايمانية وحل محله الإيمان الخالص بما يجب على المكلف الايمان به .

ترى الاشاعرة أنه لا قبيح بالنسبة إلى ذات الله ، فإنه مالك كل شيء ، يفعل ما يشاء ويختار، لا علة لصنعه، ولا غاية لفعله. فالقبيح ما نهى عنه الشرع ، والحسن ما ليس كذلك . وعند المعتزلة القبيح في نفسه ولذاته أو لصفة قائمة به ، يقبح من الله ومنا وكذلك الحسن يدركه العقل ضرورة أو استدلالاً يحكم به المتدين والبراهمة ، ومنها ما لا يدرك حسنه مثل العبادات . وبعض الأشاعرة يقبلون رأي المعتزلة في الدنيا ويرفضونه في الآخرة. فإذا كان المراد بالحسن والقبح صفة كمال أو نقص أو ملاءمة الطبع ومنافرته ، فلا خلاف في كونهما عقليين . وإن كان يتعلق بهما في الآجل ثواب أو عقاب، فالعقل لا مجال فيه. لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح بمسألة الوعد والوعيد. فبينما ترى المعتزلة أن إثابة المحسن وعقاب المسيء،

قانون عقلي حسن في ذاته ، ترى الاشاعرة أنه لا واجب على الله وإنه في الآجل يفعل ما يشاء . لا يجب على الله شيء فلا حكم عليه . وقد اوجب المعتزلة أموراً أخرى منها : اللطف وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على الكبائر قبل التوبة ، وأن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، وأن لا يفعل القبيح عقلاً لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياساً على الشاهد .

كما ترى الاشاعرة أن أفعال الله لا تتعلق بالأغراض ، فالغرض نقص لا يجوز على الله ، كما أنه بامكانه تحصيل الغرض ابتداء دون القصد إليه . كما أن الغرض من اختصاص الحادث المعين وليس قبله، والله ليس حادثاً . أما المعتزلة فقد اتفقت على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد ، وأن نفي الغرض عبث ، وأن العالم يسير وفقاً لقانون الصلاح والأصلح . وقالت المعتزلة أيضا إن الغرض من التكليف استحقاق التعظيم ، فإن التفضل بدونه قبيح ، أما لدى الاشاعرة فإن العبد مجبور على التكليف .

والواقع أن انكار صفات الأفعال من حسن وقبح كصفات ذاتية ، وقوع في نسبية إلهية ، نظراً لارتباط الحسن والقبح بإرادة الله . ومن ثَمَّ يكون الموقف العقلي وحده هو الموقف القادر على الشمول والعمومية . وما أسهل أن يُستغل الموقف النسبي لصالح الحكام وربط الخير والشر بإرادتهم التي لا معقب عليها، وانتفاء موضوعية الحكم . أما إنكار الغائية والصلاح فهو إنكار للقصد الانساني ومصالح العباد، مما يسبب كثيراً من العشوائية ونقص التخطيط وعدم الاعتراف بمصالح الأغلبية .

٧ ـ النبوة :

والنبوة أول موضوع في السمعيات . وأصبحت عنواناً لها عند البيضاوي في « طوالع الأنوار » تشمل الحشر والجزاء والامامة . وقد

اختلفت الآراء في النبوة بين الوجوب والاستحالة والإمكان . فقالت الأشاعرة إن النبوة واجبة، ثم اختلفوا بعد ذلك هل هي واجبة بالسمع أم بالعقل . فالإنسان يحتاج بالضرورة إلى النبي لأنه لا يستطيع أن يقيم معاشه ويستقل بنفسه . وقد ظلت هذه الحاجة حتى عند محمد عبده في « رسالة التوحيد»، فالإنسان لديه ما زال في حاجة إلى وصي وهو النبي . فكثيراً ما يتوقف العقل في أمور الدين كالبعث والجنة والنار والطاعات والعبادات والشريعة وكل ما يند عن التجربة وما تتفاوت فيه العقول . وقالت البراهمة إن النبوة مستحيلة لعدم حاجة الانسان إليها وقدرته على أن يستقل بعقله في تدبير أمور دنياه وآخرته . والعقل البديهي لا يتوقف في أمور الدنيا أو الدين ، وعقل الأمة قادر على أن يكون محكاً لاختلاف العقول الفردية . فكل ما حسّنه العقل مقبول وكل ما قيّمهالعقل مردود . فالعقل بديل عن النبي . أما مسائل البعث والجنة والنار ، فإنها موضوعات سمعية خارج التجربة ، تظل في مجال الظن أو الصور الفنية . أما أمور الدنيا من معاش وصناعة ، فتقوم على جلب المنفعة ودفع الضرر ، وهما مقياس الفقهاء وأساس الشريعة . أما المعتزلة فقالت إن النبوة ممكنة الوقوع لا يحتاجها الانسان ضرورة ولكنها قد تحدث إمكاناً ، لطفاً بالعباد .

والمعجزات بمعنى خرق قوانين الطبيعة ، ممكنة عند جمهور المتكلمين . وهذا في الحقيقة خلط في فهم تطورالوحي ومراحله .كانت المعجزة بهذا المعنى أداة تصديق للنبي قبل الوحي الإسلامي ، وفي المراحل السابقة عليه ، ولكنها لم تعد كذلك في الوحي الإسلامي « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » (١٧ : ٥١) واستبدل الإسلام بالمعجزة بهذا المعنى الإعجاز بمعنى تحدي القدرة البشرية على الخلق والابداع . فهو اعجاز أدبي فكري تشريعي وليس خرقاً لقوانين الطبيعة . وقد قيل في سبب الاعجاز أراء عدة منها الاعجاز في الحروف في أوائل السور ، ومنها الاعجاز العددي، ومنها الاخبار عن الغيب » كما كان الحال في وظيفة النبي عند بني

اسرائيل « وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم » (٣ : ٤٩) ولكنها ليست كذلك في الوحي الإسلامي . وإذا كان القرآن أو الحديث قد تنبأ بشيء في التاريخ ، فإن هذا التنبؤ يكون لمساره طبقاً لقانون التاريخ الذي يمكن للإنسان أيضاً ، وليس النبي وحده ، التنبؤ به . أما صرف الدواعي أي صرف الله دواعي الانسان عن التقليد ، فذلك إبطال لمعنى التحدي . فما قيمة التحدي إن كان الله قد صرف دواعي الانسان وقيده ومنعه . وليست المعجزة أيضاً حياة النبي وصفاته الخاصة وما عليه من أخلاق وما يتصف به من بلاغة وخطابة وفصاحة ، لأن ذلك ربط للنبوة بشخص النبي « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » (٣ : ١٤٤) . أما باقي معجزات النبي مثل انشقاق القمر ، وتسليم الحجر ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، وحنين الخشب ، وشكاية الناقة ، وشهادة الشاة المسمومة ، فكلها أخبار غير متواترة ، لعب فيها الخيال الشعبي الكثير وتعارض النقل والعقل . فالشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينخسفان لموت أحد . كما رد القرآن بقوله ﴿ قل سبحان ربي ، هل كنت إلا بشراً رسولا ﴾ (١٧ : ٩٣) وبالإضافة إلى المعجزة ، اثبت الاشاعرة الكرامة وأنكرها المعتزلة حتى لا يلتبس النبي بالولي ولأن النبي يتميز بالتحدي العلني .

ونسخ النبوات بعضها لبعض قائم . فقد نسخت المسيحية اليهودية كما نسخ الإسلام المسيحية . وقد منع اليهود النسخ لأنه لم يتواتر عن موسى ولأنه لا يوجد نص يمنع من دوام الشريعة . والحقيقة أنه لم تتوافر الدواعي عن اليهود لنقل أصل النسخ حتى يبقى اليهود على خصائصهم المميزة كشعب . كما أن الظاهر فقط لا يدل على النسخ دون القطع بذلك . وقد أنكر اليهود والمسيحيون نبوة محمد باستثناء العيسوية التي جعلتها للعرب خاصة وليس للناس كافة . والحقيقة أن محمداً قد أرسل للخلق كافة . هناك إذن تطور في النبوة حتى آخر الأنبياء معلناً كمال الدين ، أي استقلال الانسانية عقلاً وإرادة وظهور الوعي الفردي مسؤولاً وعاقلاً وحراً .

والأنبياء معصومون من الخطأ من الكفر والمعاصي بعد الوحي عند الجمهور، أما الفضلية من الخوارج ، فقد جوزت عليهم المعاصي، وكل معصية لديهم كفر . وقد جوز عليهم آخرون الكفر تقية بل واجباً ، لأن إلقاء النفس إلى التهلكة حرام . وقد رفض أهل السنة هذا الرأي ، لأنه لو جاز الكفر عليهم لوجب اتباعهم فيه . ولأن الكافر لا ينال عهد النبوة ، ولأن معصية آدم كانت قبل النبوة ، ولأن ابراهيم لم يكفر في استدلاله على الله ، ولكنه كان يتحقق من صدق الفروض والاحتمالات المختلفة . وقد منع آخرون منع تعمد الأنبياء للكبائر وجواز تعمد الصغائر . ولكن جمهور أهل السنة منع عليهم الكبائر مطلقاً وجوزوا الصغائر أحياناً . وقد عرفوا العصمة بأنها ملكة نفسانية تمنع من الفجور وتتوقف على العلم بالطاعات والمعاصي . وقد كان الوحي يقوم بتذكير النبي أو تصحيحه إذا ما وقع في السهو أو الخطأ . والحقيقة أن موضوع عصمة الأنبياء يتعلق بأشخاص الأنبياء وليس برسالاتهم، فالأنبياء مجرد وسائل للتعبير عن الوحي ، بهم صفات الأمانة والصدق والتبليغ والفطنة ويستحيل عليهم الخيانة والكذب والكتمان والتهور ، ويجوز عليهم الفناء وسائر الأعراض البشرية ، كما هو الحال في العقائد الايمانية المتأخرة ، ولا يجوز تعظيمهم وإطراؤهم كما أطرى أهل الكتاب أنبياءهم .

وبالتالي فإن سؤال : أيهما أفضل الملائكة أم الأنبياء ؟ سؤال ليس في محله بالرغم من أراء المتكلمين فيه . فقد جعلت الشيعة وجماهير الأمة معهم ، الأنبياء أفضل من الملائكة ، لأن الملائكة سجدت لآدم ولأن آدم كان أعلم من الملائكة ولأن طاعة البشر لله أشق من طاعة الأنبياء له ولأن الله اصطفى الأنبياء . أما المعتزلة والقاضي أبو بكر الباقلاني والحكماء ، فإنهم يرون أفضلية الملائكة على الأنبياء ، لأن الله يقدم ذكرهم على الأنبياء ولأن الأنبياء عبيد لله ولأن الملائكة لا يستكبرون عن عبادة الله ولأنهم يعلمون الأنبياء ولأن أرواحهم مطلعة على الغيب مبرأة من الشهوات .

والحقيقة أن ذلك موضوع متعال لا قبل لنا به . ولا يجوز التفضيل بين البشر وغير البشر ، لأنهما ليسا من نوع واحد ، ولأننا إن امكننا معرفة سير الأنبياء من التاريخ فإننا لا يمكننا معرفة سير الملائكة وأحوالهم إلا بالسمع ، والسمع لا يعطي إلا الظن . بل إنه لا يوجد تفاضل بين الأنبياء ، فكل نبي يؤدي دوره في مرحلة، والكل على مستوى واحد من الأداء من حيث الأمانة والصدق والتبليغ . ولقد انتهت العقائد الايمانية المتأخرة بالحديث عن النبي وأزواجه وأصحابه وبناته وأحفاده ، وكل ذلك تشخيص لرسالة الأنبياء ، وهو المسؤول عن التشخيص المماثل للمبادىء والأفكار والنظم والمؤسسات في حياتنا المعاصرة .

٨ ـ المعاد :

ويسمى أحياناً الحشر والجزاء أو النفوس الناطقة وأحوال القيامة . وقد غلب على العقائد المتقدمة والمتأخرة ، الموضوعات السمعية الخالصة ، كما غلب على علم الكلام في القرنين السابع والثامن ، الموضوعات الفلسفية مثل المعاد الجسماني والمعاد الروحاني وأحوال النفس الناطقة .

فإعادة المعدوم جائزة عند جمهور المسلمين خلافاً للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة ، وذلك لأن النفي لا يعود ، ولو وقع لما تميز عن المبدأ ، ولو أمكن لعاد وكان مبتدأ معاداً ، وهو محال . وقد أثبت المسلمون المعاد البدني ، وأثبت الفلاسفة المعاد النفساني ، وأثبت جمهور المسلمين والنصارى كليهما، ونفتهما الدهرية ، وتوقف جالينوس فيهما . وقد نشأ هذا الخلاف نتيجة لتعريف الانسان بقوله أنا ، فقال المتكلمون انه جسماني أي بنية محسوسة جعلها ابن الرادني جزءاً لا يتجزأ في القلب، وجعلها النظام أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء، واعتبرها الأطباء الروح اللطيف في يسار القلب ، واعتبرها البعض الآخر الروح الدماغي أو

الاخـلاط الأربعة أو الـدم . وقـال فـريق ثـان من المتكلمـين إن الانسـان جسماني سواء كان المزاج أو شكل البدن أو الحياة . وقال فريق ثالث عـلى رأسهم المعتزلة ومعمـر والغزالي إنـه لا جسمي ولا جسماني ، وقـال فريق رابع نه مركب منهما ثنائياً أو ثلاثياً .

وقد اتفق جمهور المتكلمين على حشر الأجسـاد ، لأن إحياء الأبـدان ممكن عقلاً ونقلاً . وقد منعه البعض نظراً لاختلاط المادة المأكولة مع المأكول والأكل واستحالة جمعهما معاً ولأنه لم يثبت بدليل قاطع أن الله يعدم الأجزاء ثم يعيدها. ونظراً لأن احداث الايذاء أو جلب اللذة لا يليق بالحكيم ونظراً لأن الابقاء على العدم يكفي كعقاب دون بعث . والحقيقة أن المعدوم ما هو إلا تحول للمادة من صورة إلى صورة أخـرى ، وبالتـالي يكون البعث هـو إعادة تشكيل لمادة باقية لا تفنى .

وقد اختلف المتكلمون والفلاسفة في موضوع النفس ، فبينما هي عند أرسطو محدثة بالنوع حادثة خلافا لأفلاطون ، وبالتالي يمتنع القول بالتناسـخ ، فإنها عنـد الفلاسفـة يمتنع عـدمها ، تـدرك الجزئيـات خلافـاً لارسطو وابن سينا ، وسعادة النفوس العـالمة النقيـة بعلمها وشقـاء النفوس الجاهلة بجهلها . والحقيقة أن الفلاسفة بقولهم بالمعاد الروحاني ، قد قاربوا القول بالخلود عن طريق الفكر والأثـر في الناس والبقـاء من خلال أعمـال الفكر في الحضارة الانسانية .

لـذلك نفى بعض المتكلمـين الجنة والنـار . فإمـا أن يكونـا فيَ هذا العالم ، فيكونان في عالم الأفلاك لأنها لا تنخرق ولا تخالط المفسدات ، وإما في عالم العناصر ، فيكون الحشر تناسخاً ، وإما أن يكونا في عالم آخر ، وهو باطل ، لأن هـذا العالم كـروي ، فلو فرضت كـرة أخرى لحـدث بينهـما خـلاء ، وهو محـال ، ولأنه لـو حدثت فيـه العناصر لكـانت متمـاثلة لهـذه العناصر . وهما مخلوقتان عند جمهـور المتكلمين خـلافاً لأبي هـاشم الجبائي

والقاضي أبي بكر الباقلاني. والحقيقة أن الجنة والنار ليستا في المكان ولا في الزمان ، بل صورتان فنيتان من أجل احداث آثار نفسية للترغيب والترهيب .

وقد ارتبطت بعض مسائل العباد ، وهي التي سماها المعتزلة الوعد والوعيد بموضوع العدل في الحسن والقبح . فعند المعتزلة ، الثواب على الطاعة حق على الله ، وسماها الاشاعرة الثواب والعقاب ، وواجب عليه لوجود الغرض والغاية واستحالة العبث عليه وعود الفوائد اليه . لو ابقانا على العدم لاسترحنا ، ولو كان النفع قبل الفعل لكان مستقبحاً . فالعمل يستدعي الثواب . أما الأشاعرة فإنهم ينفون أي غرض لفعل الله وأية علة لحكمه ، فإن حصول النفع من سوابق النعم . ويرى المعتزلة والخوارج أنه يجب عقاب الكافر وصاحب الكبيرة ، لأن العفو تسوية بين المطيع والعاصي ، وإلا كان ذلك اغراء على العصيان . وقد أخبر الله بأن الكافر والفاسق في النار ، والكذب في خبره محال . أما الأشاعرة فإنهم يرون أن الله لا يعذب العاصي ولا يثيبه إثابة المطيع رحمة منه ، وأن العقاب كاف للتهديد والردع ، ولكن لا وجوب للعقاب في نفسه .الثواب فضل عن الله والعقاب عدل منه ، والعمل دليل ، وكل ميسر لما خلق له . والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء لوعده ويعذب الكافر المعاند في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده. ووعيد صاحب الكبيرة عند المعتزلة لا ينقطع ولكنه ينقطع عند الاشاعرة . ووعيد الكافر المعاند دائم بالاجماع. أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب ، فهو معذور عند الجاحظ والعنتري ، والدوام لا يعني الخلود لأن الله وحده هو الباقي .

والشفاعة والعفو عند الاشاعرة لأصحاب الكبائر . أما المعتزلة فقد منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة والكبائر بعدها ، وأنكروا الشفاعة لأنها ضد العدل والاستحقاق .

أما باقي السمعيات مثل عذاب القمر ، وعلامات الساعة مثل انشقاق القمر وشروق الشمس عن المغرب وغروبها من المشرق ، وخروج الدابة ، والصراع بين يأجوج ومأجوج ، وظهور المسيح الدجال وكذلك الصراط ، والميزان ، والحوض ، وإنطاق الجوارح ، وتطاير الكتب ، وأحوال أهل الجنة والنار ، فإن الاشاعرة يثبتونها وينكرها جهم بن صفوان والمعتزلة . وهي من السمعيات التي لا يمكن تأييدها بالحس والمشاهدة والتجربة أو العقل والاستدلال . ولذلك تظل ظنية ولا ترتقي الى مرتبة اليقين . إنما يمكن تأويلها على فرض صحة أخبارها ومعرفة دلالاتها على انهيار كل شيء واضطراب قوانين الطبيعة وهو ما يسمى بآخر الزمان أو على العدل ومنع الظلم في عالم الرجاء والتمني .

٩ ـ الإيمان والعمل :

ويسمى أحياناً « الأسماء الشرعية » ، وهو ملحق بموضوع الحشر والجزاء عند البيضاوي في « طوالع الأنوار » وبأحوال القيامة عند الرازي في « معالم أصول الدين » . وقد استقر في علم الكلام المتأخر بعنوان « الأسماء والأحكام » ، مما يدل على البعد اللفظي الشرعي . والإيمان في اللغة هو التصديق . وفي الشرع تصديق الرسول بكل ما يحلم مجيئه ضرورة ، الإيمان عبارة عن الاعتقاد ، والقول سبب ظهوره والأعمال خارجة عن مسمى الايمان . أما المعتزلة فإنهم جعلوه سمعاً للطاعات وللسعادات فإنهم قالوا إنه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان أي امتثال الواجبات واجتناب المحرمات . وقد اعتمد المعتزلة على عدد حجج منها أن فصل الواجب هو الدين ، والدين هو الإسلام ، والإسلام هو الإيمان ، فيكون فعل الواجبات هو الإيمان ، وأن قاطع الطريق يجزى يوم القيامة ، في حين أن المؤمن لا يجزى ، فالقاطع غير مؤمن ، وأنه لو كان الإيمان هو التصديق لكان كل من صدق الله أو الخبث أو الطاغوت مؤمناً ، وأن الإيمان

هو الصلاة في القرآن . فإذا كانت المرجئة تجعل الإيمان مجرد قول أي نطق بـالشهادتـين ، حتى ولو أضمر الانسان الكفـر في قلبه ولم تكن لـه أعمال صالحة ، وإذا كانت الاشاعرة تجعل الايمان قولاً وتصديقاً وتخـرج الأعمال من الإيمان ، فإن المعتزلة والخوارج يجعلون العمل من الإيمان، فالإيمان قول وتصديق وعمل . وقد غلب علينا حتى الآن تعريف المرجئة بإخراجنا العمل من الإيمان ، حتى كتب المصلحون « مـا اكثر القـول وأقل العمـل » ! وقد انضم أهل السلف وعلى رأسهم الفقهاء مثل ابن حزم ، إلى مفهوم المعتزلة والخوارج في التوحيد بين الإيمان والعمل .

وصاحب الكبيرة مؤمن مطيع بإيمانه ، عاص بفسقه عند الاشاعرة . ولسيس مؤمناً ولا كافراً عند المعتزلة ، ولكنه في منزلة بين المنـزلتين ، وهـو الأصـل الرابـع من أصولهم الخمسـة . وهو كـافر عنـد جمهور الخـوارج ، ومشرك عند الازارقة ، وكافر لنعم الله عند الزيدية ، ومنافق عنـد الحسن البصري ، وكان من الطبيعي أن يظل مؤمناً عند الاشاعرة لأنهم يخرجون العمل عن الإيمان ، والإيمان لا يزيد ولا ينقص عند جمهور الاشاعرة ، لأنه اسم لتصديق الرسول عند جمهور الاشاعرة . ولما كـان الإيمان اسـماء لأداء العبادات عند المعتزلة ، فإنه يزيد وينقص . ولما كان اسماء للإقرار والاعتقاد والعمـل عند أهـل السلف ، فإنـه أيضاً يـزيد وينقص . ويحـاول البعض التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين لما كان البحث لغوياً، ويجعل الأعمال من ثمرات التصديق . فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة أو النقصان ، كان معروفاً لأهل التصديق ، وما دل على أنه قابل لهما ، فهو معروف إلى الإيمان الكامل .

وقد جوز جمهور الاشاعرة أن يقول الإنسان أنا مؤمن إن شاء الله ، لا لقيام الشك في نفسه ، ولكن للقبول أو للصـرف أو للعاقبـة ، في حين أن المعتزلة والخوارج تتحقق من صدق الإيمان في الحاضر بالعمل والتأكد حينئذ

من حسن العاقبة . وقد استمر الرأي الاشعري حتى الآن ، حتى أصبحت « إن شاء الله » ستاراً تخفي قلة العمل أو غيابه مطلقاً .

والكفر هو إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به . وبالتالي لا تكفر الاشاعرة أحداً من أهل القبلة ، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظراً ومن ثَمَّ أصبح كل من يقول « لا إله إلا الله محمد أ رسول الله » ، ينتسب إلى الأمة الاسلامية وفرداً فيها . ولا يجوز الدخول في قلوب الناس والتفتيش في ضمائرهم والحكم عليهم بالكفر أو الإيمان ، كما يحدث في عصرنا هذا ، من أجل الطعن في الخصوم وتجريحهم علناً أمام الناس .

١٠ ـ الإمامة :

والإمامة أصل من أصول الدين عند الشيعة، ولكنها مجرد فرع ملحق بأصول الدين عند أهل السنة الذين يعتبرونها من الفروع وليس من الأصول ، مما جعلها الشيعة اكثر تسييساً من أهل السنة ، خاصة بعد أن تخلى أهل السنة عن ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الأصل الخامس من أصول المعتزلة، والذي يقوم بدور الأصل. وقد كانت من أوائل الموضوعات التي دار حولها الخلاف والتي نشأ بعدها علم الكلام كعلم للفرق . ويتضح ذلك في كتب العقائد الأولى التي يغلب عليها موضوع الإمامة مثل « التمهيد » للقاضي أبي بكر الباقلاني ، حيث بلغت الإمامة اكثر من نصف الكتاب ، ثم توارت أهميتها حتى بلغت في علم الكلام المتأخر مجرد ملحق لعلم أصول الدين ، ثم اختفت تماماً في علم العقائد الايمانية ، بعد أن قامت على قطبين رئيسيين ، الله والرسول فقط .

وقد اختلف المتكلمون في وجوب نصب الإمام . فهو واجب على الله عند الشيعة . وعند الامامية لطف ، حتى يكون المكلف أقرب الى الطاعة

وأبعد عن المعصية حافظاً للشريعة ومبيناً لها . وعند الاسماعيلية ليعلمنا معرفة الله أو يعلمنا اللغات ويرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم . وهي عند جمهور الأمة أشاعرة ومعتزلة واجبة على العباد ، واجبة بالفعل عند بعض الزيدية والمعتزلة مثل الجاحظ والكعبي وأبي الحسن البصري ، وواجبة بالسمع عند أهل السنة والفريق الأخر من المعتزلة لرفع ضرر وجلب مصلحة ، لأن الله لا يجب عليه شيء . وهي غير واجب عند الخوارج والأمم من المعتزلة في وقت السلم فقط دون الحرب حيث لا داعي لها عند البعض ، أو في وقت الحرب فقط دون الحرب حيث يظهر الداعي لها وقت الاضطراب عند فريق آخر أو في كل الأوقات عند فريق ثالث . والحقيقة أن الإمامة واجبة حتى تقوم دولة المسلمين ، فلا أمة بلا دولة ، ولا دولة بلا سلطة .

وصفات الإمام عند أهل السنة ، أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع ، وأن يكون ذا رأي ، شديداً في الحرب والسلم ، شجاعاً ، عدلاً ، عاقلاً ، بالغاً ، ذكراً ، حراً . وقد وقع الاختلاف في شرط القرشية ، فأثبتته الاشاعرة ، ونفته الخوارج والمعتزلة . كما لا يشترط العصمة خلافاً للاسماعيلية والاثنا عشرية، فقد قالت كلتاهما بشرط العصمة بالإضافة إلى التقية والرجعة ، وأن يكون من نسل علي وبنيه وأن تجب له الطاعة . والحقيقة أن شروط الإمام عند أهل السنة اكثر قبولاً للعقل واتفاقاً مع روح الشرع ، وتحصل الإمامة ، عند الامامية بالنص من الله ومن الرسول ومن الامام السابق، وبالبيعة عند الاشاعرة والمعتزلة . أما عند الزيدية فإن حصولها بالنص جائز ، وبالدعوة والخروج جائز مع حصول الأهلية ، فكل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة ، تجوز امامته . وقد اعتمدت الامامية في قولها بحصول الامامة بالنص على عدة حجج ، منها أن الأمامة لا تعرف لهم في أمر غيرهم فكيف تعرف في أمرهم ، وذلك منقوض بالشاهد ، لأنه يمكن معرفة إمام الناس . ومنها أن البيعة تحدث

الفتنة ، ولكن شروط الإمـام من الورع والعلم وبـاقي الصفات تحـرز من الفتنة . ومنها أن القضاء لا يحصل بالبيعة ، والحقيقـة أن ذلك قيـاس على أصل فاسد ، فالإمامة غير القضاء . ومنها أن الإمام نائب الله والرسول ولا يثبت إلا بهما ، والحقيقة أن الإمام يثبت باختيار الأمة ، فالأمة هي خليفـة الله والرسول.

والدليل على أن الإمام الحق بعد الرسول ، هو أبـو بكر من القـرآن والخبر والاجماع خلافاً للشيعة التي احتجت على إمامة علي نصاً من القـرآن والسنة ، وهي كلها نصوص مؤولة من القرآن ومشهورة أو غير متواترة من السنة . أما صفات علي من شجاعة وتقوى وعلم ، فإنها لا تقل عن صفات باقي الصحابـة . والحقيقة أن هـذه مسألـة تاريخيـة صرفـة وليست مسألـة اصولية .

وأخيراً تأتي مسألة فضـل الصحابـة . فأبـو بكر أفضـل الناس بعـد الرسول عند أهل السنة . وعند الشيعة وكثير من المعتزلة ، هو علي . وقد ارتبط موضوع الإمـامة بـالتفضيل لـلإجابـة عن سؤال : هـل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ؟ وقد أنكر الشيعة ذلك ، في حـين أثبته أهـل السنة حرصاً على وحدة الأمة ، ومنعاً للفتنة وتحاشياً للأخطار . ولذلك لا يجـوز الطعن في الأئمـة الثلاثـة حتى ولو كـانوا مفضـولـين ، لأن المـطاعن محتملة ، في حين أن الإمامة قطعية .

والمسـألة كلهـا سياسيـة ، والعقيدة أتت لتبـريـر اختـلاف المـواقف السياسية ، مما يدل عـلى أن علم أصول الـدين ، هو علم سيـاسي ، وأن مشاكله كلها أتت كصدى للمشاكل السياسية ، وأن الفرق الكلامية هي في حقيقة الأمر فرق سياسية ، تأخـذ العقيدة كسـلاح ايديـولوجي في مجتمـع تحركه العقيدة وهي ايديولوجية العصر .

ومهمـة عصرنـا هو كشف القنـاع وتحـويـل علم أصـول الـدين إلى

ايديولوجية ثورية تأخذ في اعتبارها وحدة الأمة ومصلحة جماهير المسلمين .

١١ ـ التاريخ :.

وبعد أن كانت الفرق الدينية تمثل علماً مستقلاً هو علم الخلاف وله مؤلفاته الخاصة وهي مصنفات الفرق ، بالإضافة الى علم العقائد الإسلامية والمصنفات الكلامية ، فإن التداخل بين النوعين حدث في البداية ، فظهرت الفرق من خلال الموضوعات ، كما ظهرت الموضوعات من خلال الفرق . ولكن ابتداء من القرن الخامس حتى الثامن ، تحولت الفرق الدينية إلى موضوع يلحق بالإمامة في كتب علم الكلام المتأخر مثل « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي ، و« أصول الدين للبغدادي » ، و« المواقف » للايجي . وكان من الطبيعي أن يكون هذا الموضوع ملحقاً بالإمامة ، لأنه يصف تاريخ الأمة الإسلامية ونشأة فرقها الدينية وكيفية تحول وحدة الفكر إلى كثرة العقائد . فهو يمثل التاريخ العقائدي للأمة الإسلامية من أجل الحفاظ على وحدتها الفكرية والحكم على هذه الفرق « الضالة » ومعرفة أحكامها . يسميه الغزالي « في بيان من يجب تكفيره من الفرق » ، ويسميه البغدادي « بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع » ويجعله الايجي مجرد « تذييل في ذكر الفرق » ويذكر في آخرها الفرقة الناجية على طريقة كتب الفرق حين تحصر الفرق في ثلاث وسبعين فرقة ، وتكون الناجية هي الأخيرة منها .

وقد انتقلت وحدة الأمة إلى تعدد فرقها في ست دوائر متداخلة ، مركزها أئمة الدين في علم الكلام ، وأوسعها الكفرة الذين لا يؤخذ منهم الجزية . جذعها الفرقة الناحية وهم المتكلمون من أهل السلف ، وفروعها هم أهل الكفر والأهواء والبدع .

١ ـ اول متكلمي أهل السنة من الصحابة هو علي بن أبي طالب لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية في القدر

والقضاء والمشيئة والاستطاعة ، وعبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراءته منهم . وأول متكلمي أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز ، وله رسالة في الرد على القدرية ، ثم زيد بن علي بن الحسين ، وله كتاب في الرد على القدرية ، ثم الحسن البصري وله رسالة في ذم القدرية ، ثم الشعبي وكان من أشد الناس على القدرية ، ثم الزهري وهو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية ، ثم جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية ، وأخر في الرد على الخوارج ، ورسالة في الرد على غلاة الروافض: وأول متكلميهم من الفقهاء ابو حنيفة وله «الفقه الاكبر» في الرد على القدرية ورسالة لنصرة أهل السنة، واتهم صاحبه أبو يوسف المعتزلة بأنهم زنادقة . ثم الشافعي وله كتاب في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، وآخر في الرد على أهل الأهواء . ثم صاحبه المريسي الذي كفر المعتزلة في خلق الأفعال . ثم تلاميذ الشافعي مثل الحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الكرابيسي، وحرمله البويطي ، وداود الاصبهاني . ثم داود الظاهري وابنه أبو بكر وأبو العباس ابن شريح ، ومن متكلمي أهل السنة أيام المأمون ، عبد الله بن سعيد التميمي ، ومن تلاميذه عبد العزيز المكي وابن الفضل البجلي والجنيد . ثم أتى أبو اسماعيل الاشعري فنصر السنة ، ومن تلاميذه أبو الحسن الباهلي وأبو عبد الله مجاهد وأبو بكر الباقلاني ومحمد بن الحسين بن فورك وأبو اسحق ابراهيم بن محسن المهراني ، وأبو الحسن علي بن مهدي الطبري ، وأبو عبد الله الحسين بن محسن البزازي ، وأبو علي الثقفي ، وأبو العباس القلانسي . وهم جميعاً يمثلون الفرقة الناجية . وقد كان لهم دور في تكفير الخصوم ، يتعاونون مع السلطان ويصدرون الفتاوى بالكفر ، وكان البعض منهم يعتقد ببعض مقالات خلق القرآن مثل المريسي. وكان الهجوم كله على القدرية الذين كانوا يمثلون مع الشيعة والخوارج المعارضة السياسية للدولة الأموية التي رعت متكلمي أهل السنة واستخدمتهم كسلاح عقائدي ضد الخصوم السياسيين .

ثم يوضع هؤلاء كلهم مع علماء الفقه والحديث والاسناد والتصوف والارشاد والنحو واللغة لبيان أحكام العلماء والأئمة ، ومما يدل على وحدة العلوم الاسلامية داخل وحدة الحضارة الإسلامية ، وأن علماء الأمة وأئمتها هم مركز الحضارة ومحور التاريخ .

٢ ـ وعلى النقيض من متكلمي أهل السنة من الصحابة والتابعين والفقهاء وأهل السنة هم متكلمو الفرق «أهل الأهواء والبدع»، يذكر الغزالي المعتزلة والمشبهة والفرق كلها دون إحصاء ، ويذكر الايجي سبعا منها : المعتزلة ، والشيعة ، والخوارج ، والمرجئة، والنجارية ، والجبرية ، والمشبهة بالاضافة إلى الفرقة الناجية . ويذكر البغدادي ثمانية منها وهي : الباطنية ، الغلاة من الروافض ، الخوارج والشراة ، الجهمية ، النجارية ، المعتزلة والقدرية ، المجسمة والمشبهة ، البكرية والضرارية . فالباطنية خالفت المسلمين في التوحيد والنبوات وتأويل الأثار والآيات . فالله هو الأول الذي خلق الثاني وكلاهما مدبران للكون ، وأنكروا المعجزات ونزول الملائكة من السماء وأوّلوها ، واعتبروا الأنبياء ساسة وزعماء ، وأوّلوا أركان الاسلام الخمسة ، وهم أقرب إلى الكفرة منهم إلى أهل الأهواء . فهم مثل المجوس عند البعض تؤخذ منهم الجزية وتحرم ذبائحهم ونكاحهم . ومثل المرتدين ، عند البعض الآخر ، إما التوبة أو القتل . أما غلاة الروافض مثل البيانية والمغيرية والمنصورية والخطابية والسبائية والكاملية واتباع عبد الله بن معاوية واتباع المقنع ، فإنهم يدَّعون أن الله على صورة انسان ، فحكمهم مثل حكم أهل الردة . أما الخوارج والشراة مثل الحكمة الأولى والأزارقة والنجدات والميمونية واليزيدية ، فإنهم يجمعون على أن مخالفيهم كفرة أو مشركون . وحكمهم أيضاً حكم المرتدين. أما الجهمية فإنهم يقولون بالجبر ولكنهم كفرة لقولهم بفناء الجنة والنار وبحدوث علم الله . أما النجارية فإنهم يقولون بخلق القرآن وبنفي الصفات وبنفي الرؤية ، وبالتالي فهم كفرة . أما المعتزلة القدرية فهم كفرة جميعاً عند أهل السلف ، فقد قال

واصل بن عطاء بخلق الأفعال للعباد وبالمنزلة بين المنزلتين وشك مع عمرو بن عبيد في شهادة الصحابة . وقال أبو الهذيل بفناء مقدورات الله . أما النظام فقد نفى نهاية الجزء وأنكر علم الله بالجزئيات وقال بأن الانسان هو الروح ، وأن الأعراض حركات من جنس واحد ، وقال بالطفرة ، وادعى حشر الحيوانات إلى الجنة ، وقال معمر بأن الله لم يخلق الأعراض بل خلق الأجسام فقط ، ووصف الانسان بما يوصف به الله . وقال بشر بن المعتمر إن الانسان يخلق الأعراض عن طريق التوليد . وقال ثمام ة والنظام إن المعارف كلها ضرورية ، وزعم الجبائي أن الله مطيع عباده إذا فعل مرادهم . وحكمهم جميعاً حكم المرتدين . أما المحجة والمشبهة فقد شبهوا الله بصورة انسان مثل البيانية والغيرية والجواربية والهشامية والخطابية والرزامية والكرامية . أما البكرية فقالت بأن الله يُرى يوم القيامة في صورة يخلقها ، كما قالت الضرارية إن الله يُرى بحاسة زائدة ، وقد أجاز أهل السلف مبايعة أهل الأهواء في البياعات والعقود وأوجبوا قتلهم إن امتنعوا عن التوبة على السلطان . ولكن لا يحل أكل ذبائحهم ولا يجوز نكاحهم ، ولا يرثو أهل السنة . ورد مالك وأبو حنيفة شهادتهم ، وأوجب الفقهاء إعادة الصلاة إذا ما تمت وراءهم . ودارهم دار حرب وكفر . والحقيقة أن معظم هذه المسائل قد اندثرت ، ولم يعد هناك من يقول بها . وإذا كان فيها البقية ، فهي اجتهادات تخطىء وتصيب ولا يجوز قتل احد لفكرة او لرأي . بل إننا أحوج الآن إلى الاجتهاد واعمال النظر حتى نخرج عن التقليد ويفكر الناس .

٣ ـ أما المرتدون فإنهم يستتابون ، فإن امتنعوا قتلوا . وعند أبي حنيفة لا تقتل المرأة المرتدة . وأجمعوا على أنه لا يحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه ولا دية ولا قصاص على قاتله . وهي مسألة قديمة انعدم وجودها الآن ، إلا فيما ندر . والارتداد يعني هنا الرجوع إلى مرحلة سابقة للوحي ، وإنكار التقدم والرغبة في العودة الى الوراء . ويمكن للحس والمشاهدة والعقل إثبات

تطور الوحي وارتقاء النبوة ، وأن آخر مراحلها هي اكمل المراحل .

٤ ـ أما من لم تبلغهم دعوة الإسلام ، فإنهم إن كانوا مصاحبين لدليل العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته ، فإنهم كالمسلمين . عليهم أو يُدعَوْا إلى الإسلام ، فإن امتنعوا ولم يكونوا على أحد شرائع أهل الكتاب ، صاروا كالوثنيـة ، وإن كانوا أهل كتاب قبلت منهم الجزية ، ولا يجوز قتلهم إلا بعد دعوتهم إلى الإسلام . فإذا قتل المسلم واحداً منهم تكون عليه الدية عند الشافعي، ولا دية عليه عند أبي حنيفة . والحقيقة أنها مسألة افتراضية خالصة ، ولا يـوجد أحـد لم يصله خبر الإسـلام . بعض القبائل تعيش على الفطرة وهي مسؤولية المسلمين في إبلاغهم الرسالة .

٥ ـ أما من تُقبل منهم الجزية فهم أربعة أصناف: أولاً ـ الصابئة لأنها تقول بحدوث العالم وتثبت صانعه ، ثانياً ـ اليهود وكل فرقهم تنكر نبوة محمد باستثناء العيسوية حيث أثبتتها للعرب وحدهم . ثالثاً ـ النصارى وقد ضلوا في التوحيد . رابعاً ـ المجوس وقد ضلوا في اثبات الهين . تجوز ديته عند ابي حنيفة ولا تجوز عند الشافعي . والحقيقة أن هذا الأمر كان والإسلام في قوته ودولته قائمة وقد تغير الحال وأصبح أهل الكتاب أقوى من المسلمين . وعلى المسلمين توحيد أمتهم وتكوين دولتهم .

٦ ـ أمـا الكفرة الـذين لا تؤخذ منهم الجـزية فهم عـدة أصنـاف : السوفسطائية الذين ينكرون الحقائق ، والدهرية الذين قالوا بقدم العالم ، والسمنية الذين ابطلوا النظر والاستدلال ، وأصحاب الهيـولى الذين قـالوا بقـدم المادة ، وأصحـاب الطبـائع الـذين قالـوا بقـدم العنـاصر الأربعة ، والفـلاسفة الـذين قالـوا بقدم العـالم ، وكفرة المنجمين الـذين قالـوا بقدم الأفعال ، وعبدة الانسان ، وعبدة الرأس ، وعبدة الملائكة ، والحلولية ، وأهـل التناسـخ ، والخرمـدينية القـائلون بالإبـاحة وفقـاً للطبع ، والبـاطنية القائلون بتأويـل الشرائـع على وفق مـذهب المجوس حتى تعـود دولتهم ،

والبراهمة الذين انكروا النبوات . هؤلاء الكفرة لا تقبل منهم الجزية ولا تحل ذبـائحهم ولا نكـاح نسـائهم . يُستتـابـون أو يقتلوا إذا امتنعـوا في دار الإسلام ، ويحاربون إذا كانوا في دار الحرب ، ولا ديـة ولا قصاص لهم . والحقيقة أن كل هذه المذاهب قديمة لم يعد لها وجود على هذا النحو إلا من بعض الآراء العلمية التي تخضع للعلم والبرهان . والمسلمون اليوم في حالة ركـود وتخلف وضعف . لا يمكنهم محـاربـة أهـل الملل والنحـل . كـما أن تقدمهم مرهون بالاطلاع على المذاهب القديمـة والمعاصـرة . فالأولى عـدم تكفير أحد ، والدعوة الى الإسلام بالبرهان والاعلان عن التوحيـد واظهار مآثره في حياة المسلمين . فالكل بشر ، ولكل مجتهد حياة وفكر على قدم المساواة مع كل فرد آخر .

مهمة المسلمين اليوم عدم تكفير أحد ، والعودة إلى وحدة الأمة عن طريق الوحدة الفكرية ، وذلك بعقد الحوار بين اتجاهاتها المختلفة وبالتالي لا يكون التاريخ انهياراً طبقاً لحديث « خير القرون قرني » أو ادانة لكل اجتهاد ورأي طبقاً لحديث الفرقة الناجية . ولكنه يكون ارتقاء أو تقدماً وتجديداً للعقيدة وقبول كل الآراء ما دامت مدعمة بالدليل والبرهان .

وإذا كانت الظروف القـديمة قـد تغيرت ، وكـانت الآراء والمذاهب صدى لهذه الظروف ، فإن ظروفنا الحالية وحيـاة المسلمين الآن ، جـديرة بتوليد فكر جديد حتى تظهر العقيدة الإسلامية في مواجهة مشاكل المسلمين الحالية من تخلف واستعمار . وبالتالي تتحول العقيدة الإسلامية إلى تقدم في مواجهة التخلف ، والى تحرر في مواجهة الاستعمار ، وإلى عدالة اجتماعية في مواجهة التفاوت الطبقي ، وإلى توحيد للأمة في مواجهة تفككها . حينئذ يصبـح « علم التـوحيـد » هـو علم نهضـة المسلـمين ، وتصبـح العقيـدة الإسلامية هي الايديولوجية الثورية لجماهير المسلمين .

علم اصول الفقه

مقدمة : تعريفه ومصنفاته وبناؤه :

علم أصول الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها اليقينية ، وقد تم تعريف العلم من قبل في علم أصول الدين هل هو ضروري أم مكتسب ، يقيني أو ظني ، جازم أو غير جازم . ومطلق التعريف للشيء قد يكون حقيقياً عن طريق تعريف الماهيات الحقيقية أو اسمياً عن طريق الماهيات الاعتبارية . ويقبل علماء الأصول في نهاية الأمر التعريف المنطقي للعلم ،وهو أن العلم أما تصور أو تصديق ،والتصور ينال بالحد والتصديق ينال بالبرهان . والأصل لغة هوما ينبني عليه الشيء ، واصطلاحاً هو القاعدة الكلية . والفقه لغة هو الفهم ، واصطلاحاً العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال ، وهو خلاف علم اصول الدين الذي يتناول أصول العقيدة النظرية من أجل تنزيه الله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً . وهو أيضاً غير « علم الخلاف » الذي يرصد خلاف الفقهاء في الأصول والفروع ، كما أنه غير « علم الفقه » الذي يبوب الأحكام العملية دون استنباطها من أدلتها الشرعية بل اعتماداً على النقل وحده .

وموضوعه الأعراض الذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة ، بمعنى أن جميع مسائل هذا العلم هي الاثبات أو الثبوت .

وفائدته العلم بأحكام الله قطعاً أو ظناً ، وهي غاية شريفة ، إن نالها الانسان نال السعادة في الدنيا والآخرة .

وتستمد أدلته من ثلاثة علوم . الأول علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على بعض المسائل الكلامية مثل الأفعال والحسن والقبح . ويطلق على الله في هذا العلم اسم « الشارع » أي واضع الشريعة احترازاً من الدخول في مسائل الذات والصفات والأفعال . والثاني علم اللغة العربية لأن مباحث الألفاظ التي يتم بها فهم الأصول المكتوبة مستمدة من قواعد اللغة العربية ، والتي هي أيضاً شرط التفسير والفهم الصحيح للنصوص الدينية . والثالث الأحكام الشرعية من حيث تصورها ، لأن المقصود اثباتها أو نفيها ، أي علم الفقه . وقد اشترط الغزالي في مقدمة «المستصفى» المنطق ، فمن لا منطق له لا ثقة له بعلمه والحقيقة أن علم أصول الفقه له منطقه الخاص الأعم والاشمل من المنطق الصوري . هذا بالإضافة الى أن المنطق آلة لكل العلوم وليس لعلم أصول الفقه وحده .

ومصنفاته كثيرة . والمخطوط منها أكثر من المطبوع . والخلاف فيه بين المذاهب الفقهية الأربعة لا يظهر كثيراً فيها نظراً لوجودها في علم مستقل هو « علم الخلاف » . ويكاد يجمع العلماء على أن الشافعي (٢٠٤هـ) هو واضع علم الأصول في املائه العظيم « الرسالة » والتي يظهر فيها علم أصول الفقه وهو ينشأ من داخل البيئة الإسلامية نشأة تلقائية ، وظهور مصطلحات العلم وموضوعاته ومشاكله دون أدنى أثر خارجي ، وارتباط العلم باللغة العربية ورفض المنطق اليوناني باعتباره وثيق الصلة باللغة اليونانية . ثم كتب الدبوس (٤٣٠هـ) « تقويم الأدلة » ، و«تأسيس النظر » يبدو فيها أصول الفقه ابداعاً إسلامياً خالصاً . ثم كتب أبو الحسن البصري (٤٣٠هـ) « المعتمد في أصول الفقه» وهو المؤلف الوحيد في علم أصول الفقه الاعتزالي ، بعد أن ساد الاشاعرة معظم مصنفات هذا العلم .

ثم كتب ابن حزم (٤٥٦هـ) «الإحكام في أصول الأحكام» بلغة حماسية خطابية وبأسلوب يغلب عليه النقد، وبموقف رفض للاجماع العام وقبول لإجماع الصحابة وحدهم ورفض للتعليل والقياس في كل أشكاله من استحسان واستصحاب واستصلاح . وهو يمثل أصول الفقه الظاهري . ثم صنف إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) كتابه الضخم « البرهان » وكتاباً أصغر « الدرقات » حيث تبدأ المادة الأصولية في التجميع التلقائي في بناء رباعي . ثم كتب البزدودي (هـ) كشف الأسرار « والمعروف باسم « أصول البزدوي تغلب عليه تحليل المبادىء اللغوية ويكرر المادة السابقة . ثم صنف السرخسي (٤٨٣هـ) ما يعرف باسم « أصول السرخسي » ممثلاً لأصول الفقه الحنفي . ثم كتب الغزالي (٥٠٥هـ) « المستصفي في علم أصول الفقه » يجدد فيه بناء العلم الرباعي ويحاجج المعتزلة وأصول الفقه العقلي بالرغم من مقدمته الطويلة عن المنطق كمقدمة لعلم الأصول . وكان الغزالي قد كتب من قبل « تهذيب الأصول » مطولاً ، و«المتحول» مختصراً. ثم كتب الرازي (٦٠٦هـ) «المحصول» والساعاتي (٦١٤هـ) « بدائع النظام » والبيضاوي (٦١٥هـ) « منهاج الوصول » يجمع فيه مادة العلم ويزيد عليها . وقد قام الأنصاري (٧٧٢هـ) بشرحه في « نهاية السؤال». ثم كتب الأموي (٦٣١هـ) «الاحكام في أصول الأحكام » يحتوي على مادة أصولية غنية ويضم كثيراً من النصوص القديمة. ثم كتب القرافي (٦٨٤ هـ) «أنور البروق في أنواء الفروق» وكذلك «الذخيرة» . كما كتب النسفي (٧١٠هـ) « المنار » يكرر المادة القديمة دون ادخال أي تعديل عليها . ثم كتب ابن القيم (٧٥١هـ) « أعلام الموقعين » يغلب عليه الفقه ويختلط بالأصول. ثم كتب السبكي (٧٧١هـ) « جمع الجوامع » يحاول فيه ، كما يبدو من الاسم ، الجمع بين المادة القديمة . ثم كتب الشاطبي (٧٩٠هـ) مؤلفه المشهور « الموافقات في أصول الشريعة » يجدد فيه علم أصول الفقه ويقدم فكرة المقاصد، مقاصد الشارع ومقاصد

المكلّف، ويجعل الوحي منطقاً قصدياً كما يميز بين أحكام الوضع وأحكام التكليف، ويحكم بناء العلم اضافة على بناء القدماء الرباعي. ثم كتب الزركشي (٧٩٤ هـ) «البحر المحيط» موسوعة أصولية ضخمة حوت كل ما قاله القدماء حرصاً عليها من الضياع. ثم صنف ابن الهمام (٨٦١ هـ) «التحرير» كما كتب ابن عبد الشكور (١١١٩ هـ) «مسلم الثبوت» وقد شرحه الأنصاري في «فواتح الرحموت» وكلاهما شرح لنص البهاري (١١١٠ هـ). وأخيراً كتب الشوكاني (١٢٥٥ هـ) «إرشاد الفحول» بصيغة مركزة حتى يمكن الاقلال عن إسهاب عصر الشروح والملخصات خاصة وأن الشوكاني من زعماء الإصلاح اليمني.

وبالإضافة إلى هذه المصنفات الكاملة في علم الأصول، فقد ظهرت أيضاً عدة مصنفات جزئية تحتوي على بعض الموضوعات مثل القياس أو الاجماع أو تنقد المنطق الأرسطي وتضع مكانه أصول الفقه باعتباره المنطق الإسلامي. وقد قام الفقهاء بهذه المهمة، مثل ابن حزم (٤٥٦هـ) في « التقريب في حد المنطق » يعرض فيه للمنطق الأرسطي محتوياً إياه داخل المنطق الإسلامي بالاعتماد على الكتاب والسنة. «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد » يبطل فيه الأصل الرابع من أصول الشرع. « النبذ في أصول الفقه الظاهري » يلخص فيه ابن حزم « الاحكام » ويهدف إلى هدم القياس. كما ألف ابن تيمية (٧٢٨هـ) « نقد مراتب الاجماع » ينقد فيه كتاب ابن حزم « مراتب الاجماع » يميز فيه بين الاجماع التام والاجماع الناقص، ولا يرفض وجود الخلاف. كما ألف أيضاً « القياس في الشرع الإسلامي » جاعلاً القياس استدلالاً في النص دون أن يكون أصلاً رابعاً مستقلاً عن النص. وكتب أيضاً « نقد المنطق » للرد على المنطق الأرسطي وكذلك « نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان » وقد لخصه السيوطي (هـ) في « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام »

لافساح المجال للمنطق الإسلامي في أصول الفقه . كما كتب ابن القيم (٧٥١هـ) « القياس في الشرع الإسلامي » مضيفاً على كتاب ابن تيمية، بعض الأمثلة الفقهية . ثم انتهى التأليف في علم أصول الفقه ، وتحول إلى كتب جامعية أو أزهرية تكرر القدماء دون أية إضافة جديدة. حتى ظهور « مناهج التفسير ، محاولة في علم أصول الفقه باللغة الفرنسية ، لمؤلف هذا المقال عام ١٣٨٥هـ (١٩٦٥م) معيداً بناء العلم كنظرية في الشعور : الشعور التاريخي ، الشعور التأملي ، الشعور العملي .

وقد تطور بناء العلم ابتداء من « الرسالة » للشافعي ، حتى أخذ العلم بناءه الرباعي . وقد غلب على معظم المصنفات مجرد عرض المادة على طريقة القدماء مثل الكلام في كذا أو القول في كذا، كما هو الحال في « اللمع » للشيرازي (٤٧٦هـ) . ثم تحولت هذه المادة في ابواب وفصول وأقسام وكتب . سبعة من «إرشاد الفحول» للشوكاني، واثنا عشر في « المنخول » للغزالي، وأربعة عشر في « أصول السرخسي » ، وعشرون في أصول القرافي ، وأربعون في « الأحكام » لابن حزم . ولكن فرض البناء الرباعي على مادة أصول الفقه في « المستصفى » للغزالي، وفي « الأحكام » للآمدي ، وفي « الموافقات » للشاطبي . وتختلف المقدمات فيما بينها بين المنطق واللغة . فالأحكام الشرعية تأتي أولاً ثم الأدلة الشرعية ثانياً ثم طرق الاستدلال ثالثاً ، وأخيراً أحكام الاجتهاد والتقليد والمفتى والمستفتى والتعارض والتراجيح . ولما كانت الأحكام الشرعية هي الثمرة ، فالأقرب ان تأتي في النهاية كما فعل السرخسي . ولما كانت الأدلة الشرعية هي الوحي ذاته الذي منه تأتي الثمرة ، كان من الأفضل أن يأتي في البداية . أما طرق الاستدلال فمكانها الطبيعي في الوسط . ولما كان علم أصول الفقه منهجاً يصف أفعال المكلفين ومقاصدهم كما يصف الوحي ذاته باعتباره مقصداً ، فرض التقسيم الكلامي نفسه ابتداء من الشعور . فأصبح لدينا أولاً « الشعور التاريخي » ووظيفته ضمان صحة نصوص الوحي في التاريخ .

ثانياً «الشعور التأملي» ووظيفته فهم نصوص الوحي وتفسيرها ابتداء من قواعد اللغة وأسباب النزول. ثالثاً « الشعور العملي » ووظيفته تطبيق أحكام الشرع في العالم وتحقيق مقاصد الوحي في التاريخ .

أولاً : الشعور التاريخي (الأدلة الأربعة) :

الشعور التاريخي هو شعور الراوي الذي وظيفته ضمان صحة نصوص الوحي في التاريخ . ومناهج الرواية نوعان : الأول منهج النقل المكتوب، والثاني منهج النقل الشفاهي. وعن طريق منهج النقل المكتوب أتى القرآن ، وعن طريق منهج النقل الشفاهي رُوت السنة. والقرآن والسنة أول مصدرين كتابيين للأحكام .

وقد عرض الأصوليون القدماء للكتاب أو القرآن كأصل أو دليل أول . وعرضوا لعدة مسائل جزئية مثل الزيادة والنقصان في النص أو قراءة النص ، أو هل البسملة جزء من القرآن أم لا ، وهي كلها مسائل قتلها القدماء بحثاً، فقد كانوا أقرب إلى عهد التدوين . وقد جمع القرآن ساعة نزول الوحي وقورنت المصاحف بعضها مع البعض الآخر ، وأصبح مصحف عثمان هو الذي ينقله الناس جيلاً عن جيل حتى الآن ، إلى آخر ما هو معروف في علوم القرآن مثل « الاتقان للسيوطي أو « كتاب المصاحف »للسجستاني. ولديهم تحديد القرآن بانه كلام الله القديم القائم بذاته ، لأن هذه مسألة كلامية تخرج عن علم أصول الفقه . ولكن حده هو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً . والبسملة آية من القرآن.والخلاف في كونها آية من كل سورة،ومال الشافعي إلى اثبات ذلك . والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز وهو عربي

اللسان لا عجمة فيه . والكلمات الأعجمية فيه قد تم تعريبها من قبل . ويشتمل أيضاً على المحكم والمتشابه ، والظاهر والمؤول وهي كلها أبحاث لغوية من مباحث الألفاظ . ولكن المسألة التي غلبت على القدماء وهم يعرضون للأصل الأول هي مسألة النسخ . والنسخ يعني لغةً الرفع أو الإزالة ، وإصطلاحاً « الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه » لأن ورود الحكم ابتداء لا يكون نسخاً بل مزيلاً لبراءة الذمة . ولا بد من وجود فترة زمنية بين الحكمين وإلا كان الحكم اللاحق بياناً للحكم السابق . والنسخ ممكن وواقع في الكتاب ، لأن الحسن والقبح من الله عند الاشاعرة ، ولأن شريعة الإسلام ناسخة لشريعة موسى وشريعة عيسى . والنسخ ممكن حتى قبل التمكن من الامتثال خلافاً للمعتزلة . ويجوز لبعض العبادة أو شرطها أو سنة من سننها ، ولا يكون نسخاً لأصل العبادة . والزيادة على النص نسخ عند البعض وليست نسخاً عن البعض الآخر . وليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ ، ولو أنه عند البعض يستحيل ، نظراً لانتفاء الحكمة . ويجوز النسخ بالأخف ولا يجوز بالأثقل سمعاً عند فريق وعقلاً عند فريق آخر . ولا بد من تبليغ الناسخ ، لأن النسخ لا يثبت في حق من لا يبلغه .

وأركان النسخ أربعة : النسخ والناسخ ، والمنسوخ ، والمنسوخ عنه . فإذا كان النسخ هو الرفع أو الإزالة ، فالناسخ هو الله ، والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المكلف . وللنسخ شروط أربعة : أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً أصلياً كبراءة الذمة ، وأن يكون النسخ بخطاب وليس بموت المكلَّف ، وألا يكون حكم الخطاب المرفوع مقيداً بوقت ، وأن يكون الخطاب الناسخ متراخياً . وما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ ، خلافاً للمعتزلة لقولها بالحسن والقبح العقليين فلا يمكن نسخ معرفة الله والعدل ، وشكر المنعم . ويمكن نسخ تلاوة آية

دون حكمها، أو نسخ حكمها دون تلاوتها، أو نسخهما معاً . ويجوز نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن فكلاهما من الله . ولكن الإجماع لا ينسخ ، إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي . أما السنة فالمتواتر منها ينسخ المتواتر ، والآحاد ينسخ الآحاد ، واختلف الناس في جواز نسخ المتواتر بالآحاد ، جوزه البعض ومنعه البعض الآخر . وقد منع الخوارج نسخ القرآن بالخبر المتواتر ، وجوزه الشافعي . ولا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس بالظن، والاجتهاد على اختلاف مراتبه . كما لا يجوز نسخ حكم بقول الصحابي لأنه ليس أصلاً . ويُعرف تاريخ النسخ عندما يتناقض نصان فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم . كما يُعرف بعدة قرائن منها أن يكون في اللفظ ما يدل عليه ، أو أن تجمع الأمة على الناسخ والمنسوخ ، أو أن يذكر الراوي التاريخ .

والحقيقة أن النسخ في القرآن يدل على وجود الوحي في الزمان وتغيره طبقاً للأهلية والقدرة وتبعيته لمدى الرضى الفردي والاجتماعي في التاريخ . الوحي ليس خارج الزمان ، ثابتاً لا يتغير بل داخل الزمان يتطور بتطوره . ليس هدف الوحي هو مجرد الإعلان عنه كشعار بلا مضمون ، أو تحقيقه دون وعي بالزمان فيفشل ، بل تطبيقه في الزمان ونجاحه في التاريخ طبقاً لقدرات الفرد والجماعة .

والأصل الثاني هو السنة . ولفظ السنة أوسع من الحديث، فالسنة قول وفعل وإقرار ، والحديث هو القول فحسب . وصدق الرسول بالمعجزة أو بالإعجاز ليس موضوعاً لأصول الفقه ، بل يدخل في موضوع النبوة في علم أصول الدين . والسنة القولية أو الحديث تنقسم إلى ثلاثة أجزاء : أولاً ـ الفاظ الصحابة التي يبدأون بها الرواية ، ثانياً ـ السند ، ثالثاً ـ المتن .

وألفاظ الصحابة على خمس مراتب :الأولى وهي أقواها ، يقول الصحابي سمعت أو أخبرني أو حدثني ، وهذه لا يتطرق إليها احتمال

الخطأ . الثانية ، قال رسول الله أو أخبر أو حدث ، وتحتوي هذه الصيغة على احتمال واحد للخطأ، لأن الأستماع قد لا يكون مباشراً. الثالثة، أمر رسول الله أو نهي، وهي صيغة يتطرق إليها بالإضافة إلى الاحتمال الأول للخطأ احتمال آخر، وهو أن صيغة الأمر قد لا تكون أمراً. والرابعة، أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ويتطرق إليه بالاضافة الى الاحتمالات السابقة ، احتمال آخر، وهو أن الآمر قد لا يكون هو الرسول. والخامسة، كانوا يفعلون، ويتطرق إليه بالاضافة إلى احتمالات الخطأ السابقة ، إحتمال آخر وهو احتمال ، أن يكون الفعل قد تم ليس في زمن الرسول .

وينقسم السند إلى نوعين : المتواتر والآحاد .

والتواتر يفيد العلم خلافاً للسمنية الذين حصروا العلوم كلها في المعارف الحسية ، كما أن الكعبي اعتبر العلم الذي يفيده التواتر ، علماً نظرياً لا تؤخذ منه الأحكام . وللتواتر شروط أربعة : الاخبار عن علم لا عن ظن ، استناد هذا العلم إلى محسوس ، مسوّاة الطرفين والوسط (تجانس انتشار الرواية في الزمان) ، والعدد الكافي الذي به يحصل اليقين دون تحديد له بثلاثة مخبرين ، كأقل للجمع كما هو الحال عند البعض . ولا يشترط فيه العدد الذي لا يُحصر واختلاف الانساب ، أو أن يكونوا أولياء مؤمنين ، أو ألا يكونوا محمولين بالسيف على الرواية ، أو أن يكون الإمام المعصوم بينهم ، كما تطالب الرافضة .

والمتواتر هو الخبر الذي يجب تصديقه بالاضافة الى ما أخبر الله به وخبر الرسول وما أخبرت به الأمة اذ ثبت عصمتها ، وكل ما يوافق ما أخبر به الله أو الرسول أو الأمة ، وكل ما أخبر به المخبرون أمام الرسول وأقرهم عليه ، وكل ما أخبر به أمام جماعة سكتت عن تكذيبه . وذلك في مقابل الخبر الذي يجب تكذيبه، مثل ما يُعرف خلافة بضرورة العقل أو الحس أو التواتر ، وما خالف النص القاطع من الكتاب والسنة أو إجماع الأمة ، أو ما

خرج بتكذيبه الجمع الغفير . وما سوى ذلك خبر يجب التوقف فيه .

أما الآحاد،فإنه يفيد اليقين في العمل والظن في النظر على عكس المتواتر الذي يفيد اليقين في النظر والعمل على السواء . والآحاد هو كل خبر لا يستوفي شروط التواتر ، وليس بالضرورة خبراً ينقله راوٍ واحد . والتعبد به واقع سمعاً لا عقلاً ، خلافاً لجماهير القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر بتحريمهم العمل به سمعا . ولما وجب العمل بخبر الواحد ، فإن شروطه ليست فيه ، كما هو الحال في التواتر ، بل في الراوي وصفته . فيجب أن يكون الراوي مكلفاً عدلاً مسلماً ، ضابطاً ، منفرداً كان أو مع غيره . فلا تقبل رواية الصبي أو المغفل أو الكافر والفاسق . فالتكليف والإسلام والعدالة والضبط شروط في الرواية والشهادة ، لأن الراوي شاهد على ما يسمع ويرى . أما الحرية ، والذكورة ، والبصر ، والقرابة ، والعدد ، والعداوة ، فهي تؤثر في الشهادة لا في الرواية .

وزيادة في ضبط الرواة ، فقد وضع علماء الأصول علماً آخر هو علم الجرح والتعديل أو علم نقد الرجال أو ميزان الاعتدال ، معتمدين فيه على علم الحديث،من أجل تقييم رواة الحديث إيجاباً وهو التعديل،أم سلباً وهو التجريح . ولا يشترط عدد معين للمزكين ، ولكن يُشترط ذكر سبب الجرح والتعديل . وتتم التزكية نفسها بأربعة أشياء : بالقول أو بالرواية عنه، أو بالعمل بخبره، أو بالحكم بشهادته ، وأعلاها القول . والصحابة عدول تجوز الرواية عنهم بإجماع الأمة . ولا يجوز تكفير أحد منهم أو تفسيقهم كما يفعل أهل الأهواء .

ومستند الراوي وضبطه خمسة أمور : قراءة الشيخ عليه ، وقراءته على الشيخ ، وإجازة الشيخ له أن يروي عنه ، ومناولة الشيخ له مسنده ، والاعتماد على خط الشيخ والتعرف عليه ثم القراءة منه . ولا يجوز للراوي أن يروي عن شك .

وإنفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول عند الجمهور ، سواء كانت الزيادة لفظاً أو معنى . ولكن رواية بعض الخبر ممتنعة عند أكثر من منع النقل بالمعنى ، لأن نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ، حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ . والحديث المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجمهور ، ومردود عند الشافعي والقاضي ابي بكر الباقلاني ، وهو الأصح، والمرسل هو أن يقول الراوي قال الرسول دون أن يعاصره. وخبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً للكرخي وبعض أصحاب الرأي ، لأن كل ما رواه العدل يجب قبوله .

يبدو من هذا التحليل للأخبار ولعمل الرواة، مناهج النقل التاريخي التي وضعها المسلمون ، والتي سبقوا فيها الغربيين الذين انتبهوا لذلك منذ القرن الماضي فحسب . بل إن هذه المناهج هي التي كانت وراء نشأة علم النقد التاريخي للكتب المقدسة في الغرب بعد أن تعرف عليها المستشرقون .

إذا كان الأصل الأول والثاني ، أي الكتاب والسنة ، وحي مكتوب من عند الله ، فإن الأصلين الثالث والرابع أي الإجماع والقياس وحي غير مكتوب. فأصل الأحكام كلها واحد وهو كلام الله الملزم . وقول الرسول ليس بملزم ولا بحاكم إلا بقدر اخباره عن أحكام الله . والاجماع يدل على السنة كما تدل السنة على حكم الله ؛ أما العقل فإنه لا يدل على الأحكام الشرعية،بل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع . فتسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوزاً. الوحي إذن على درجات، وحي مباشر من الله، وهو الكتاب ، ووحي تفصيلي من الرسول بتوجيه من الله ، ووحي جماعي من الأمة ، فالأمة خليفة الله ، ووحي فردي من العقل مستنداً إلى وحي الكتاب والسنة والجماعة . الأصلان الأول والثاني يدلان على الوحي المكتوب ، والأصلان الثالث والرابع يدلان على الوحي الحي .

الأصل الثالث إذن هو الإجماع . ويعني اتفاق الأمة الإسلامية على

أمر من الأمور الدينية . وذهب النظّام إلى أن الإجماع هو كل قول قامت حجته وإن كان قولاً واحداً ، ولم ير الاجماع حجة . وقد اتفقت الأمة على أن الصلوات خمس وأن صوم رمضان واجب . ويمكن معرفة ذلك بمشافهة الأمة ، على الرغم من تباعدها في الأقطار ، وإن لم يكن ذلك يكفي عند الشافعي التواتر . والدليل على إجماع الأمة واستحالة الخطأ عليها من الكتاب والسنة المتواترة والعقل . ولكن لا يمكن اثبات الاجماع بالاجماع . فالقرآن يصف الأمة بأنها وسط، وخير، وتهدى بالحق، وأنها واحدة لا تنازع فيها . والسنة تصفها بأنها لا تجتمع على خطأ أو ضلالة . والعقل يرى أن الصحابة قد أجمعوا على أمور قاطعة ويستحيل عليهم الكذب ، وبالتالي يثبت الاجماع .

ويقوم الاجماع على ركنين : الأول المجمعون والثاني نفس الاجماع فالمجمعون هم الأمة الإسلامية (والتي يسميها القدماء أمة محمد) أي كل مجتهد مقبول الفتوى من أهل الحل والعقد قطعاً ، وليس الأطفال والمجانين والأجنة . ولكن الاشكال في الوسط بين هذين أي العوام المكلفون ، والفقيه غير الأصولي ، والأصولي غير الفقيه ، والمجتهد الفاسق ، والمبتدع ، والناشيء من التابعين إذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة . ويتصور دخول العوام في الإجماع ، فإن الشريعة بها ما يمكن للعوام ادراكه كالصلوات الخمس ، وهو ما يسمى إجماع الأمة قاطبة . وفي أيامنا هذه تكون العوام احياناً اكثر قدرة على التعبير عن مصالحها، من الخواص المداهنين للحكام . ورب متكلم ونحوي ومفسر ومحدث من الخواص ناقص الآلة في درك الأحكام . أما المبتدع إذا خالف لم ينعقد الاجماع دونه إذا لم يكفر بل هو كمجتهد فاسق . وقد قال قوم أنه لا يعقد إلا بإجماع الصحابة ، كما قال آخرون إنه يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي زمن الصحابة ، ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه ، وكلاهما فاسد . والاجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة

الأقل . وقال قوم هو حجة .وقال آخرون إن بلغ عدد الأقل عدد التـواتر ، اندفع الاجماع ، وان نقص فلا يندفع . وعند الاشاعـرة ان العصمة تثبت للأمة كلها . وقد قال مالك الحجة في إجماع أهل المدينة فقط . وقال آخرون المعتبر اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة ، والمصرين الكوفة والبصرة نظراً لجمعها كثيراً من أهل الحل والعقد، وهو ليس بصحيح نظراً لانفتاح هذه المدن للخارجين عنها والداخلين إليها . وقد اختلف الأئمة في، هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عـدد التواتـر ، والأرجح أنـه لا يشترط لا عقـلاً ولا سمعاً. وقد ذهب داود الظاهري وأصحابه من أهل الظاهر كابن حزم، إلى أنـه لا حجة إلا في اجمـاع الصحابـة ، وهو فـاسد لأن الاجمـاع حجـة بالكتاب والسنة والعقل دون اشتراطه بعصر دون عصر .

والركن الثاني هو نفس الاجماع ، أي اتفاق آراء الأمة في مسألة ما في لحظة واحدة ، انقرض عليه العصر أو لم ينقرض ، سواء أفتت عن اجتهاد أو نص مهما كانت الفتوى نطقاً صريحاً . فإذا أفتى بعض الصحـابة بشيء وسكت آخرون ، لم ينعقد الاجمـاع إلا إذا دلت القرائن عـلى أن السكوت يعني اضمار الرضى، وإلا كان السكوت يعني المخالفة والاعتراض. وإذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة،انعقد الاجماع ووجبت عصمتهم من الخطأ. وقال قوم إنه لا بد من انقراض العصر وموت الجميع ، وهذا غير صحيح ، لأن الحجة في اتفاقهم لا في موتهم. ويجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة ، ومنع ذلك آخرون لأنه لا يمكن اتفاق الخلق في ظن ، ولو أمكن ذلك لتحول الظن إلى يقين والأصح الأول عند الاشاعرة .

أما حكم الإجماع فهو وجوب الاتباع ، وتحريم المخالفة ، والامتناع عن كل ما ينسب الأمة إلى تضييع الحق، والنظر فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخـالفة . فـإذا اجتمعت الأمة في مسألة عـلى قولـين لم يجـز عنـد البعض احداث قول ثالث والا نسبت إلى الأمة الغفلة وتضييع الحق وجاز ذلك عند

البعض الآخر ، وهو رأي الاشاعرة . وإذا خالف واحد من الأمة أو اثنان ، لم ينعقد الاجماع دونه . وإذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة ، لم يصر القول الآخر مهجوراً ، ولم يكن الذاهب إليه خارقاً للاجماع ، خلافاً للكرخي والشافعي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وكثير من المعتزلة كالجبائي وابنه. وإذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى قول واحد ، صار ما اتفقوا عليه اجماعاً قاطعاً عند من شرط انقراض العصر . والاجماع لا يثبت بخبر الواحد، خلافاً لبعض الفقهاء، وذلك لأن الاجماع دليل قاطع وخبر الواحد لا يعطي إلا الظن. والأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع ، خلافاً لبعض الفقهاء .

خلاصة القول إن الاجماع دليل على اتفاق الأمة وأخذ مصالح كل عصر في الاعتبار مع اعتبار المخالفة ، كما أنه دليل على وحدة الجماعة وعلى أن مصالح الأمة مصدر للتشريع ، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن .

والأصل الرابع يسميه الغزالي دليل العقل والاستصحاب ، وعند البعض الآخر الاجتهاد أو القياس، ويعني أن العقل قد دلَّ على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق قبل بعثة الرسول . فالاستصحاب يعني النفي الأصلي وبراءة الذمة ، فهو يؤدي وظيفة نافية اكثر منها وظيفة مثبتة . كما يعني أيضاً استصحاب العموم الى أن يرد الخصوص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ ، واستصحاب حكم الشرع على ثبوته ودوامه . ولا حجة في استصحاب الاجماع في محل الخلاف ، خلافاً لبعض الفقهاء . وقد اختلف الفقهاء في أن النافي عليه دليل أم لا . فقال قوم عليه دليل، وقال آخرون ليس عليه دليل . وميز فريق ثالث بين العقليات والشرعيات وأوجبه في الأول دون الثاني .

ولكن الاسم الغالب عليه هو الاجتهاد أو القياس . والاجتهاد من

بذل الجهد ، والقياس وهو تقدير الشيء على مثاله وتسويته به . والقياس هو الأكثر شيوعاً . وفي الاصطلاح حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم ما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة ، وهو تعريف القاضي أبي بكر ، وقد عرفه بعض الفقهاء بتعريفات عدة مثل : مساواة فرع لأصل في علة الحكم أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم . وعرفه أبو الحسين البصري بأنه تحصيل حكم الأصل في الفروع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقيلت أيضاً عدة تعريفات أخرى مثل : إدراج خصوص في عموم ، إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ، إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه ، استنباط الخفي من الجلي ، حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل ، حمل الشيء على غيره وإجراء حكم أحدهما على الآخر ، حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه . وكلها تعريفات تشير إلى مباحث الألفاظ وما يؤخذ من اللفظ من حيث المفهوم والمعنى . وهذا الأصل الرابع هو الذي جعله إقبال مبدأ الحركة في الإسلام والذي يناط به التجديد والتغير والتحديث والتطور وتقدم المسلمين ، ففيه يصبح الجهد الانساني طرفاً مع الوحي في التنظير والتشريع . وهو الأصل الذي تحدث عنه مصلحونا منذ القرن الماضي وسموه « إعادة فتح باب الاجتهاد » ، مع أنه لم يغلق أبداً .

وهناك أصول أخرى ليست أصلاً من أصول الشرع عند الشافعية وهي أربعة: شرع من قبلنا ، وقول الصحابي ، والاستحسان ، والاستصلاح . فشرع من قبلنا ما لم يرد نسخ له ليس أصلاً، والنبي لم يكن متعبداً بأي من الشرائع. ولو كان متعبداً بها للزمه البحث عنها ولتعلمها ونقلها . كما أجمعت الأمة على أن شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع . أما قول الصحابي ، فقد ذهب البعض إلى أنه حجة مطلقاً ، وذهب آخرون إلى أنه حجة إذا خالف القياس ، وقال فريق بأن الحجة في قوليْ أبي بكر وعمر خاصة ، وقال فريق رابع بأن الحجة في

أقوال الخلفاء الراشدين ، وكلهم في الحقيقة يجوز عليهم السهو والخطأ ، ولم تثبت عصمة أحدهم . بل إنه لا يجوز تقليدهم إلا من العامي ، أما العالم فلا . أما الاستحسان ، فقد قال به أبو حنيفة ورفضه الشافعي بقوله « من استحسن فقد شرع » . والاستحسان هو مايستحسنه المجتهد بعقله ، أو هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا تساعده الالفاظ على التعبير عنه ، أو هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن أو من السنة . وعند الشافعية ، إن جاز التعبد به عقلاً ، فإنه لا يجوز سمعاً . أما الاستصلاح ، وهو ما يسميه البعض المصالح المرسلة ، فقد اختلف العلماء في جوازه . والمصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ، ثلاثة أنواع : ما يثبته الشرع ، وما ينفيه الشرع ، وما يتوقف فيه الشرع . وما يثبته الشرع حجة ويرجع إلى القياس ، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع . وما ينفيه الشرع ليس حجة بل يخضع لتغير الأحوال والظروف . وما يتوقف فيه الشرع فهو إما ضرورات أو حاجات أو تحسينات . فإذا كانت المصلحة تعني في اللغة جلب منفعة ودفع مضرة ، فإنها تعني في الشرع ، المحافظة على مقاصد الشرع الخمسة : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال ، وهي تمثل الضرورات وهي أساس التشريع ، أما الحاجات من المصالح والمناسبات ، والتحسينات فلا يجوز الحكم بها دون شهادة الأصل ، نظراً لاختلافها بحسب الأفراد والعصور . أما المالكية فإنهم يعتبرون المصالح المرسلة أصلاً من أصول التشريع طبقاً لقاعدة « لا ضرر ولا ضرار » . وسيحاول الشاطبي في القرن الثامن التوفيق بين المالكية والشافعية ويجعل من الاستصلاح لب أصول الفقه في تحليل لمقاصد الشرع ومقاصد المكلف . والحقيقة أن هذا الجزء سيدخل في مباحث القياس وطرق معرفة العلة المؤثرة . ففي هذا الأصل الرابع ، بصرف النظر عن اسمه ، يتم الاتحاد بين الشعور التاريخي والشعور التأملي .

ثانياً : الشعور التأملي (مباحث الألفاظ والمعاني والعلل) :

وظيفة الشعور التأملي فهم النصوص وتفسيرها، بعد أن تأكد الشعور التاريخي من صحتها وشرعيتها ، وهو أهم جزء في علم الأصول ، لأنه هو الجزء المنهجي الذي بواسطته يتم استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الأربعة ، وهو الجزء الذي يتمثل فيه الجهد الانساني وقدرته على الفهم والتأويل ، لأن الأدلة الأربعة لا مدخل للإنسان فيها . لما كان الوحي منطوقاً من النبي في الكتاب والسنة ، ومنطوقاً به أيضاً في الإجماع ، كان تحليل الألفاظ هو البداية وهو الغالب على فعل الرسول وعلى سكوته أو إقراره . ولما كان اللفظ يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله ، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً ، اتجه الشعور التأملي نحو المنظوم والمفهوم والمعقول أي بتحليل الألفاظ والمعاني والعلل . وقبل أن يعرض الأصوليون للمنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع يعقدون مقدمات عامة عن مبدأ اللغات وعن الاسماء اللغوية والعرفية والشرعية ، وعن الحقيقة والمجاز .

فعلى عادة المفكرين المسلمين في البحث عن الأصل والبداية في العقل أو في التاريخ ، تساءل الأصوليون عن مبدأ اللغات ، فاعتبرها فريق اصطلاحية ، وقال فريق ثانٍ توقيفية ، وقال فريق ثالث ما يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما سواه يكون بالاصطلاح . والآراء الثلاثة جائزة عقلاً ، أما وقوعها فلا يتم إلا ببرهان عقلي أو نقل متواتر أو سمع قاطع . ولما كان البرهان العقلي يصدق على الآراء الثلاثة ، وكان البرهان السمعي ظني التأويل ، كان تناول مثل هذا الموضوع خارج علم الأصول وأقرب إلى ميتافيزيقا اللغة . ويأخذ هذا الموضوع صيغة ثانية في سؤال،هل تثبت الاسماء اللغوية قياساً أم أن كلها توقيفاً ؟ وعند الاشاعرة أنها توقيف وليس فيها قياس أصلاً .

والأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية . فالأسماء الوضعية هي تلك التي وضعت لمعانيها التي تدل عليها . أما الاسماء العرفية فهي الاسماء التي خصصت معانيها أو اصبحت تدل عليها بالمجاز . وجميع أسماء أرباب الصناعات والحرف ، عرفية . فالغالب على الاسماء كلها أنها عرفية ، لأن الوضعية منها أيضاً قد تم التعارف عليها . وذلك يدل على أن اللغة وظيفة اجتماعية ، تقوم على اتفاق مما يعطي قدرة هائلة على تغيير معاني الاسماء .

والأسماء عند المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء ، إما لغوية أو دينية أو شرعية . فالأسماء اللغوية هي الأسماء العادية في عرف اللغة . والأسماء الدينية ما نقلته الشريعة إلى أصل الدين مثل ألفاظ الايمان والكفر . والاسماء الشرعية هي تلك التي أعطاها الشرع معاني محددة كماً وكيفاً مثل الصلاة والصوم .

وبعد أن يتحدث الأصوليون عن الأسماء ، وهي الوحدات الرئيسية التي تتكون منها العبارة ، يحللون الكلام المفيد عن طريق القسمة . فالكلام إما يدل وهو الكلام المفيد ، أو لا يدل . والذي يدل إما يدل بذاته مثل الأدلة العقلية ، أو يدل بوضع الكلام . والذي يدل بالوضع إما أن يكون صوتاً ، وهو الكلام ، أو إشارة ورمزاً . وما يدل بالصوت إما أن يكون مفيداً يدل على معنى ، أو غير مفيد إن كان لا يدل على معنى . والمفيد يدل على معنى باجتماع الاسم والفعل والحرف ، إسمين أو اسما وفعلاً ، وليس باجتماع اسم وحرف أو فعل وحرف أو حرفين . وهو إما مستقل بالافادة ، أو غير مستقل بالإفادة ، فتلزمه القرنية ، أو مستقل من وجه وغير مستقل من وجه . والمستقل بالإفادة وهو النص ، إما أن يكون مفيداً بلفظه أو بفحواه . ثم ينتهي الأصوليون من ذلك كله إلى أن اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله ، إما أن لا يتطرق إليه احتمال فيسمى نصاً ، أو تتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملاً ومبهماً ، أو يترجح أحد

احتمالاته على الآخر بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً وبالإضـافة إلى الاحتمال البعيد مؤولاً . فاللفظ المفيد اذن إما نص أو ظاهر أو مؤول .

وطريق فهم المراد بالنسبة للأمة هي اللغة. أما سماع النبي من الله أو من الملك ، فعند الأصوليين لا يكون حرفاً ولا صوتاً ولا لغة موضوعة ، بل يُعرف معناه بأن يخلق الله في السامع علماً ضرورياً بالمتكلم وكلامه والمراد منه . والحقيقة أن سمـاع النبي من الله أو الملك لا يدخـل في علم أصول الفقه . بل في علوم الحكمة في نظرية النبوة . اما سماع الأمة من الرسول فيتم عن طريق اللغة وفهم المراد . فإن كان نصاً كفت معرفة اللغة . وان تطرق إليه الاحتمال فإنه يحتاج الى قرينة تفهمه ، وقد تكون القرينة لفظاً ، أو دليل العقل .

ثم يقدم الأصوليون موضوع « الحقيقة والمجـاز » من ضمن المبادىء اللغوية العـامة وليس ضمن منـطق اللغة الـذي يشمل المجمـل والمبين ، الظاهر والمؤول ، الأمر والنهي ، العام والخاص . فالحقيقة في اللغة تعني ما استعمل في موضوعه ، والمجاز ما استعمل في غير موضوعه . والمجاز ثلاثة أنواع : الأول ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة ، والثاني الزيادة مثل الكاف الزائدة في آية « ليس كمثله شيء » ، والثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كـما هو في آيـة « واسأل القـرية » . ويُعـرف المجاز بعلامات أربع : جريان الحقيقة عـلى العموم ، وامتنـاع الاشتقاق عليـه ، واختلاف صيغة الجمع على الاسم ، وتعلق الحقيقي بالغير . وكل مجاز له حقيقة ، ولكن ليس من الضروري أن يكـون لكل حقيقـة مجاز ، فـأسماء الاعلام والاسماء التي لا اعم منها لا يدخلها المجاز . وذلـك يدل في نهايـة الأمر على البعد الجمالي للغة ،وعلى استعمال الصور الفنية في الوحي للتأثير عـلى النفوس وتـوجيه البـواعث نحو السلوك. أما منطق اللغـة المستمد من المنظوم ، فإنـه يضم أربع قـواعد : المجمـل والمبين ، والـظاهر والمؤول ، والأمر والنهي ، والخاص والعام .

فالمبين هو اللفظ الذي يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره ويسمى أيضاً نصاً . والمجمل هو اللفظ الذي يتردد بين معنيين فاكثر من غير ترجيح لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال . ويسمى أيضاً ظاهراً إذا ظهر في أحد المعنيين ولم يظهر في المعنى الآخر. وإذا امكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحداً ، وهو مردود بينهما ، فهو مجمل للاحتراز . وإذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي ، يكون مجملاً عند القاضي أبي بكر . أما إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز ، فاللفظ للحقيقة إلا أن يدل الدليل على أنه للمجاز ولا يكون مجملاً . ويكون الاجمال تارة في لفظ مفرد، وتارة في لفظ مركب، وتارة في نظم الكلام والتعريف وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء .

والبيان هو أمر يتعلق بالتعريف والاعلام ، ويحصل الاعلام بالدليل ، والدليل محصل للعلم . وحده آخرون بأنه اخراج الشيء من حيز الاشكال إلى حيز التجلي ، ولما كان ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد ، كما أن ليس من شرطه بيان المشكل، كان الحد الأول أولى . وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم يكون دليلاً . ولا خلاف في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خلافاً للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأهل الظاهر . وفرّق جماعة بين العام والمجمل فقالوا يجوز تأخير بيان المجمل ، إذ لا يحصل من المجمل جهل ، ولا يجوز تأخير العام لأنه يوهم العموم إذا ما أريد به الخصوص . وذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التدريج في البيان ، وهو غير صحيح ، إذ يجوز التدريج وهو واقع في الكتاب . والحقيقة أن المجمل والمبين يفسحان المجال للجهد البشري من أجل اختيار أحد المعنيين طبقاً للظروف وتحقيقاً للمصلحة ، ويكشفان عن أهمية الواقع وضرورة الاختيار بين المعنيين طبقاً لمصالح الأمة .

والظاهر والمؤول يحتملان القاعدة اللغوية الثانية . وهي مرتبطة بالقاعدة الأولى وذلك لأن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل،اما أن يكون نصاً وإما أن يكون ظاهراً ، والنص هو الذي لا يحتمل التأويل،والظاهر هو الذي يحتمله . النص اسم مشترك يقال على ثلاثة أوجه ، الظاهر كما هو الحال عند الشافعي ، وما لا يتطرق إليه الاحتمال أصلاً لا عن قرب ولا عن بعد ، وما لا يتطرق إليه احتمال بقول يعضده دليل . أما التأويل فهو احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر . ويشبه أن يكون كل تأويل حرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصيص العموم . ولا بد من دليل من قرينة أو قياس أو ظاهر آخر أقوى . وقد تجتمع قرائن تدل على فساد التأويل ولا تدل عليه قرينة واحدة . وقال بعض الأصوليين : كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل . والحقيقة أن التأويل يكشف أيضاً عن إمكانية تكييف نصوص الوحي طبقاً لظروف الأمة واحتياجاتها ، كما يكشف عن رفض حرفية النصوص والجمود عليها والتضحية بمصالح الأمة .

ويمثل الأمر والنهي القاعدة الثالثة التي تدل على قسم من اقسام الكلام . والأمر هو القول الذي يقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به ، والنهي هو القول الذي يقتضي ترك الفعل . وقد بحث الأصوليون مسألة هل القول باللسان أو كلام النفس، واختلف الناس فريقين: الأول مثبت لكلام النفس والثاني منكر له يجعله إما حرفاً وصوتاً ، وإما صيغة وتجرد عن القرائن التي تدل على جهة الأمر،كالتهديد والاباحة ، وإما باجتماع ارادة المأمور وإرادة احداث الصيغة وإرادة الدلالة بها على الأمر كما يقول بعض المعتزلة ، وهذه مسألة نظرية صرفة ومبحث ميتافيزيقي خالص في ميتافيزيقا اللغة . وقد اختلف الأصوليون في مسألة صيغة الأمر « افعل » تدل على الأمر بمجرد الصيغة، إذا تجرد عن القرائن فإنها قد تدل على الوجوب والندب والارشاد والاباحة والتأديب والامتنان والاكرام والتهديد والتسخير والاهانة والتسوية

والانذار والدعاء ، كما تدل صيغة النهي على التحريم والكراهية والتحقير والدعاء واليأس والارشاد . والأصح أن صيغة الأمر تقتضي اقتضاء الطاعة على جهة الندب والوجوب ، لأن الندب داخل تحت الأمر . وإذا أتى أمر بالفعل بعد الحظر ، فلا تأثير لتقدم الحظر عند البعض ، أو يكون إلى الاباحة عند البعض الآخر ، ويكون رفعاً للذم إذا ما غابت علة الحظر بصرف النظر عن الوجوب والاباحة عند الاشاعرة . وكما أن لفظ أفعل يتردد بين الوجوب والندب ، فإنه أيضاً يتردد بين الفور والتراخي ، بالإضافة إلى الزمان ، وبين المرة الواحدة والتكرار ، بالإضافة إلى المقدار . واختلف القائلون بأن الأمر ليس للتكرار في الأمر المضاف إلى شرط ، فقال قوم لا أثر للإضافة ، وقال آخرون يتكرر بتكرر الشرط . ومطلق الأمر يقتضي الفور عند قوم ، ويقتضي التراخي عند قوم ، ويقتضي الامتثال الذي يستوي فيه البداء والتأخير عند فريق ثالث . ومذهب الفقهاء أن وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مجدد ، ومذهب المحصلين (الصوفية) أن الأمر بعبادة في وقت لا يقتضي القضاء ، لأن العبادة مخصصة بوقت محدد . كما ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي وقوع الأجزاء بالمأمور به إذا امتثل ، خلافاً للمتكلمين . والأمر بالشيء ليس أمراً ، ما لم يدل عليه دليل . وظاهر الخطاب مع جماعة بالأمر يقتضي على كل واحد ، إلا أن يدل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد ، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم الجميع . وذهبت المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال . وذهب القاضي وجماهير الأشاعرة إلى أنه يعلم ذلك . وجميع مسائل الأمر تنطبق أيضاً على النهي ، بالإضافة إلى مسألة واحدة ، وهي أن النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للأحكام ، يقتضي فسادها عند جمهور الاشاعرة ولا يقتضي الفساد عند آخرين طبقاً لمسألة الحسن والقبح العقليين وتعليل الأحكام . ثم اختلف الذين قالوا بعدم اقتضاء الفساد في دلالة النهي على صحة الأحكام . فعند أبي حنيفة يدل على الصحة وعند الشافعي لا يدل

عليها . والحقيقة أن مبحث الأمر والنهي يدل على بُعد الفعل في الزمان في الوحي ،وأن الوحي ما هو إلا منطق للأفعال .

والعام والخاص يمثلان القاعدة الرابعة ، وهي أشمل القواعد وأطولها . فالعام هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً . فاللفظ إما عام مطلقاً ، أو خاص مطلقاً ، وإما عام وخاص بالإضافة . وللعموم عند أصحاب العموم صيغة وهي ألفاظ الجموع ، وما إذا ورد للشرط والجزاء ،ومتى وأين للمكان والزمان ، والفاظ النفي ، والاسم المفرد المعرف ، والالفاظ المؤكدة . وهي كلها للاستغراق بالوضع ، إلا أن يتجوز به عن وضعه. وعند أرباب الخصوص أن هذه الالفاظ الخمسة موضوعة لأقل الجمع ،إثنين أو ثلاثة . وعند الواقفية لم توضع لا لخصوص ولا لعموم، بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع ، وهو بالاضافة الى الاستغراق للجميع أو الاقتصار على الاقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل، والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام . ولكل فريق حجج يعتمد عليها من اللغة والعقل والنقل والعادة والعرف . وإذا خصص العموم فإنه يصير مجازاً في الباقي عند البعض ، وحقيقة عند البعض الآخر . حقيقة في تناوله مجازاً في الاقتصار عليه عند فريق ثالث ، مجازاً إذا اخرج منه البعض بدليل منفصل من عقل أو نقل، وحقيقة إذا أخرج منه البعض بدليل متصل كالاستثناء وموضوعاً لشيء آخر عند القاضي أبي بكر .

ويقع العموم فيما ذكره الشارع على سبيل الابتداء . أما ما ذكره في جواب السائل إن كان بلفظ مستقل ابتدأ به، كان عاماً ، وإذا كان بلفظ غير مستقل ولم يكن لفظ السائل عاماً فلا يثبت العموم للجواب . وورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم كما هو الحال في الأحكام المتعلقة بأسباب النزول . والمقتضى لا عموم له وإنما العموم للألفاظ لا للمعاني وتضمنها من ضرورة الألفاظ . أما الفعل المتعدي إلى مفعول ، فهو لا عموم

له عند أبي حنيفة . ولا يمكن دعوى العموم في الفعل ، لأن الفعل لا يقع إلا على وجه معين ، فلا يجوز أن يُحمل على كل وجه . وفعل النبي ذاته لا عموم له ، بالإضافة الى أحوال الفعل أو الى غيره ، بل يكون خاصاً في حقه ، إلا إذا أشار إلى غير ذلك . وقول الصحابي نهى النبي عن كذا أو قضى النبي بكذا ، لا عموم له ، لأن الحجة في المحكي لا في قول الحاكي ولفظته . ولا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي بحكم ، وذكر علة حكمه لجواز اختصاص العلة بصاحب الواقعة . وليس في المفهوم عموم ، لأن العموم من مباحث الألفاظ . والاقتران بالعام والعطف عليه ليس فيه عموم لجواز الجمع بين المختلفين ، كما أن الاسم المشترك بين مسمّيين لا يمكن دعوى العموم فيه ، خلافاً للقاضي أبي بكر والشافعي ، لأن المشترك لم يوضع للجمع . وما ورد من الخطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين يدخل تحته العبد . كما يدخل الكافر تحت خطاب الناس ، وكل لفظ عام ، لأن خطابه بفروع العبادات ممكن . ويدخل النساء تحت الحكم المضاف إلى الناس، على حين اختلف الفقهاء في اندراجهن تحت المسلمين والمؤمنين ، نظراً لوجود صيغ التأنيث واحتمال وضع جمع المؤنث في لغة العرب مع جمع المذكر . ولا تدخل الأمة تحت خطاب النبي ، في حين يدخل النبي تحت خطاب الأمة في «يأيها الناس ويأيها الذين آمنوا». والمخاطبة شفاها لا يمكن دعوى العموم فيها بالإضافة إلى جميع الحاضرين . ومن الصيغ ما يظن عموماً وهي أقرب إلى الاجمال . ويندرج المخاطب تحت الخطاب العام عند قوم ، ولا يندرج عند قوم ، والفصل في ذلك بالقرائن عند فريق ثالث . واسم الفرد ، وان لم يكن يدل على صيغة الجمع ، فإنه يفيد العموم إذا دخل عليه الألف واللام ، أو إذا كان نكرة منفياً ، أو إذا كان مضافاً إلى أمر أو مصدر، والفعل ما زال منتظراً . وحرف العموم إلى غير الاستغراق جائز ، وهو معتاد ، أما رده إلى ما دون أقل الجمع فغير جائز ولا بد من بيان أقل الجمع .

ويتخصص العموم بدليل العقل أو السمع . وتتفصل هذه الأدلة في عشرة : دليل الحس ، دليل العقل ، دليل الاجماع ، النص الخاص ، المفهوم بالفحوى ، فعل الرسول ، تقرير الرسول ، عادة المخاطبين ، مذهب الصحابي ، خروج العام على سبب خاص . أما خبر الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن ، فإنه يجوز التعبد به لتقديم أحدهما على الآخر ، ولكن الخلاف في وقوعه على أربعة مذاهب : تقديم العموم ، تقديم الخبر ، تقابل الاثنين ، التوقف لحين ظهور دليل آخر . أما إذا قابل قياس نص خاص عموم نص آخر، فالذاهبون إلى أن العموم حجة لو انفرد والقياس حجة لو انفرد اختلفوا على خمسة مذاهب . فذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة والأشعري ، إلى تقديم القياس على العموم . وذهب الجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء ، إلى تقديم العموم . وذهب القاضي وجماعة إلى التوقف لحصول التعارض . وقال قوم يقدم على العموم جليّ القياس دون خفيه . وقال عيسى بن أبان يقدم القياس على عموم دخله التخصيص دون ما لم يدخله .

فإذا ما تعارض العمومان فالمهم معرفة محل التعارض . فكل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين، فليس للتعارض فيه مجال ، إذ يستحيل نسخ الأدلة العقلية وتكاذبها . فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل وكان غير متواتر ، فهو غير صحيح ، وإن كان متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً . وإن كان نصاً متواتراً لا يحتمل الخطأ والتأويل ، وهو على خلاف دليل العقل ، فذلك محال ، لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان . أما إذا امكن الجمع فإنه يكون على عدة مراتب : عام وخاص ، ظاهر ومؤول ، زيادة ونقصان . وقد اختلف الفقهاء في جواز اسماع العموم من لم يسمع الخصوص، فقد منعه البعض ، لأن فيه الباساً وتجهيلاً ، وجوزه أخرون إذا ما ذكر دليل الخصوص مقترناً أو متراخياً . وليس من ضرورة كل مجتهد بلغه العموم أن يبلغه دليل الخصوص ، بل يجوز أن يغفل عنه

ويكون الواجب عليه العمل بالعموم . وليس على المجتهد أن يبحث عن الأدلة المخصصة العشرة الى ما لا نهاية ، بل تكفي عند البعض غلبة الظن بالانتفاء بعد الاستقصار، ولا بد عند آخرون الآخر، من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل ، ولا بد عند القاضي من القطع بانتفاء الأدلة .

وينتهي مبحث العموم والخصوص عند الأصوليين بملحق له في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الإطلاق . والاستثناء هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة ، دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول (إلا ، عدا ، حاشا ، سوى . . الخ) ويشترط في الاستثناء اتصاله على عكس التخصيص ويتطرق الى الظاهر والنص . فإذا كان النسخ رفعاً لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء منع أن يدخل تحت اللفظ، والتخصيص قصور اللفظ عند البعض . فالنسخ قطع ورفع، والاستثناء رفع والتخصيص بيان . وشروطه ثلاثة : الاتصال ، وأن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ، وأن لا يكون مستغرقاً . فإذا ما تعاقب الاستثناء على عدة جمل ، فإنه يرجع إلى جميعها عند البعض ، وعند الأخيرة فقط عند البعض الآخر ، ويجوز كلاهما عند فريق ثالث ، وبالتالي وجب التوقف . أما الشرط فهو مفهوماً لا يوجد المشروط مع عدمه ولكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده ، ولهذا يفارق العلة ، إذ يلزم من وجودها وجود المعلول، في حين أن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط . وقد يكون الشرط عقلياً وشرعياً ولغوياً . العقلي كالحياة للعلم ، والشرعي كالطهارة للصلاة ، واللغوي المعروف بجمل الشرط البادئة بأدوات الشرط مثل إن. أما المطلق والمقيد فإن التقييد اشتراط والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجب والموجَب مثل لا نكاح إلا بولي وشهود . وفي النهاية يدل مبحث العموم والخصوص على أن الأحكام موجهة الى الأفراد والجماعات، وأن الهدف منها هو توجيه السلوك الانساني الفردي والاجتماعي وتحويله إلى تاريخ .

أما ما يقتبس من الالفاظ من حيث الفحوى والإشارة أي المفهوم ،

فإنه على خمسة أنواع : الأول ، اقتضاء اللفظ وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به ، ولكن يكـون من ضرورة اللفظ ، إمـا من حيث لا يمكن أن يكون التكلم صادقاً إلا به ، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به ، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به . والثاني ما يؤخذ من اشارة اللفظ لا من اللفظ ، أيهما يتبع اللفظ من غير أن يكون اللفظ قد قصد إليه . والثالث فهم التعليل من اضافـة الحكم إلى الوصف المنـاسب . والرابع، فهم غير النطق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده . والخامس، الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه ويسمى المفهـوم ، لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق ، كما يسمى أيضاً دليل الخطاب ، وهـذا النوع الخامس ينفيه بعض المتكلمين مثل القاضي أبي بكـر وبعض الفقهاء مثل ابن شريح ، ويثبته البعض الآخر مثل الشافعي وكثير من أئمة اللغة . ولدليل الخطاب هذا درجات متعددة توهم النفي من الاثبات مثل : مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الربا ، وهي أبعد الدرجات ، وقد أقر ببطلانها كل محصـل من القـائلين بـالمفهـوم ، والاسم المشتق الـدال عـلى جنس ، وتخصيص الأوصـاف التي تطرأ وتـزول ، وذكـر الاسم العـام ثم الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان ، والشرط لأنه يقصر الدلالة على الحكم عند عدم الشرط ، وإنما فهي اثبات فقط عن أبي حنيفـة ونفي أيضاً عند القاضي لأنها تدل على الحصر ، ومد الحكم إلى غاية بصيغة إلى وحتى ، ولا إله إلا الله التي هي نفي واثبات معاً . وهذا يدل على أن اللغة تغير معانيها ليس بآحاد الألفاظ بل بمجموعها وإيحاءاتها وسياقها وإيحاءاتهـا إلى النفس وهو ما يعادل لغة الرمز والاشارة التي تحتاج الى تفسير وتأويل ، كما هو الحال عند الصوفية ، وتمتد الفحوى والاشـارة من اللفظ إلى الفعل، إلى دلالة أفعال النبي وسكوته واستبشاره . فلما كان الانبيـاء معصومـين ، فإن أفعالهم تصبح قدوة ودليلاً ، وهو موضوع من موضوعات علم أصول الدين . فما عرف بقوله إنه قام به بياناً للواجب أو علماً بقرينة الحال أنه تنفيذ

الحكم فهو دليل وبيان . وما عرف أنه خاص به فلا يكون دليلاً في حق غيره. وما لم يقترن به بيان نفي أو اثبات، فهولا دلالة له بل متردد بين الاباحة والندب والوجوب، وبين أن يكون مخصوصاً به، وبين أن يشاركه غيره فيه ، ولا يتعين أحد هذه الوجوه إلا بدليل زائد . بل يحتمل الحظر أيضاً عند من يجوز على الانبياء ارتكاب الصغائر . وقد قال قوم إنه على الحظر وقال آخرون على الاباحة ، وقال فريق ثالث على الندب ، وقال فريق رابع على الوجوب في العبادات وعلى الندب في العادات ، ويستحسن التأسي به . وهي كلها أراء لا دليل عليها لأن الفعل لا صيغة له . ولا يتصور وقوع التعارض بين فعلين ، لأنه لا بد من فرض الفعلين في زمانين أو في شخصين مختلفين ، وبالتالي يمكن الجمع بين وجوب أحدهما وتحريم الآخر . وهذا يدل أيضاً على أن المعنى لا يأتي من الألفاظ وحدها ، أي من اللغة ، بل قد يأتي من الأفعال والاشياء، أي من العالم ، وبالتالي يجتمع معاً تفسير النصوص وفهم الاشياء في اللغة .

أما ما يؤخذ من معقول اللفظ ، فإنه يتم عن طريق القياس . والقياس هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما. فإن كان الجامع موجباً للإجتماع على الحكم ، كان القياس صحيحاً ، وإلا كان فاسداً . ولا بد في كل قياس، من فرع وأصل وعلة وحكم . وليس من شرط الفرع والاصل كونهما موجودين ، بل ربما يستدل بالنفي على النفي . والعلة في الشرعيات مناط الحكم ، أي ما أضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه . ويكون الاجتهاد في العلة بثلاثة طرق : الأول تحقيق مناط الحكم ولا خلاف في جوازه ، مثل الاجتهاد في تعيين الامام والولاة والقضاء . والثاني تنقيح مناط الحكم ويثبته حتى منكرو القياس وهو اضافة الحكم إلى سبب وينوطه وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها . والثالث تخريج مناط الحكم واستنباطه مثل أن يحكم بتحريم في محل ولا

يذكر الا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته،ثم يُستنبط المناط بالرأي والنظر . وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف عليه،وانكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة ، والعلة المستنبطة عند الجمهور لا يجوز التحكم بها بل كعلم بالايحاء واشارة النص فتلحق بالمنصوص. وقد تعلم بالسبر والتقسيم حيث يقوم دليل على وجوب التعليل فيصح دليلاً ويبطل الباقي . وقد يكون الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً بالاجماع ، فيلحق به ما لا يفارقه إلا فيما لا مدخل له في التأثير .

وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلاً لشبهات أربع،أن التعبد لا يكون إلا بالدليل القاطع والقياس رجم بالظن وجهل،ولا صلاح للخلق به . وأن القياس لا يستقيم إلا بعلة ، والعلة توجب الحكم لذاتها ، وعلل الشرع ليست كذلك ، فما نصب علة للتحريم قد يكون علة للتحليل ، وأن حكم الله لا يُعرف إلا بالتوقيف، وأن احتمال الخطأ في القياس يمنع من الفعل وبالتالي تستحيل الأفعال . وقد ذهب فريق آخر إلى النقيض وجعل التقيد بالقياس واجباً عقلاً ، وذلك لشبهتين : الأولى أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل أمر،والوقائع نهاية لها، والنصوص لا تحيط بها. الثانية أن العقل يدل على العلل الشرعية كما يدل على العلل العقلية . ومناسبة الحكم هي مناسبة عقلية ومصلحة يقضي العقل ورود الشرع بها . وقد ذهب فريق ثالث أنه لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب ، ولكنه في مظنة الجواز ، لأنه لا دليل على الحكم بالرأي، ولا يجوز الحكم في الشرع إلا بحكم قاطع مثل النص أو ما يجري مجراه . ويعترضون على شواهد القياس ووقوعه في الأمة باعتراضات خمسة: الأول انكار كون الاجماع حجة مثل النظام ، ولو التزم الصحابة بالعمل بما أمروا لما وقع بينهم الخلاف ولكفوا عن اعمال الرأي والقياس. الثاني إنكار تمام الاجماع في القياس ، لأنه منقول عن بعضهم وليس للباقين إلا السكوت ، وقد نُقل عن بعضهم إنكار الرأي . الثالث السكوت عن إنكار القياس،

دليل على المجاملة في ترك الاعتراض لا على الموافقة في الرأي . الرابع الاقرار بالإجماع على القياس مع شبهة تفسيق الصحابة يطعن في الاجماع . الخامس الرأي مردود إلى عموم الالفاظ ومقتضياتها ،والى تحقيق مناط الحكم ، وليس إلى القياس . وقد أنكر أهل الظاهر وقوع القياس وادعوا خطر الشرع له واعتمدوا على حجج من الكتاب والسنة كلها تفيد بأن الكتاب لم يفرط في شيء بل بينً كل شيء ، وما لم يشرع فيه شيء يبقى على النفي الأصلي . فالحكم بما أنزل الله أمر شرعي ،والقياس دون المنزَّل . وقد حرم الله القول بما لا نعلم ،لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً ولأن بعض الظن إثم . كما حرم القرآن الجدل ، والقياس جدل . كما أمر الله ، والخلاف إلى الله والرسول وليس إلى القياس . كما حرم الرسول العمل بغير الكتاب والسنة وجعل القياس مؤدياً إلى الضلال . ويضيف الشيعة أن النصوص محيطة بكل شيء ولا يعلم معناها إلا الإمام المعصوم وهو نائب الرسول ، كما اعتمدوا على حجج معنوية . منها قول الشيعة إن الاختلاف ليس من دين الله ،وأن دين الله واحد ،وفي رد الخلق إلى الظنون اختلاف بالضرورة ، وقد ذم الله الاختلاف . ولما كان حكم السكوت عنه هو النفي الأصلي والاستثناء عنه معلوم بالنص ، فإن المعلوم بالقطع لا يندفع بالقياس المظنون . كما أنه لا يجوز التصرف بالقياس ،في شرع يقوم على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات . والرسول قد أوتيَ جوامع الكَلِمْ ، وكان بإمكانه ايجاز الكلام الواضح بدلاً من القياس المطول غير المفهوم . هذا بالإضافة إلى أن الحكم يثبت في الأصل بالنص لا بالعلة ، والفرع تابع للأصل لا يثبت أيضاً بالعلة . وأخيراً إن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف ، وأقصى ما تعطيه العلة أن يكون منصوصاً عليها . وقد قال النظام إن العلة المنصوصة توجب الإلحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم . وقد ذهب القاشاني والنهرواني الى الإقرار بالقياس لأجل اجماع الصحابة في موضعين اثنين : أن تكون العلة منصوصة ،وأن تكون الأحكام معلقة بأسبابها . وقد جوز بعض

القدرية القياس في الترك لا في الفعل، وما عليه الصحابة وجماهير الفقهاء والمتكلمين،هو وقوع التعبد بالقياس شرعاً .

أما الطريق الى اثبات علة الأصل وكيفية الدلالة على صحة آحاد الأقيسة ، فإنه لا حاجة في القياس الى الدليل إلا في محل الاحتمال ، مثل أن لا يكون الأصل معلولاً فيكون القائس قد علل ما ليس بمعلل ،إذ الخطأ في العلة ، أو في أوصاف العلة ، أو في إدخال أوصاف جديدة ليس منها ، أو الخطأ في وضع العلة في الفرع أو الاستدلال على صحة العلة بما ليس بدليل . وهذه الأدلة لا تكون الا سمعية،ولا مجال فيها للنظر العقلي إلا في التحقق من وجود علة الأصل في الفرع . وتنقسم الأدلة السمعية إلى ظنية وقطعية، وبالتالي فإن الحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم الى مقطوع ومظنون . والمقطوع على مرتبتين : أن يكون السكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به ، وأن يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا دونه . ويكون أيضاً بطريقين متباينين : الأول أن لا يتعرض إلا للفارق وسقوط أثره ، لأنه لا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وبالتالي لا يكون هناك فرق في الحكم،وهو لا يسمى قياساً . والثاني أن يتعرض للجامع ويقصد نحوه ولا يلتفت إلى الفوارق وان كثرت ويظهر تأثيراً لجامع في الحكم وهو الذي يسمى قياساً بالاتفاق

والقياس إذن هو رد الفرع إلى الأصل بعلة جامعة بينهما، ويحتاج إلى اثبات مقدمتين : الأولى مثلاً ان علة تحريم الخمر الإسكار ، والثانية أن الاسكار موجود في النبيذ . تثبت والثانية بالحس ودليل العقل والعرف، وبدليل الشرع وسائر أنواع الأدلة . أما الأولى فلا تثبت إلا بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع ، أو استدلال مستنبط . ويُستفاد اثبات العلة بأدلة نقلية، من صريح النطق وهو أن يرد لفظ التعليل بقوله علة كذا أو لأجل كذا ، إلى آخر صيغ التعليل أو من التنبيه والإيماء

على العلة ، أو من التنبيه على الاسباب بترتيب الاحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبقاء التعقيب . وتثبت بالاجماع على كونها مؤثرة في الحكم . كما تثبت بـالاستنباط وطرقه،مثـل السبر والتقسيم ، ومنـاسبة العلة للحكم ، سواء كانت العلة المناسبة مؤثرة أو ملائمة أو غريبة . ولا تثبت العلة بطرق أخرى مثل سلامة العلة عن المعارضة التي تقضي نقيض حكمها ، أو المراد جريانها في حكمها ، أو الطرد والعكس .

أما قياس الشبه ، فهو يطلق على كل قياس يلحق فيه الفرع بالأصل لجـامع يشبهـه ، وكذلـك الطرد الـذي يعني السـلامـة عن النقض ، لأن الاطـراد شرط كـل علة جمع فيهـا بين الأصـل والفرع . فـإن كانت العلة الجامعة مؤثرة أو مناسبة ، عُرفت بأقوى صفاتها وهو التأثـير والمناسبـة دون الأخص الأعم الذي هو الاطراد والمشابهة . وهو قياس صحيح لأنه كثيراً ما يغلب على نفس المجتهد ، مع أنه ليس دليلاً قاطعاً . هناك إذن تدريج في منازل هذه الأقيسة من أعلاها إلى أدناها . فأدناها الطرد وأعلاها ما في معنى الأصل . فالقياس اذن أربعة أنواع : المؤثر ثم المناسب ثم الشبه ثم الطرد . فالمؤثر هو ما ظهر تأثيـره في الحكم الذي عـرف اضافـة الحكم اليه . وقـد يكون الأثر من عين العلة في عين الحكم أو من عين العلة في جنس الحكم ، أو من جنس العلة في عين الحكم ، أو من جنس العلة في جنس الحكم ، وهو المناسب الغريب . وهناك بعض الحالات لا تدخل في قياس الشبه مثل ما عرف منه مناط الحكم قطعاً وافتقر إلى تحقيق المناط ، وما عرف منه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضـع واحد فيجب تـرجيح أحـد المناطين ضرورة ، وما لم يوجد فيه كل مناط على الكمال لكن تركبت الواقعة من مناطين وليس يتمحض أحدهما فيحكم فيه بالأغلب .

وأركـان القياس أربعـة : الأصـل ، والفـرع ، والعلة ، والحكم . ولكل منها شـروط . فالأصـل يجب أن يكون حكمـه ثابتـاً بطريق سمعي ، ومستنبطاً ايضاً بطريق سمعي ، وألا يكون فرعاً لأصل آخر ، وأن يكـون

الدليل مخصوصاً بالأصل، لا يعم الفرع ، وألا يتغير حكم الأصل بالتعليل ، وألا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس، مثل ما استثنى من قاعدة عامة أو ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها لم تقطع من أصل سابق . أما شروط الفرع فإنه يجب أن تكون علة الأصل في الفرع ، وألا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل ، وألا يفارق حكم الفرع حكم الأصل ، وألا يكون حكم الفرع مما ثبتت جملته بالنص ، وألا يكون الفرع منصوصاً عليه . أما شرط الحكم فهو أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم . والحكم العقلي والاسم اللغوي لا يثبتان بالقياس ، كذلك ما تعبد فيه بالعلم لا يثبت بالقياس . أما النفي الأصلي ، أي البقاء على ما كان الشيء عليه قبل ورود الشرع ، فإنه يعرف بقياس الدلالة وليس بقياس الشبه أو العلة ، وهو أن يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه على مثله ، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل ، وإلا فهو باستصحاب موجب العقل النافي للأحكام قبل ورود الشرع مستغنٍ عن الاستدلال بالنظر . وكل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه . كما أن القياس يجري في الكفارات والحدود لا كما ينفي البعض . أما العلة فيجوز أن تكون حكماً أو وصفاً محسوساً عارضاً ، أو من أفعال المكلفين ، أو وصفاً مجرداً أو مركباً . ولا فرق بين أن يكون نفياً أم إثباتاً ، ويجوز أن يكون مناسباً وغير مناسب ، أو متضمناً لمصلحة مناسبة . ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم . فإذا ما تخلف الحكم عن العلة مع وجودها ، سمى الأصوليون ذلك النقض والتخصص ، وإذا ما وجد الحكم دون العلة سُمي بالعكس وتعليل الحكم بعلتين . والحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة . أما العلة القاصرة فصحيحة عند الشافعي ، باطلة عند أبي حنيفة .

وقد تفسد العلة قطعاً إذا ما وقع الفساد في الأصل أو الفرع أو في وضع القياس غير موضعه، كمن أراد أن يثبت أصل القياس أو أصل خبر الواحد بالقياس . وتفسد أيضاً إذا ما انتفى دليل على صحتها، أو أن يستدل

عليها بدليل عقلي، أو أن تكون العلة واقعة للنص . أما المفسدات الظنية الاجتهادية ، فهي العلة المخصوصة ، والمخصصة لعموم القرآن ، والمعارضة بعلة أخرى ، والتي لا يدل على صحتها إلا الطرد والعكس ، والتي تتضمن زيادة على النص ، أو أن تستنبط من خبر الواحد ، أو إذا ما خالفت مذهب الصحابة عند من يوجب اتباع مذهب الصحابة. ويختتم الأصوليون مباحث الألفاظ والمعاني والعلل، ببيان حكم الاجتهاد، وأحكام التقليد والاستفتاء ، وطرق الترجيح عند تعارض الأدلة .

فالاجتهاد في اللغة هو بذل المجهود، واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال . وفي الاصطلاح بذل الجهد في طلب العلم بأحكام الشريعة . وللمجتهد شرطان : أن يكون محيطاً بمدارك الشرع ، وأن يكون عدلاً متجنباً للمعاصي، وحتى يجوز الاعتماد على فتواه . فالعدالة شرط قبول الفتوى، وليس شرط الاجتهاد . ومدارك الشرع هي أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، وهي الأدلة اليقينية الأربعة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس. ثم كيفية الاستثمار التي تتم بعلوم اربعة . ولا يشترط معرفة كل آيات الكتاب، بل آيات الأحكام وهي خمسمائة ، ولا يشترط حفظها بل تكفي معرفة مواضعها ، وكذلك الحال في الأحاديث بهذين التخفيفين ، كما يجب معرفته بمواضع الاجماع، ويكفيه معرفة أن فتواه ليست مخالفة للإجماع . أما العقل فهو الذي يقضي بنفي الأحكام والإبقاء على البراءة الأصلية . أما العلوم الأربعة، فهي معرفة نصب الأدلة وشروطها التي تصير بها هذه البراهين منتجة ، ومعرفة اللغة والنحو حتى يمكن فهم خطاب العرب . واجتماع هذه العلوم يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع . ويجوز أن يفتي فقط في المسائل التي يعرفها والتي يستوفي علومها . والمجتهد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي ، أما العقليات ومسائل الكلام فالحق فيها واحد والمصيب واحد ، أما المجتهد فالمخطىء فيه لا يكون آثماً . وقد أجاز قوم التعبد بالقياس والاجتهاد في زمان النبي ، ومنعه

آخرون ، وأجازه فريق ثالث للقضاة والولاة في غيبته . كما أجاز قوم حكم النبي بالإجتهاد فيما لا نص فيه ، ومنعه آخرون .

وينتفي الإثم عن جميع المخطئين في الاجتهاد . وليست المسألة كلامية بل هي مسألة أصولية خالصة ، فالأعمال بالنيات . وقد ذهب العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع . ولكن ذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع بل فيها حق معين ودليل قاطع . والأولى تصويب جميع المجتهدين وهو رأي الجمهور ، لأن هذه المسائل ليس فيها دليل قاطع وليس فيها حكم معين . ولم ينكر الصحابة على أحد من المختلفين . وقد ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مصيب ، وقال آخرون المصيب واحد ، والواقعة التي ليس فيها نفي ليس لها حكم معين بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه . وقد ذهب قوم من المصوبة إلى أنه فيه حكم معين ، والأولى أن المسألة التي لا نص فيها لا خطأ فيها . ولا يوجد حكم معين في المجتهدات . وإذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحير ، فالمصوبة قالوا يتوقف ، والبعض منهم قال يتخير . ولا يجوز نقض الاجتهاد بالاجتهاد والا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية واضطربت الأحكام . والاجتهاد واجب على المجتهد ويحرم التقليد عليه لغيره . والتقليد هو قبول قول بلا حجة وهو ليس طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع ، خلافاً للحشوية وأصحاب التعليم (الباطنية) الذين ذهبوا إلى وجوب التقليد وتحريم البحث والنظر . أما العامي فيجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء ، خلافاً لقوم من القدرية الذين أوجبوا النظر عليهم ، وخلافاً للإمامية الذين أوجبوا عليهم اتباع الإمام المعصوم . ولا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة . فإذا لم يكن في البلدة إلا مفتٍ واحد ، وجب على العامي مراجعته ، وإن كانوا جماعة فله أن يستفتي من يشاء .

وعلى المجتهد أن يرجح الأدلة عند تعارضها . فعليه أولاً أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع ، ثم يبحث بعد ذلك عن الأدلة السمعية فينظر في الإجماع أولاً فإن وجد المسألة فيه ترك الكتاب والسنة فإنهما يقبلان النسخ ، والإجماع لا يقبله ، والإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ ، إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ . ثم نظر في الكتاب والسنة وهما على مرتبة واحدة ، لأن كل واحد يفيد العلم القاطع ولا تعارض بين القطعيات . ثم ينظر في عمومات الكتاب وظواهره ثم في مخصصات العموم، ثم في قياس النصوص . فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان ، طلب الترجيح ، فإن تساويا، توقف عند بعض، وتخير عند البعض الآخر ، ويتم الترجيح بين ظنين لأن الظنون تتفاوت في القوة . والدليل عليه إجماع الأمة في تقديم الأخبار بعضها على بعض . فإن كان التعارض في خبرين، فأحدهما كاذب ، والكذب محال على الله ورسوله وإن كان في حكمين من أمر ونهي وحظر وإباحة، فالجمع تكليف بالمحال ، فإما أن يكون أحدهما كذباً أو يكون متأخراً ناسخاً أو أمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالتين مختلفتين ، وإن عجزنا عن الجمع ، رجحنا وأخذنا بالأقوى . ويقوى الخبر بصدق الراوي وصحته أو يضعف باضطراب في متنه أو بضعف في إسناده ، أو بأمر خارج عن السند والمتن مثل كيفية استعمال الخبر ، كما يتم الترجيح بين العلل وذلك بالرجوع الى قوة الأصل أو قوة نفي العلة في ذاتها ، أو قوة طريق إثبات العلة من نص أو اجماع أو إمارة ، أو ما يقوي حكم العلة الثابت بها أو أن تقوى بشهادة الأصول وموافقتها لها .

تمثل مباحث الألفاظ والمعاني والعلل اذن أصالة علماء الأصول في الدقة والتحليل ، بالرغم مما يغلب عليها من دقة تصل إلى حد البحث عن المتناهي في الصغر . فتشعبت القواعد ، خاصة في طرق البحث عن العلة ، حتى تحول العلم الى منطق خالص وابتعد عن منطق الأحكام . وغلب على

الكثير منها الصورية التي لا يمكن فهمهـا دون الرجـوع إلى الامثله الفقهية الشارحة لها . واختلفت الآراء والمذاهب ، حتى أنه يصعب على الانسـان الحر الانتهاء إلى رأي واحد ، وقد يكـون هذا التعـدد ذاته هـو ما يسمـح بتجدد الوقائع، وتغير الظروف والأحـوال وطواعيـة المبادىء ، حتى تسمـح باختيار اكثر الوقائع والأوضـاع تحقيقاً لمصـالح المسلمـين ، كما تكشف عن قدرة العقل الإسلامي على تحويل الـدين الى علم ، والوحي إلى منـطق ، والنص إلى منهج ، كما هو الحال في نظريتي التوقيف والوضع . كـما يتضح أيضاً منهج البداية الأولى والقسمة العقلية التي تقـوم باحتـواء الموضوع كلّه وتحديد بنائه ومعرفة احتمالاته ، ورصد المواقف كلها ابتداء مما يدل عـلى التوحيد بين العقل وموضوعه ، حيث تكون خطوات النهج هي ذاتهـا بناء الموضوع . وتبلغ قمة المنهج الاسلامي الأصيل في القياس الشرعي الـذي يعتمد على الأصل الذي كان في نشأته أيضاً معبراً عن مصالح الجماعة حيث التشريع ، وعلى الفرع أي الواقع المتجـدد المتغير في كـل العصور ، وعـلى العلة التي تجعل الأحكام قائمة على غاية وسبب، ضد الصورية والشكلية في التشريع . فالعلة هي مادة الشرع وهدفه الأول . لذلك كان مبحث العلل هو قلب علم أصول الفقه ، والذي يدل على اتجـاه الإسلام نحـو العالم ، وعلى قيام الاحكام على أسس مادية تعرف بالإحصاء والإستقراء .

ثالثاً : الشعور العملي (الأحكام الشرعية) :

بعد تأكد الشعور التاريخي من صحة النصوص ، وبعد تأكد الشعور التـأملي من صحـة الفهم والتفسـير ، يـأتي الشعـور العمـلي أخيـراً لتنفيـذ الأحكام ، وتطبيق الأوامر والنواهي ، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وإلى حركة في التاريخ . ويعتبره الأصوليون « الثمرة » . ونظراً لأهميته ، فـإنهم يضعـونه في بـداية العلم ثم يقـومون بعـد ذلك بتحليـل كيفية الاستثمـار وشـروط المستثمِر والمستثمَر منـه . ويسمـونـه « الأحكـام الشـرعيـة » .

ويقسّمونها تقسيماً رباعياً : الحاكم وهو الشارع ، والمحكوم عليه وهو المكلف ، والمحكوم فيه وهو الفعل ، ونفس الحكم وهو الأمر والنهي . وقد استمر الحال كذلك الى أن أتى الشاطبي (٧٩٠هـ) في « الموافقات في أصول الشريعة » وفصّل الشعور العملي وجعله اكثر من نصف العلم ، وأخذ التقسيم الرباعي على نحو جديد إثنين إثنين : الأحكام والمقاصد . وتنقسم الأحكام إلى أحكام التكليف وأحكام الوضع ، كما تنقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف . فأحكام التكليف هي أفعال الانسان في العالم طبقاً لمستويات الفعل وطاقات الانسان وقدرته على التمثل والمقاومة والتضحية ، في حين أن أحكام الوضع هي الأحكام الموضوعة في العالم قبل أن يتمثلها الإنسان ، والتي ترتكز على أسس موضوعية وليس على مجرد التعبير عن الإرادة الالهية، أو الاهواء والانفعالات الذاتية . أما مقاصد الشارع فتعني الوحي باعتباره قصداً إلهياً يتجه إلى الإنسان ويقوم على أسس وضعية ، وهو الدفاع عن المصالح العامة . ثم يتحول هذا القصد العام الشامل إلى قصد انساني في مقاصد المكلف ويصبح النية على الفعل والباعث على السلوك .

والحكم اصطلاحاً يعني خطاب الشرع بأعمال المكلفين ولا حكم للشارع بدون هذا الخطاب ، خلافاً للمعتزلة الذين يوجبون الحكم بالعقل ، فالأفعال لديهم تنقسم الى حسنة وقبيحة ، فمنها ما يدرك بضرورة العقل ، ومنها ما يدرك بنظر العقل ، ومنها ما يدرك بالسمع ، وهي مسألة تدخل في علم أصول الدين في موضوع الحسن والقبح . ولا يجب شكر المنعم عقلاً قبل ورود الحكم الشرعي ، خلافاً للمعتزلة الذين يوجبونه بالعقل ، وهي أيضاً مسألة كلامّية عارية عن علم أصول الفقه . وقد ذهبت جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الاباحة ، وقال آخرون على الحظر ، وتوقف فريق ثالث ، وهي عند الاشاعرة بلا حكم بدليل الاستصحاب والبراءة الأصلية .

وقد اتفق علماء الأصول على أن أحكام التكليف خمسة : الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه . وهي منطقية للأفعال ، لأن خطاب الشرع يرد إما باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بين الفعل والترك ، فاقتضاء الفعل هو الأمر ، فإن اقترن به الإشعار بالعقاب على الترك فهو الواجب ، وإن لم يقترن فهو المندوب . واقتضاء الترك هو الحظر ، فإن اقترن به الإشعار بالعقاب على الفعل فهو المحظور ، وإن لم يقترن فهو المكروه . أما إن ورد بالتخيير ، فهو المباح . فالأفعال إذن تتراوح بين الأمر بالفعل المطلق وهو الواجب ، والنهي عن الفعل المطلق ، وهو المحظور ، ثم يتراوح بين التخيير في الفعل وهو المندوب ، أو التحذير في الترك وهو المكروه ، أو التخيير بين الفعل والترك وهو المباح .

ويسمى الواجب أيضاً الفرض ، وهو الفعل الذي يثاب المكلف على فعله ويعاقب على تركه . وينقسم الى معين ومبهم بين أقسام محصورة ويسمى واجباً مخيراً ، خلافاً للمعتزلة التي أنكرت الايجاب مع التخيير . كما ينقسم بالإضافة الى الوقت، الى مضيق وموسع ، خلافاً للبعض الذي أنكر الوجوب مع التوسيع ، وما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً ، إذا تعلق باختيار العبد وكان شرطاً شرعياً أو حسياً ، ولا يكون واجباً إذا كان لا دخل لقدرة العبد فيه . فإذا زاد الواجب الذي لا يتقدربحدمحدود ، كانت الزيادة ندباً عند البعض ، واجباً عند البعض الآخر . فإذا فسخ الواجب فإنه لا يصير مباحاً بل يرجع إلى ما كان عليه قبل الوجوب .

أما المحظور ويسمى أيضاً الحرام ، فإنه الفعل الذي يعاقب المكلف على فعله ويثاب على تركه على عكس الواجب ، وهو أمر مطلق بالترك ، ويقال عنه أيضاً المعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح ، ويكتفي الأصوليون بهذا التعريف ولا يفيضون في مسائله كما يفيضون في الواجب ، نظراً لأنه يشتمل على نفس المسائل ولكن في ترك الفعل .

فإذا كان الحرام ضد الواجب، استحال أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً ، طاعة معصية خاصة في الواحد بالعدد ، وإن لم يكن في الواحد بالنوع . ولذلك ثارت مسألة « الصلاة في الدار المغصوبة » وعدم جوازها عند القائلين بالنوع الواحد . كما ثارت مسألة هل الأمر بالشيء نهي عن ضده ونفي ذلك لاختلاف الصيغة ولاختلاف المعنى القائم في النفس .

والمندوب هو الفعل الذي يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه ، أو هو الفعل الذي فعله خير من تركه ، والفاعل مأمور به ، لأن الأمر اقتضاء وطلب على عكس المباح .

والمكروه هو الفعل الذي لا يعاقب فاعله ويثاب تاركه ، أو هو الفعل الذي تركه خير من فعله، ويقال عند الفقهاء على عدة معانٍ متفاوتة، مثل المحظور أو المحرم عند الشافعي أو ما نهى عنه نهي تنزيه أو ترك ما هو الأولى أو ما وقعت فيه الريبة والشبهة . وكما أن الحرام ضد الواجب فالمكروه ضد المندوب ، وكما أن الحرام والواجب لا يكونان في فعل واحد، فكذلك المكروه والمندوب .

والمباح هو الفعل الذي لا يثاب ولا يعاقب فاعله أو تاركه ، أو هو الفعل الذي يستوي فيه فعله وتركه . وخوفاً من الحاقه بأفعال الصبي والطفل والمجنون والبهيمة ، أو أيضاً بأفعال الله التي يتسرى فيها العقل والترك دون أن يُسمى ذلك مباحاً قيل في حده إنه الفعل الذي ورد الاذن من الشرع بفعله وتركه غير مقرون بذم فاعله ومدحه ولا بذم تاركه ومدحه ، أو هو الفعل الذي لا ضرر عليه ولا نفع في تركه أو فعله . وقد أنكرته بعض المعتزلة لأنه يعني رفع الحرج عن الفعل والترك ، وذلك ثابت قبل السمع ولم يفعل الشرع شيئاً ، وما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي . ولكنه عند الاشاعرة ، النفي الأصلي شيء وورود حكم الشرع بالاباحة حكم شرعي يرفع الحرج والذي يسميه بعض الفقهاء مرتبة

العفو . وقد جعل البعض المباح أمراً بالمباح ضد الصوفية الذين يتخلون عنه طواعية . والحقيقة أن هذه الأحكام الخمسة تدل على أفعال الانسان المطلقة بين الايجاب والسلب ، ثم أفعاله الاختيارية بين الإيجاب والسلب كذلك ، ثم أفعاله الطبيعية حيث تكون الشرعية في مجرد الأفعال وحركتها في الطبيعة وهو المباح .

هذه الأحكام الخمسة هي الركن الأول في الحكم ، وهو أهم الأركان الأربعة . فالركن الثاني هو الحاكم أي الشارع ، ويكتفي علماء أصول الفقه بهذه التسمية حتى لا يدخلوا في مسائل حكم أصول الدين ، حتى أنهم لا يستعملون لفظ الله . والركن الثالث هو المحكوم عليه وهو المكلف ، وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب . وتكليف الناس والغافل والصبي والمجنون محال . أما شرط وجود المأمور ووجود كلام الله في الأزل ، فإنها مسألة كلامية عارية عن أصول الفقه . والركن الرابع هو المحكوم فيه ، وهو الفعل الاختياري ، ويشترط صحة حدوثه ، وجواز كونه مكتسباً للعبد ، وكونه معلوماً للمأمور ، وكون ايقاعه طاعة ، وهو اكثر العبادات ، وهي كلها مسائل كلامية تتعلق بخلق الأفعال .

أما أحكام الوضع ، وهي التي تشير إلى بناء الأحكام موضوعياً في العالم ليس بفعل الإنسان ، ولكن كما بناها الشارع ، فهي خمسة أيضاً : السبب ، والشرط ، والمانع ، والصحة والبطلان ، والعزيمة والرخصة . وأحياناً يضم السبب والشرط والمانع معاً في ثلاثي واحد ، والصحة والبطلان ، والعزيمة والرخصة في ثنائي واحد .

فالسبب هو الذي أضاف الحاكم الحكم الشرعي له ، كعلامة ودليل للتعرف على الحكم ، خاصة بعد انقطاع الوحي مثل الاضطرار كسبب لاباحة الميتة . وأطلقه الفقهاء على أربعة معان : المباشرة ، وعلة العلة ، وذات العلة مع تخلف وصفها ، والموجب . أما الصلة بين السبب والمسبّب

فهي مسألة كلامية فلسفية لا تدخل في أصول الفقه وتثير موضوع الحتمية والاحتمال في الطبيعة ، وخطورة عدم ربط الاسباب بالمسببات وما قد يسبب ذلك من عدم الثقة بقوانين الطبيعة وبأفعال النفس . أما الحتمية فإنها اكثر مدعاة لهذه الثقة في المستقبل على تحقيق الفعل ، إذا ما تم الأخذ بالاسباب . فإذا قيل إن مشروعية الاسباب لا تستلزم مشروعية المسببات حدث عدم الاطمئنان . وكان الفاعل أقرب إلى التوكل . أما إذا تم الربط بينهما فيكون ذلك داعية على الاقدام والرجاء .

والشرط هو ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه مثل الاحصان مكمل لوصف الزاني ، والمقصود هنا الشرط الشرعي وليس الشرط العقلي أو العادي ، والشرط صفة للمشروط ومكمل له وليس جزءاً منه . ولا يكفي السبب وحده في وقوع المسبب ، بل لا بد أيضاً من حصول الشرط .

والمانع هو ما يرفع الحكم . وقد يكون رافعاً للطلب أصلاً مثل الجنون ، أو رافعاً لأصل الطلب مثل الحيض والنفاس ، أو رافعاً للحكم بحيث يصبح مخيراً كالأنوثة بالنسبة للعيدين والجمعة ، أو رافعاً للإثم بمخالفة الطلب مثل الرخص التي تمنع من إنختام الفعل . ولا يطلب من المكلف تحصيل المانع ولا دفعه من حيث هو مانع ، كما لا يجوز التحيل لاسقاط حكم السبب بفعل المانع . والصحة والبطلان يمثلان شرعية الفعل . فالصحة يراد بها آثار العمل في الدنيا وأثارها في الآخرة على السواء . وعكسها البطلان ، أي عدم ترتب آثار الفعل عليه في الدنيا وفي الآخرة . وغياب القصد والنية على الفعل ، أحد أسباب بطلانه . أما إذا اختلفت نسبة الفعل إلى الزمان فإنه لا يبطل بل يكون اداء ، إذا تم في وقته ، وقضاء ، إذا تم خارج وقته ، وإعادة ، إذا حدث في الفعل الأول خلل .

والعزيمة والرخصة يمثلان الطاقة على الفعل في صورتها المثلى ، وهي

العزيمة ، أو في صورتها الواهنة ، وهي الرخصة . فالعزم يعني القصد ، والعزيمة في الشرع هو ما لزم العباد بإيجاب الشارع . والرخصة تعني اليسر والسهولة ، وفي الشرع ما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرِّم . وحكم الرخصة الاباحة ، وعند البعض الوجوب ، لأن التيسير أمر مفروض ، والعذر الواحد يعتبر في شخص دون شخص ، وإباحة الرخصة تعني دفع الحرج وليس التخيير .

وهنا تكشف أحكام الوضع الخمسة عن أن الأحكام الشرعية ليست أحكاماً صورية ، تطبق في أي زمان وفي أي ظرف بل أوضاع إجتماعية على الفقيه أن يستقصيها قبل أن يطبق الحكم ، فإذا غاب السبب أو الشرط أو حضر المانع ، رفع الحكم .

أما مقاصد الشارع فأربعة : وضع الشريعة ابتداء ، ووضع الشريعة للأفهام ، ووضع الشريعة للتكليف ، ووضع الشريعة للإمتثال . ويعني وضع الشريعة ابتداء السبب الأولى الذي لأجله وضعت الشريعة ، وهو حفظ مصالح العباد عاجلاً أو آجلاً . والمصالح إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية ، وكل منها يكمل الآخر . فالضروريات أصل الحاجيات والتحسينات ، ويلزم من اختلالها اختلال الاثنين الآخرين ، ولكن لا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري . والضروريات هي مصالح العباد الخمس التي يذكرها الأصوليون أحياناً في الاستصلاح في طرق البحث عن العلة ، وهي المحافظة على الدين ، والحياة ، والعقل ، والعرض ، والمال . ويكون الحفاظ عليها بتثبيت وجودها ودرء الأخطار عنها . وقد يختلف بعض اسمائها مثل الحياة أو النفس ، العرض أو النسل ، كما قد يختلف الترتيب حسب العلاقة الداخلية لها وطبقاً لأهميتها . فالحياة أولها ، لأنه لا دين ولا عقل ولا عرض ولا مال بدون الحياة . ثم تظهر الحياة في الدين أي الحقيقة المطلقة ، وفي العقل وسيلة إدراك هذه الحقيقة ، كما تظهر في الدعامتين الماديتين لها وهي القوة البشرية المعنوية ، اي النسل ، والقوة المادية في

المال . وليس في الدنيا مصلحة محضة ولا مفسدة محضة ، ومقصود الشارع ما غلب منها . فإذا تعارضا ، نظر في التساوي والتراجيح . والمقاصد الشرعية لا تنخرم بل هي كلية أبدية . وهي ليست تابعة لأهواء النفوس ، بل أن الشريعة أتت لإخراج الشعور من حيز الهوى إلى حيز الموضوعية . فالمصلحة والضرر ليسا إضافيين كما يقول الرازي ، ويمكن من استقراء الشريعة معرفة ضابط للمصلحة والمفسدة، وعدم تركها بلا ضابط رداً لاعتراض العراقي ومنعاً عند الاشاعرة من القول بالعقل كضابط للمصلحة والمفسدة . وان تخلف الحكم أو الحكمة في بعض الجزئيات ، لا يقدم في كلية المقاصد مثل العقوبات المشرعة للإزدجار . ولما كانت الأحكام مبنية على المصالح عند المصوبة والمخطئة جميعاً ، كانت الشريعة معصومة من الضياع ، وكان الحفاظ على الكليات هو أساس الحفاظ على الجزئيات .

أما وضع الشريعة للافهام ، فإن ذلك يعني مخاطبتها للعقل حتى تتحول إلى اقتناع داخلي ،وتعبير عن طبيعة المكلف ، وليست مجرد أمر خارجي يتم تنفيذه طاعة للشارع . فالشريعة عربية تُفهم على أسلوب العرب . واللغة العربية تشارك باقي الألسنة في المعاني الأولية ، ولكنها تتفرّد بمعانٍ ثانوية . فإذا أمكن ترجمة الأولى إلى لسان آخر، فإنه لا يمكن ترجمة الثانية . والشريعة أمية لا تخرج عما ألفه الأميون ، تقوم على الطبيعة والفطرة وتتأسس في الجبلّة . فليست غاية القرآن إعطاء مباحث علمية أو اعطاء أصول العلوم كلها ، كما يدعي البعض ، بل اعمال النظر ،وتوخي الوضوح ، وتوجيه الانسان نحو الطبيعة لمعرفة قوانينها والسيطرة عليها . وما كان مضاداً لذلك رفضه القرآن ، من خرافة وجهل ، كما هو الحال في علوم الفأل والطير ، والقيافة ، والزجر ، والكهانة ، وخط الرمل ، والضرب بالحصى في الجاهلية . وما كان متفقاً معه ، مثل علم النجوم ، وعلوم الأنواء ، وعلم التاريخ ، وعلوم الطب ، وفنون البلاغة ، قبله القرآن .

أما وضع الشريعة للتكليف فيعني أن الشريعة لا تكلف بما لا يطاق ، وأنها وضعت طبقاً للقدرة الانسانية، ممكنة التحقيق . فالقدرة شرط التكليف . ولا تكليف بالأوصاف الجبلية كشهوة الطعام ، لأنه لا تمايز فيها ، أما الانفعالات التي تتردد بين الجبلي والكسبي ، كالشجاعة والحب والغضب والأناة ، فإنها أقرب إلى الجبلي ، لا يتم التكليف بها بل بآثارها ومبادئها . وكذلك الأمر في سائر أحوال الباطن ، فإنها خارج التكليف لأنها خارج القدرة . ويمتنع التكليف بالشاق ، فالمشقة على أربعة انواع : الأول مشقة ما لا يطاق وهي مانعة من التكليف ،والثاني المشقة الخارجة على المعتاد وهي أيضاً مانعة من التكليف ، والثالث المشقة الزائدة على المعتاد وهي غير مانعة من التكليف ولا مقصودة منه ، ويتفاوت فيها المكلفون حسب الأهلية وحسب العزيمة ، وحتى يُترك للانسان مجال التسابق نحو الخير والمنافسة في تحقيق المقاصد الشرعية . ولكن للمكلف قصد العمل الشاق وليس المشقة ذاتها ، كما أن ليس له الدخول في المشقة باختياره . والحرج مرفوع على من لا يقدر خوفاً من الضرر أو الملل ، فمن خف عليه ما يثقل على غيره أبيح احتماله أو خوفاً من تعطيل الأعمال الشرعية الأخرى ، فأما من أمن ذلك فلا بأس عليه أن يبلغ جهده في العبادة . والرابع مشقة مخالفة الهوى وهي المقصودة بالتكليف . والتكاليف جارية على الحد الأوسط ، فإن مالت بالمكلف إلى أحد الطرفين ، فإنما يكون ذلك لكي تنقل المكلف من الطرف الآخر إلى الطرف الوسط . كذلك يجوز التشديد والزجر لمن غلب عليه الانحلال في الدين ، كما يجوز التخفيف والترخيص لمن غلب عليه التشدد .

أما وضع الشريعة للامتثال فإن ذلك يعني إخراج المكلف من حيز الهوى إلى حيز الوجود الموضوعي الثابت . لذلك يبطل العمل المبني على الهوى ، حتى ولو كان الفعل محموداً ، لأنه قد يؤدي إلى المذموم . ومتبع الهوى ، كالمرائي يتخذ الأحكام آلة لتحقيق أغراضه . والمقاصد الشرعية

ضربان : أصلية وتابعة . فالأصلية لا يُراعى فيها حظ المكلف ، سواء كانت عينية أم كفائية ، لأنها تحقق المصالح الضرورية العامة للجميع . والتابعة هي التي روعي فيها حظ المكلف مثل الاستمتاع بالمباحات . والتابعة خادمة للأصلية وليست مستقلة عنها . ومن سنن التشريع ألا يؤكد الطلب فيما يوافق الحظوظ، كالأكل والشرب اتكالاً على الجبلة ، وأن يؤكد الطلب إذا خالف حظ النفس، كالعبادة والنظر في مصالح الغير . فإذا ما روعي فيه الحظ ولكن تجرد عنه المكلف بالنية ، فإن حكمه يكون حكم المجرد شرعاً ، ويكون المكلف قد سابق في الفضل . ولكن إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا إشكال في صحته ، بل يكون قصدها أقرب إلى الاخلاص . وبهذا القصد يصير العمل عبادة وان كان عادة ، ويصير المندوب واجباً والمكروه حراماً ، وهو أجمع لمقاصد الشارع فيكون الثواب أجزل للأتقياء الأصفياء . أما كبائر الذنوب فإنها في مخالفة المقاصد الأصلية وكبار الطاعات تكون في مراعاة تلك المقاصد . أما إذا روعيت المقاصد التابعة وحدها أو مع الأصلية ، فإن ذلك قد يقدح في الاخلاص حسب نوع الحظوظ . عادة أو عبادة ، دنيوية أو أخروية . فالقصد الأخروي بالعبادة غير قادح فيها ، أما قصد الحظ الدنيوي على الامتثال ، فإنه قد يقدح في القصد . وأما قصد الحظ الدنيوي بالعادات فهو جائز وصحيح . ومن الأعمال ما يقبل النيابة مثل العادات الجارية بين الخلق لكسب الحظوظ العاجلة ، وما لا يقبلها مثل العبادات اللازمة للمكلف . ومقصود الشارع من العمل المداومة عليه وتكراره ، وهو ما يحاول الصوفية فعله بالأوراد . ومع ذلك فالشريعة موضوعة بحسب المكلفين عامة، وليست لفئة خاصة مثل الصوفية الذين زعموا أنه يباح لهم ما لا يباح لغيرهم ، وأن لهم شريعة خاصة غير شريعة العامة . بل ان الرسول نفسه لم يختص بشريعة خاصة ، فمزاياه ومناقبه عامة للأمة كما أن أحكامه عامة لهم أيضاً ما لم ترد على الخصوص . ولذلك ليس للكرامات أصل في المعجزات ولا يجوز العمل

بمقتضاها . والشريعة هي المرجع الأول والأخير في أحكام الباطن والظاهر، وكل ما يُسمى بالمكاشفات يُعرض على الشريعة أولاً . فاطراد العادات كلياً مقطوع لا مظنون وأساس الشرع ، والأحكام تابعة للعوائد الشرعية والوجودية ، فلو تغيرت الأنظار في الأولى لم تتغير أحكامها بخلاف الثانية، فيتغير الحكم تبعاً لها . فالعوائد معتبرة في الشرع قطعاً فإذا انخرقت بعادي فلها حكم العادات وان انخرقت بغير جنس العادات ردت الى العادات . والعوائد الكلية لا تختلف باختلاف الأمصار والاعصار فيُقضي بها على الماضي والمستقبل .

فإذا ما تم تحديد مقاصد الشارع الأربعة ، وهي المقاصد الكلية للوحي ، فإنها تتوجه جميعاً وتصب في مقاصد المكلف والتي يطلق عليها حينئذ النية. فالأعمال بالنيات ، والمطلوب من المكلف موافقة قصده لقصد الشارع ، وكل عمل قُصد به غير ما قصد الشارع فهو باطل . فإذا ما قصد أحد المخالفة فوافق في العمل فعمله باطل ، أما إذا قصد الموافقة فخالف في العمل فعمله صحيح . ولا يجوز الاتيان بفعل فيه مصلحة للنفس واضرار بالغير . وليس لأحد أن يقوم بمصالح غيره العينية الا عند الضرورة . ومن كلف القيام بمصالح غيره وجب على المسلمين القيام بمصالحه ، ويكون ذلك من بيت المال . فإذا قام المكلف بالمصلحة العامة وكان في ذلك إضرار بنفسه ، فإنه يؤثر العام على الخاص عند البعض، والخاص على العام عند البعض الآخر ، وذلك لأن المفسدة قد تلغى بجانب المصلحة العظمى . وللمكلف قصد مصالح الشرع يقيناً وله أيضاً ما قد يقصده الشرع ظناً والأحوط امتثال الشرع بالقصد . والحِيَل ممنوعة بالكتاب والسنة والإجماع ، والتحيل هو قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر ، ثم جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائل إلى قلب تلك الأحكام . فالحيل مفوتة للمصالح المقصودة من التشريع ، أما الحيل التي لا تناقض مصلحة شرعية، فقد جوزها البعض مثل النطق بكلمة الكفر

إكراهاً عليها .

فإذا ما تم تنفيذ مقاصد الوحي وتحويلها إلى مقاصد المكلف، ثم تنفيذ الإرادة الالهية من خلال الإرادة الانسانية وأصبح الفعل الالهي ممتداً في الفعل الانساني ، وأمكن أن يصبح الوحي نظاماً مثالياً للعالم من خلال فعل المكلف ، وبالتالي تتحقق خلافة الله في الأرض من خلال المكلَّف . وعلى هذا النحو يكون علم أصول الفقه هو علم « التنزيل » الذي يستنبط الأحكام الشرعية ويتجه من الله إلى الانسان ، على عكس علوم « التأويل » كما يشرحها الصوفية الذين يريدون الرجوع من الانسان إلى الله . وفي هذه الحالة يكون علم أصول الفقه هو العلم الذي يعطي للمسلمين ما يحتاجون اليه في عالمهم هذا ، وفي عصرهم هذا ، من العودة إلى السيطرة على مقدَّراتهم فيصبحون بحق خلفاء الله في الأرض .

العقل والنقل

مقدمة

موضوع « العقل والنقل » أحد موضوعات علم أصول الدين . ويُسمى أيضاً « السمع والعقل » . واختلاف البداية بالعقل أو النقل يدل على اختلاف الفرق الإسلامية في تصور العلاقة بينهما ، هل يكون العقل أساس النقل أم هل يكون النقل أساس العقل ؟ وقد عرض الفقهاء لهذه القضية أيضاً من الناحية المنهجية . فرفض ابن تيمية في « منهاج السنة » منهج المعتزلة والرافضة الذي يقضي باتفاق النقل مع العقل ، فإن اختلفا يُؤخذ العقل ويُؤول النقل . ووضع بدله منهج « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » فإن حدث خلاف بينهما يفوّض النقل إذ لا يعلمه إلا الله . وقد اخذ الفلاسفة نهج المعتزلة على ما بين ابن رشد في « مناهج الأدلة » عندما رفض أن يكون النقل أساس العقل على ما تفعل الحشوية وعلى ما يفعل أهل الظاهر ، كما رفض أن يكون العقل مبرراً للنقل على ما تفعل الأشعرية فتعطي حججاً لا تقنع الذكي ولا ينتفع بها البليد ، وأراد إعمال العقل البرهاني ، وفي هذه الحالة يكون متفقاً مع النقل . وقد عرض ابن رشد لذلك أيضاً في « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» مبيناً اتفاقهما في المنهج والغاية . وكان الفلاسفة قبل ابن رشد قد

عرضوا لما عرض له المتكلمون في موضوع « العقل والنقل » وسموه « الصلة بين الفلسفة والدين » عند الكندي والفارابي وابن سينيا . فقد بين الكندي في رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى اتفاق الفلسفة والدين في الوسيلة والغاية ، وأن التعارض بينهما ناشيء من رجال الدين الذين يدافعون عن مناصبهم المزورة ويؤسسون شرعيتهم على رفض الحقائق ، مع أن الحكمه ضالة المؤمن ، لا يهمه من أي مصدر أتت . تم تباين منهجهما عند الفارابي وابن سينا في نظرية النبوة ، فالفلسفة منهجها العقل والدين طريقه الخيال ، ولكن عندهما الغاية واحدة وهو تحقيق السعادة .

ولم يترك الصوفية أيضاً هذا الموضوع بمعارضتهم الشريعة للحقيقة والعلوم العقلية للعلوم الدينية في بدايات التصوف حتى تحول في النهاية إلى فلسفة إلهية تم التوحيد فيه بين علوم العقل وعلوم القلب ، كما وضح ذلك في «حكمة الاشراق» عند السهروردي . أما علماء أصول الفقه فقد استطاعوا تأسيس النقل ليس فقط على العقل بل على العقل والتجربة كما هو الحال في مناهج استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية ، وكما وضح في طرق البحث عن العلة وتقسيمها إلى مؤثرة وفاعلة وملائمة ومناسبة على ما هو معروف في القياسين ، الأصل الرابع من أصول التشريع . ومع ذلك فقد انقسموا الى فريقين : أهل الرأي بالعراق وأهل الحديث بالحجاز كما انقسمت مناهج التفسير الى قسمين : التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول .

ولم يظهر موضوع « العقل والنقل » كموضوع مستقل في علم أصول الدين وكأحد مسائله فقط بل ظهر في ثنايا العلم كله من مقوماته الأولى حول نظرية العلم حتى موضوعيه الأخيرين الإمامة والتاريخ . ففي نظرية العلم يظهر العقل مع الحس والمشاهدة والتجربة كأساس للمتواترات أي للنقل. كما يظهر في الدليل العقلي القادر على تحويل جميع الأدلة النقلية بالرغم من توافرها وتضافرها من الظن إلى اليقين. فالظن وحده مرتبط بأسباب النزول وبالناسخ والمنسوخ وبمباحث الألفاظ من

محكم ومتشابه، وظاهر ومؤول، وحقيقة ومجاز، ومطلق ومعين، وخاص وعام، وأمر ونهي وبالتالي لا يعطي اليقين. وقد كان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول التنزيه والتشبيه هو خلاف ناشيء أيضاً عن الصلة بين النقل والعقل، فالتنزيه ينتج عن تأسس النقل على العقل، والتشبيه ينتج عن إقامة العقل على النقل. وكذلك نشأ الخلاف بين الجبر والاختيار أيضاً من الصلة بين النقل والعقل، فالجبر ناتج عن النقل ورفض إعمال العقل والاختيار ناتج عن العقل وتأويل النقل. أما الخلاف حول النبوة هل هي واجبة أو ممكنة أو مستحيلة فنشأت أيضاً من أن القائلين بوجوب النبوة أي ضرورة النقل، وهم الأشاعرة،يقولون بقصر العقل وحاجته إلى النبي، أما الذين يجعلون النبوة مستحيلة مثل البراهمة فيجعلون العقل قادراً على الوصول إلى الحقائق في غير ما حاجة إلى نبي أو وصي. أما الخلاف في أمور المعاد فإنه أيضاً يرجع إلى أن أهل السنة يعتمدون على النقل في إثبات الحوض والصراط والشفاعة والميزان، في حين يؤولها المعتزلة ويجعلونها صوراً فنية على العدل وقانون الاستحقاق. ويمكن القول إن مواقف أهل السنة والفقهاء والحشوية وأهل الظاهر والأشاعرة في علم أصول الدين ومسائله كلها في الذات والصفات والأفعال والنبوات والمعاد والإمامة، كلها ترجع إلى إعطاء الأولوية للنقل على العقل، في حين أن مواقف المعتزلة والفلاسفة كلها في هذه المسائل نفسها إنما ترجع إلى اعطاء الأولوية للعقل على النقل. موضوع العقل والنقل اذن هو المنهج المزدوج الذي تم استعماله لدى الفرق الكلامية في موضوعات علم أصول الدين، فنشأت عنه الاختلافات المشهورة.

ولما كان المعتزلة هم أهل العقل فقد تحول العقل لديهم إلى أحد أصولهم الخمسة وهو العدل، ويشمل خلق الأفعال من العباد والحسن والقبح العقليين. واعتبروا النظر أول الواجبات العقلية واعتبر أبو هاشم الجبائي الشك قبل النظر هو أول الواجبات. ورفضوا تقليد الأزهدين، وتقليد الأكثرين، وخالفوا أصحاب المعارف الضرورية بالطبع أو الإلهام.

وقد فصّل القاضي عبد الجبار (توفى ٤١٥هـ) هذا الأصل في شرح الأصول الخمسة، كما عقد له جزءا في موسوعته الاعتزالية الضخمة « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » بعنوان « التعديل والتجوير » واللطف، وأجزاء أخرى في « النظر والمعارف »، « الصلاح والأصلح، والاستحقاق والتوبة »، و« التكليف ». كما ظهر أيضاً مع العدل في « المحيط بالتكليف ».

وقد ظهر موضوع « العقل والنقل » في علم أصول الدين عند الاشاعرة كإحدى مسائل الالهيات في موضوع « الأفعال » هل من الله ام من العبد. كما يظهر أيضاً بعد ظهور نظرية أحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل ضمن ما يجوز على الله مثل الرؤية كما هو الحال في « المواقف » للإيجي (٧٥٦هـ). وقد تحدثت عنه معظم مصنفات الأشاعرة في علم أصول الدين في باب « التعديل والتجوير » كما هو الحال في «اللمع» و«الإبانة» للأشعري، ٣٣٠هـ وفي «الارشاد»، و«لمع الأدلة» للجويني (٤٧٨هـ). وقد فصل الغزالي (٥٠٥هـ) في « الاقتصاد في الاعتقاد » نظراً لأهميته لهدم العقل تحت عنوان « في أفعال الله تعالى وجملة أفعال جائزة لا يوصف منها شيء بالوجوب ». أما الشهرستاني (٥٤٨ هـ) فقد جعله قاعدة من قواعد أربع: الأولى الصفات والتوحيد، والثانية العذر والعدل، والثالثة الوعد والوعيد والاسماء والأحكام، والرابعة « السمع والعقل والرسالة والأمانة، وهي تشتمل على مسائل التحسين أو التقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة في النبوة، وشرائط الإمامة نصاً عند جماعة وإجماعاً عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع، والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والكرامية والأشعرية ». يدخل الشهرستاني هنا موضوع الإمامة ويجعله تابعاً لموضوع السمع والعقل، فالقائلون بأن الامامة تكون بالنص والتعيين مثل الشيعة يعتمدون على السمع والقائلون بأن الامامة تكون بالبيعة والاختيار مثل أهل السنة يعتمدون على العقل. كما خصص

الشهرستاني في « نهاية الاقدام » باباً بأكمله « في التحسين والتقبيح وبيان أنه لا يجب على الله تعالى شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع » . كما عقد باباً آخر « في إبطال الفرض والعلة في أفعاله تعالى ، وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف ومعنى التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع ، ومعنى النعمة والشكر ومعنى الآجال والأرزاق » ، وهنا يبدو الموضوع متصلاً بأفعال الشعور الداخلية ومدى حرية الانسان فيها . ويدخل الموضوع أحياناً في مسألة « تكليف ما لا يطاق » كما هو الحال في « معالم أصول الدين » الرازي (٦٠٦هـ) . ونظراً لغياب الوجوب العقلي عند الأشاعرة ، فقد اختفى موضوع « العقل والنقل » من بعض مصنفاتهم مثل « أصول الدين » للبغدادي (٤٢٩هـ) و« بحر الكلام » لأبي المعين النسفي (٥٠٨هـ) واستمر الحال كذلك في كتب العقائد الايمانية المتأخرة التي اكتفت بسرد ما يجب على المؤمن اعتقاده في الله والرسول من حيث الوجوب والاستحالة والامكان . ولكن لحسن الحظ عاد الموضوع للظهور من جديد في بعض الكتابات الإصلاحية في أصول الدين وعلى رأسها « رسالة التوحيد » للامام محمد عبده (١٣٢٣هـ) والعودة إلى الموقف الاعتزالي في العدل وإن ظل أشعرياً في التوحيد ، والقول بالحسن والقبح العقليين .

وقد تناول علماء أصول الدين موضوع النقل والعقل في مسألة الحسن والقبح أو التحسين والتقبيح . وعرضوا لأربع مسائل : الأولى ، هل الحسن والقبح في ذاتها يدركهما العقل أم لأن الله أمرنا بالحسن ونهانا عن القبيح ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من الشرع ؟ والثانية ، هل يجب على الله شيء بالعقل أم أن الله لا يجب عليه شيء ؟ والثالثة ، هل يمكن تعليل أفعال الله وتعليقها بالغاية أم أن أفعال الله لا تتعلل بالأغراض ؟ والرابعة ، هل الغاية من التكليف الاستحقاق أم ان التكليف لا غاية له ؟

أولاً : الموضوعية والذاتية :

هل الحسن والقبح صفات موضوعية للأفعال ، مستقلة ، يمكن للعقل إدراكهما أم أنهما صفتان ذاتيتان خاضعتان للإرادة الإلهية ولا يمكن ادراكهما إلا بالسمع ؟ يرى الأشاعرة أنه لا قبيح بالنسبة إلى ذات الله ، فإنه مالك الأمور على الاطلاق ، يفعل ما يشاء ، ويختار ، لا علة لصنعه ولا غاية لفعله . والقبيح بالنسبة لنا ما نهى عنه شرعاً ، والحسن ما أمرنا به شرعاً .

ويقدم الرازي في «المحصل» حججاً ثلاثاً: الأولى أنه لو كان قبح تكليف ما لا يطاق قبيحاً لما فعله الله . ولكن الله فعله بالفعل بدليل تكليف الكافر بالإيمان وهو يعلم أنه لا يؤمن ، وهو جمع بين الضدين ، محال على الله . والحقيقة أن هذه الحجة تقوم على افتراض أن الله هو خالق الأفعال وأن الانسان ليس مسؤولاً عنها ، فالله لم يكلف الكافر بالإيمان بل إنه عرض الايمان والكفر على الانسان ، وهو قادر على التمييز بينهما واختيار الايمان دون الكفر . فبدلاً من اثبات التناقض في الإرادة الإلهية وهو تكليف الكافر بالإيمان ، وبدلاً من اثبات المحال وهو الجمع بين النقيضين ، فإنه يمكن رفض القضية من أساسها والرجوع الى حرية الأفعال ومسؤولية الإنسان عنها . الثانية أنه لو قبح تكليف ما لا يطاق لقبح من الله والإنسان ، وقبحه من الله باطل لأنه لا يقبح من الله شيء ، وقبحه من الانسان باطل لأن الانسان مضطر لأفعاله ، وبالتالي لم يقبح تكليف ما لا يطاق . والحقيقة أن هذه النتيجة قائمة على خطأ المقدمة الثانية من أن الإنسان مضطر لأفعاله ، فالإنسان حر ومختار ومسؤول عن أفعاله . كما تخطىء المقدمة الأولى القائلة بأنه لا يقبح من الله شيء ، وكأن الارادة الإلهية عشوائية غير عاقلة ، هوائية متقلبة في حين أنها إرادة عاقلة مريدة . والثالثة أنه لا يقال إن الكذب قبيح في حالة إنجاء الظالم ، لأنه قد لا يموت الأثر المطلوب ولأنه لو تم يكون فيه

شيء من الصدق وهو الرغبة في الإنجاء . والحقيقة أن ذلك يدل على إمكانية الحكم على الأفعال بالحسن والقبح بصرف النظر عن إمكانية تحقيق ذلك الحكم وإحداث اثره في الحياة العملية .

وقد حاول الرازي الخروج من لمأزق الأشعري والاقتراب من المعتزلة إلى المنتصف بإثبات الحسن والقبح في الشاهد بمقتضى العقل وعدم اثباتهما في حق الله . فكل شيء يكون حسناً أو قبيحاً لغرض والله منزه عن الأغراض، أما البديهة والفطرة فيؤكدان وجود الحسن والقبيح في ذاتهما في الشاهد . ويكون السؤال الآن : ولماذا لا يُقاس الغائب على الشاهد ، وهو قياس أصولي استعمله المسلمون في علم الأصول ؟ ويصيغ الرازي حجته بطريقة اكثر وضوحاً بتعريف الحسن والقبح بجلب المنافع ودفع المضار ، فإذا كان المراد بالحسن والقبح ما يكون صفة كمال كعلم أو صفة نقص كجهل أو يكون ملائماً لطبع أو منافراً له فلا خلاف في كونهما عقليين . أما إن كان يتعلق به في الأجل ثواب أو عقاب فالعقل لا مجال له فيه ، خاصة وقد بان بأن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله ! فلماذا يكون الحسن والقبح عقليين في الدنيا فقط وكأن الآخرة لها قانونها الخاص الذي لا يمكن للعقل تصوره ؟ إن الشرع يمكن معرفة حسنه بالعقل ، وما لا يُعرف حسنه بالعقل ويكون تكليفاً فإنه يحيل الانسان إلى مجرد آلة طيعة لا عقل لها ولا إرادة .

وقد حاول الغزالي أيضاً إيجاد مخرج من المأزق الأشعري عن طريق تحليل ألفاظ الواجب ، والحسن ، والقبيح ، والعبث ، والسفه والحكمة لأنها ألفاظ مشتركة لها معان متباينة ويستعملها المتكلمون في غير مواضعها ، مما يسبب الخلاف والشقاق . فالواجب له معان ثلاثة : الأول ، هو الفعل الذي يتم لا محالة ، وهو الفعل القديم ، الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه مثل أفعال الله وهو ليس المقصود . الثاني ، الواجب بمعنى دفع الضرر

وجلب المصلحة وهو الواجب المادي العملي الحادث وهو المقصود عند الأشاعرة . الثالث وهو الواجب الذي يؤدي عدم وقوعه الى أمر محال ، وهو المعنى العقلي المجرد الذي تقصده المعتزلة . أما الحسن فله أيضاً معان ثلاثة : الأول موافقة الغرض ، والثاني منافرة الغرض والثالث ما ليس في فعله ولا في تركه غرض ، وهو العبث . وبالتالي يدافع الغزالي عن المعنى الأشعري للحسن والقبح وهو ملاءمة الغرض ومنافرته ، وهو معنى حسي ذاتي مادي قد يتغيرمن فرد إلى فرد ومن جماعة إلى جماعة ، ومن عصر إلى عصر . ويكون السؤال كيف يمكن التوفيق بين هذا المعنى النسبي المتغير والمعنى المطلق الذي تفرضه الإرادة الإلهية المطلقة المستقلة عن الظروف والأحوال ؟ ولا يرى الغزالي أي حرج في الاعتراف بهذه النسبية الأشعرية قائلاً : « فبهذا يتبين على القطع أن الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن أمرين اضافيين يختلفان بالإضافات لا عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة » .

ويحذر الغزالي من الوقوع في هذه النسبية عن طريق التنبيه على أغلاط ثلاثة من استعمال هذه الألفاظ . الأولى، نسبية الحسن والقبيح ، فالموافقة والمخالفة للغرض يكونان بالنسبة إلى الفرد ، ويختلفان من فرد لآخر ، في حين أنه يمكن التغلب على هذه النسبية عن طريق الإرادة الإلهية . ولكن ما يحدث في الواقع هو أن كل فرد يتمثل الإمامة الإلهية ويجعلها تعبيراً عن مصلحته الخاصة وبالتالي فلن يتم تجاوز النسبية ، بل ستتأكد خاصة بعد أن تجد المصلحة الشخصية تبريراً لها من الإرادة الالهية . والثانية الذهول عن الحالة النادرة والحكم بالحسن والقبح بأغلبية الحالات وكأن الغزالي يرفض مقياس مصالح الأغلبية وهو المقياس الشرعي الوحيد الممكن، لأن ما رآه المسلمون حسناً فهوعند اللهحسن. والثالثة هو كون الأخص مقروناً بالأعم في حين أن الأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص مما يجعل الوهم يسبق باستمرار إلى العكس . وهنا يهدم الغزالي أي واجب عقلي كلية ويعتبر

العقل مجرد وهم ولا يقدر عليه إلا الأولياء فيقول «وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه» . والحقيقة أن العقل مشاع بين الجميع ، ونور فطري يشارك فيه كل الناس .

وقد اتفق جميع المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك . وقد ذهب أبو الهذيل العلاف (٢٢٦هـ) أن على الإنسان أن يعرف الله بالدليل قبل ورود السمع من غير خاطر وان قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، فهو يعلم حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن والإعراض عن القبيح . أما النظّام فإنه يرى أن الإنسان إذا كان متمكناً قادراً على النظر والاستدلال فإن عليه أن يحصل على معرفة الله بالعقل . ولكن لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار. أما بشر بن المعتمر (٢٦٠هـ) فقال ان المفكر قبل ورود السمع يعلم الله بالنظر والاستدلال ولكن دون ما حاجة إلى الخاطرين . وقد قال جعفر بن حرب (٢٣٤هـ) وجعفر بن مبشر (٢٣٦هـ) بأن العقل يوجب معرفة الله بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع . فإن لم يعرفه وجبت عقوبته وخلوده في النار بالعقل. أما ثمامة بن الاشرس (٢١٣هـ) فقد أعذر الكفار لأن المعارف ضرورية ومن لم يعرف الله كان معذوراً. أما أبو علي الجبائي (٢٩٥هـ) وابنه أبو هاشم (٣٢١هـ) فقد أثبتا شريعة العقل إلى جانب الشريعة النبوية ، فالمعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح كلها واجبات عقلية .

فإثبات الحسن والقبح صفتان للأفعال يجعلانها موضوعين مستقلين عن الإرادات والأهواء والمصالح ويقدر العقل على إدراكها . وبالتالي يكون الموقف الاعتزالي أقرب إلى شمول الارادة الالهية وأبعد عن الوقوع في

النسبية والتغير . وكأن المدافع عن حق الله ينتهي به إلى تدمير موضوعية العالم في حين أن المدافع عن وضعية العالم ينتهي به الأمر إلى اثبات صدق الله .

ثانياً : الواجبات العقلية :

يرى الأشاعرة أنه لا يجب على الله شيء إذ لا حاكم عليه ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الندم بتركه لم يتحقق الوجوب وإن استوجب كان ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله وهو محال . ويلخص الإمام الجويني في « لمع الأدلة » موقف الأشاعرة بقوله : « لا يجب على الله تعالى شيء ، وما أنعم به هو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجبه الله تعالى عليه ـ ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع وموجب السمع » . والحقيقة أن الوجوب ليس نقصاً بل الوجوب كمال ، فإذا كان الوجوب ذاتياً فإنه يكون تأكيداً للحرية . والله لا يمثل ارادة عشوائية بل إرادة عاقلة مريدة . القول بالوجوب العقلي إذن لا ينال من كمال الله أو حرية إرادته .

وقد قدم الرازي في «معالم أصول الدين » ثلاث حجج للبرهنة على أنه لا يمكن إثبات جلب المنافع ودفع المضار في حق الله . الأولى أن الفعل الصادر عن الله إما أن يكون وجوده وعدمه على السوية أو لا يكون الأمر كذلك . والأول يبطل الحسن والقبح لأنه لا مجال للترجيح والثاني لزم كون الله ناقصاً بذاته لوجود المرجح وهو محال على الله . والحقيقة أن ترجيح الحسن على القبيح ليس نقصاً في الله بل تحقيق الاختيار الالهي لمصلحة الانسان ، وأن الغاية من الأفعال ليست اثبات تنزيه الله ، فالله غني عن العالمين ، ولكن تحقيق المصلحة الإنسانية وهو أساس الشرع . فالأشاعرة يدافعون عن حق الله على حساب حقوق الانسان والله ليس في حاجة إلى

دفاع بل الإنسان الذي في حاجة إلى ذلك . الثانية أن العالم محدث ، المحدث مختص بوقت معين ، فإن تساوت الأوقات بطل تعليق الحسن والقبح بفعل معين ، وان كان لخاصية فاعلة بطل كون الله مُحدِثاً . والحقيقة أن هناك تمييزاً بين الإرادة الإلهية في ذاتها وبين المرادات الإلهية عند التحقق فإذا كانت الأولى خارج الزمان والمكان لمقتضيات التنزيه ، فإن الثانية تتحقق في العالم الحادث ولا تنال من قدم الصفات كحق إلهي . فتحقيق المرادات الالهية في العالم لا يبطل الحسن والقبح بل يحقق فاعلية الله في العالم . أما وجود المخصص أي المرجح للحسن على القبح ، فإن ذلك ليس نقصاً بل تأكيد للحرية الإنسانية والقدرة على الاختيار . والثالثة أن الله علم كفر الكفار ومحال أن يأمرهم بالإيمان والطاعة ، والحقيقة أن علم الله كفر الكفار هو علم بنتيجة حرية الأفعال الانسانية ولا يتدخل في سيرها . كما أنه لا يجوز ضرب الصفات الإلهية بعضها ببعض مثل العلم والقدرة ثم التضحية بإحداها من أجل اثبات اتفاقها فيما بينها ثم إثبات كليهما والتضحية بحرية الأفعال الإنسانية .

ويحدد الغزالي موقف الأشاعرة في القطب الثالث من « الإقتصاد في الاعتقاد» بعنوان: «في أفعال الله تعالى وجملة أفعال جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب » . ويحدد الغزالي هذه الأفعال الجائزة التي لا وجوب فيها في سبعة: يجوز لله أن لا يكلف عباده، ويجوز أن يكلفهم ما لا يطاق، ويجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية، ولا يجب رعاية الأصلح لهم، ولا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية ، ولا يجب على العبد شيء بالعقل بل بالشرع مثل معرفة الله وشكره ، وأخيراً لا يجب على الله بعث الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة .

ثم يفصل الغزالي هذه الدعاوى السبع ويدعمها بالحجج والبراهين على النحوالآتي :

الأولى ، يجوز على الله أن لا يخلق الخلق ، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه، وإذا خلقهم فله ألا يكلفهم، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه . ويعتمد الغزالي في اثبات هـذه الدعـوى على حجـة أنه من المحـال اثبات النفع والضـرر بالنسبـة لله . والحقيقة أن النفـع والضرر لا يكـونان بالنسبة لله ، فالله منزه عن كل شيء ولكن بالنسبة للإنسان . وأن افتراض ألا يخلق الله الخلق يعني أن خلق الخلق كان خطأ ووجوداً لا مبرر له ، وأن خلق الخلق بلا تكليف معناه إنكار الرسالة وخلافة الإنسان لله في الأرض . إن الخلق ذاته نعمة من نعم الله حيث ينعم الانسان بالدنيا ويعمل فيها ويحقق ذاته ونشاطه ويخلد في الدنيـا بعمله وذكراه وفي الآخـرة باستحقـاقه لذلك قالت طائفة من المعتزلة انه يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق لا بمعنى الوجوب على الله ولكن بمعنى ضرورة الوجود الانسـاني وتحقق الغايـة منه .

الثانية ، يجوز على الله تكليف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه . فقد كلف الله أبا جهل بـالايمان وهـو يعلم أنه سيكفـر . فشرط التكليف عنـد الأشاعرة هو فهم الأمر وليس إمكان تحقيقه. والحقيقة أن تكليف أبي جهل بالإيمان مثل تكليف كل المؤمـنين ثم كفر أبـو جهل لأنـه لم يُعمل عقله ولم يمارس حريته . لذلك انكر المعتزلة تكليف ما لا يطاق لأنه لا فائدة منه ولأنه عبث ولأن العبث على الله محال .

الثالثة ، يجوز على الله إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواباً ، فالله عند الأشاعرة مالك كل شيء ، حر التصرف ، يفعل ما يشاء ، إن شاء ظلم وإن شاء عدل . وقد أنكرت المعتزلة ذلك لأنه قبيح . والحقيقة أنه إذا كان الفكر الإلهي كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد فإن الإيلام بغير ذنب أو عوض في هذا العالم قبيح ، ولما كان الله منزهاً عن القبائح فإنه أيضاً لا يفعل الإيلام بغير ذنب أو عوض . ولا عجب أن يكون لكل برغوث عوض كما يتهكم الغزالي .

الرابعة، لا يجب على الله ، رعاية الأصلح لعباده بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . ويثبت الأشاعرة ذلك بالنقاش الـذي دار بين الأشعري وبين الجبائي حول ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً ، وبلغ الثالث وكفرومات كافراً . فالعدل يقتضي أن يخلد الكافر البالغ في النار وأن يكون البالغ المسلم في الجنـة في رتبة فوق رتبة الصبي لأن البالغ قد بلغ وأطـاع الله عكس الصبي الذي لم يبلغ . فإذا سأل هذا الصبي الله يوم القيام لماذا أمتنى وأجاب الله بأنه كان يعلم بأن الصبي سيعصى فكان الأصلح له أن يموت،هنا يصيح الكافر : أو لم يكن الأصلح لي أن أموت قبل أن اكفر ؟ لا يجد المعتزلي جواباً طبقاً لقانون الصلاح والأصلح . والحقيقة أن هذا القانون إنساني خالص لا يقاس فيـه الشاهد على الغائب بل الغائب على الشاهد فإذا كان هذا القانون غير مقصور في الغائب ولكنه قائم في الشاهد .

الخامسة ، لا يجب على الله الثواب ، إن كلف العباد وأطاعوه ، ان شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم. لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين . لا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقض صفاته الالهية . التكليف تصـرف في عبيده وممـاليكه . أمـا الثواب ففعـل آخر عـلى سبيل الابتـداء فلا معنى في أفعـالـه للحسن أو للقبـح . والحقيقة أن هذا أيضاً ضرب لصفات الله بعضها بالبعض الآخر، فالقدرة لا تعارض العدل. وافتراض القدرة على الظلم هو ضرب للصفات بعضها ببعض ولا يستطيع الانسان أمامها إلا أن يثبتها معاً فيوقع نفسه في التناقض كما يفعل الأشاعرة أو ينفيهـا معاً فينتهي إلى نفـي الصفـات جميعها أو إلى اثبات واحدة منها على حساب الأخرى كما يفعل المعتـزلة من أجـل افساح المجال لحقوق الانسان في العدل والحرية. فالتكليف مع القدرة على الثواب ثم ترك الثواب قبيح عند المعتزلة. وكل كافر يجب على الله أن يعاقبه ويخلده في النار ، وكل من ارتكب كبيرة قبل التوبة يكون في النار . كما يجب الشكر

على العباد ثم يجب الثواب على الشكر ، وأن يعيش الانسان في عالم معقول متسق خير من أن يعيش في تناقض غير مفهوم .

السادسة ، لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله وشكر نعمته لأنه لو وجب ذلك عليهم لكان لفائدة والفوائد لا تجوز على الله وإن لم يكن لفائدة لكان عبثاً، والعبث محال. والحقيقة أن ذلك الغاء للفطرة البشرية ولبداهة العقل بعد استقلال الانسانية عقلاً وإرادة وظهور وعيها بعد تربية الوحي لها على فترات حتى اكتملت. وبالتالي انتهى دور الوحي في التاريخ بظهور الوعي الإنساني مكتملاً ومستقلاً عقلاً وإرادة. ومعرفة الله وشكره لا تحقق فائدة لله ، فالله غني عن العالمين بل تحقق فائـدة للإنسان، فمعرفة الله معرفة المبادىء العامة والشاملة ومعرفة التنزيه وشكر الله تعني الثقة بالقدرات البشرية والعمل بها . لذلك قال المعتزلة إن العقل بمجرده موجب لمعرفة الله وشكره حتى قبل ورود السمع . فإذا ورد السمع فإنه يكون لطفاً بالله للعباد . فورود التكاليف الطاف من الباري أرسلها إلى العباد وبتوسط الأنبياء امتحاناً ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من يحيى عن بينة .

السابعة ، جواز بعثة الأنبياء ليس بمحال كما تقول البراهمة ولا بواجب كما تقول المعتزلة . والحقيقة أن موقف المعتـزلة قـريب من موقف البـراهمة بالإضافة لى قولهم باللطف . فالبـراهمة تقـدم حججاً ثـلاثاً لإثبـات اكتفاء العقل. الأولى انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول فالعقول غنية عنه، وإن بعث بما يخالف العقول استحال التصديق. الثانية أن صدق النبي بالمعجزة ويصعب التفرقة بين المعجزة والسحـر . الثالثـة أنه حتى لـو عرف صـدق المعجزة فإن المعجزة ليست طريقاً لصدق النبي . فإثبات النبـوة لطفـاً عند المعتزلة أفضل من جوازها بلا غاية أو غرض عند الأشاعرة

أما المعتزلة فقد أثبتوا الواجبات العقلية مثل معرفة الله وشكر المنعم،

وأنه لا يفعل القبيح ، واللطف ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على الكبائر قبل التوبة، وفعل الصلاح والأصلح . وقد اختلف المعتزلة في عددها ولكن يمكن اجمالها ايضاً في سبعة :

الأولى معرفة الله بالنظر هو أول الواجبات . ولما كان الله لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن يعرف بالتفكير والنظر على ما يقول القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » . معرفة الله من الواجبات المضيقة مثل الصلاة التي لا يسع الإخلال بها ولا يقوم غيرها مقامها لأنه مما يقبح تركها . وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح . فإذا كان لا يمكن التحرز من القبيح إلا بالمعرفة وجب أن يقضي وجوبها .

الثانية ، شكر المنعم ، فأول نعم الله هو خلق الانسان حياً لنفعه لا لمضرته . وكل منعم وجب أن يستحق الشكر على نعمه لما كان قصده الاحسان . فالشكر اعتراف بنعمة المنْعم ، وهو شكر باللسان وبالقلب وبالفعل .

الثالثة ، أن الله لا يفعل القبيح عقلاً لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياساً على الشاهد . يرى النظّام أنه إن كان القبح صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الاضافة إليه فعلاً ففي نفي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً فيجب أن يكون مانعاً. ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم. إن الله لا يقدر على ظلم العقلاء بل على ظلم الاطفال والمجانين. ووافقه في ذلك جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وأبو علي الاسواري والجاحظ في حين أن أبا الهذيل واكثر المعتزلة ولا سيما البصريين والقاضي عبد الجبار يرون أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله، لكان قبيحاً دفاعاً عن القدرة من حيث المبدأ دون وقوعها بالفعل .

الرابعة ، اللطف وهوأن يفعل الله ما يقرب العبد إلى الطاعة . ويعرفه القاضي عبد الجبار بأنه هو كل ما يختار عنده المرء الواجب

ويتجنب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الحسن أو إلى ترك القبيح . وهو ما يسميه الأشاعرة توفيقاً أو عصمة . وقد أنكره المجبرة كما أنكره من المعتزلة بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين ، وذلك لأنه لو وجب على الله لكان لا يوجد في العالم عاص وهو خلاف الواقع ويناقض حرية الأفعال. لذلك يميز القاضي عبد الجبار بين أزمنة اللطف الثلاثة. إما أن يكون متقدماً للتكليف أو مقارناً له أو متأخراً . وينفي تقدمه ومقارنته للتكليف ويثبت تأخره حتى يفسح المجال لخلق الأفعال. وقد رفضت الأشاعرة اللطف بحجة أن هذا التقريب يمكن أن يتم ابتداء وبالتالي يكون الوسط عبثاً. والحقيقة أن اللطف لا يتم ابتداء حتى يقوم العبد بجهده أولاً ثم يلحقه اللطف ثانياً . وقد عرف الرازي اللطف بأنه هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الإلجاء، وهو ممكن في الوجود نفسه، والله قادر على كل الممكنات دون ما حاجة إلى داعية أو إلى واسطة . يثبت الرازي اللطف من حيث المبدأ لا من حيث الواقع وبالتالي كان أقرب الأشاعرة إلى المعتزلة .

الخامسة ، الثواب على الطاعة ، فكل فعل شاق عليه ثواب ، ولا تعارض بين أن يكون الغرض من التكليف شكر المنعم وبين الثواب على المشاق . وقد اعترضت الأشاعرة على ذلك بأن الأعمال لا تكافىء النعم السابقة فكيف تقتضي مكافأة ؟ والحقيقة أن ذلك ليس بكثير على الله ، فالله جواد كريم .

السادسة ، العقاب على الكبائر قبل التوبة عند البغداديين وذلك لأن الله قد أوجب الواجبات ونهى عن المقبحات وعرف الإنسان وجه التحسين والتقبيح لكليها وبالتالي خضع للعقاب . وقد أضاف أبو هاشم الجبائي أن الله خلق في الإنسان شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد أن يكون في مقابل ذلك ما يزجر الانسان عن المقبحات وهوالعقاب .

السابعة، أن الله يفعل الأصلح لعباده في الدنيا. وقد اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين فيه . فقد أوجبه البغداديون على الله ولا يجوز في حكمته تبقية شيء من الصلاح للعباد في الآجل أو العاجل بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه لصلاح العباد. وابتداء الخلق واجب على الله، وإذا كلفهم وجب إكمال عقولهم . وكل ما يحدث في العالم فهو الأصلح لهم . ولم يسر البصريون إلى هذا الحد بالرغم من اثباتهم الواجبات العقلية. واتفق كلاهما على وجوب فعل الأصلح في الدين ثم اختلفوا في وجوب فعل الأصلح في الدنيا. وقد اعترض الأشاعرة بأن الأصلح للكافر الفقير بأن لا يخلق على ما هو معروف في قصة الأطفال الثلاثة، ومع ذلك فالخلق نعمة يتم شكر الله عليها ولا تعادلها نعمة . وقد صاغ النظام نظرية المعتزلة في الصلاح والأصلح بقوله إن الله يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس في صلاحهم. أما في أمور الآخرة فإن الباري لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عقاب أهل النار ولا أن ينقص منه أو من نعيم أهل الجنة أو يخرج أحداً منها .

ثالثاً : الغائية والغرض :

يرى الأشاعرة أن أفعال الله لا تتعلل بالأغراض ولا تهدف إلى غاية . ويعتمدون في ذلك على حجج ثلاث : الأولى أن الله لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وهو محال . والحقيقة أن الغائية لا تمثل نقصاً بل كانت تعادل الله عند القدماء . وهي دليل على الإرادة العاقلة والقدرة الواعية . والغائية محور الوحي . بل ان الوحي كله قصد الله . وغائية الوحي بالنسبة للانسان تحقيق مصلحته . ولا يمكن تصور الحياة الإلهية حياة تتعادل فيها المرجحات ، وتنتفي فيها الغائية . الثانية ان تحصيل الأغراض ابتداء مقدور الله وجعلها غايات عبث ، وهو ينافي الغرض . والحقيقة أنه مما لا شك فيه أن تحقيق أفعال الله ابتداء في مقدور الله ولكن الغاية لا تعني

بالضرورة وجودها في النهاية بل في البداية ، فالغاية هي الباعث على الفعل . وقد جعل كثير من الفلاسفة العلة الغائية هي العلة الفاعلة وتعليل الأحكام الشرعية قائم على الغاية التي درسها الأصوليون وحددوا ألفاظها بلام التعليل ، وكي ، وحتى ، وأن . . . إلى آخر ما هو معروف في اللغة العربية. الثالثة ، أن الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبله لزم أن يكون الحادث حينئذ وأن لا يكون الغرض غرض هذا الحادث وأن وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض . والحقيقة أن الغائية داخلة في وجود الحوادث ، وسارية في نسيج الوجود كإمكانية واستعداد مثل كون الشجرة في البذرة ولا يحتاج ذلك إلى تسلسل أو إلى انكار الغرض . وقد فصل محمد إقبال في الغائية وجعلها مصدر الابداع فالحياة تتخلق بالمقاصد ، وتتولد بالغايات .

اما المعتزلة فترى أن أفعال الله كلها معللة برعاية مصالح العباد لأن ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال . والغائية تجربة انسانية لا يمكن نفيها بحجة منطقية كما تفعل الاشاعرة عندما تقول : العبث إن كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وإن كان غيره فلا بد من تصويره أولاً وتقريره ثانياً . وقد اتفقت المعتزلة على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . فالفعل الخالي من الغرض عبث وقبح يجب تنزيه الله عنه لكونه عالماً بقبحه مستغنياً عن غيره . وقد ذهب اكثر الماتريدية ومنهم الصدر الشريعة إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض . كما ذهب التفتازاني إلى أن تعليل بعض أفعاله معلوم قطعاً وعليه مبنيٌ القياس .

والعجيب أن الأشاعرة وهم يتهمون المعتزلة بالتنزيه ويفضلون عليه الوقوع في التشبيه ، ينكرون تعليل أفعال الله بالغائية والغرض حرصاً على التنزيه فينتهون إلى إبطال الحكمة . كما يؤدي انكار الغائية إلى الفصل التام

بين الخالق والمخلوق ويجعل الله فعالاً لما يريد دون سبب أو غاية أو باعث وهو ما يعادل الحرية المطلقة بلا باعث أو سبب ، وهي حرية العبث . في حين أن الغائية هي محور الفكر الأصولي في اقامة الشرع على أساس المصلحة . إن إنكار العلية انكار لأساس الشرع وسبب وجود الوحي وإرسال الرسل كما هو واضح في الآيات القرآنية ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ (٥١ : ٥٦) أو ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ (٢١ : ١٠٧) . إن نفي التعليل هو هدم للقوانين الانسانية وترك للعالم بلا إدراك ، وللواقع بلا أساس نظري . الغائية أساس الوجود في الانسان في الطبيعة . واعتبار الطبيعة مجرد تعبير عن الجود والكرم من وجود مطلق مشخص هو إلغاء لوجود الطبيعة واستغلالها . فالغائية في الطبيعة لا تعني حاجة طرف وكرم طرف آخر . فالطبيعة مستقلة عن أطرافها ، وليست علاقات الاطراف علاقة احتياج وكرم على ما تتصور المجتمعات التي يقوم سلوك الناس فيها على التملق والمداهنة وأو السؤال والاستجداء . ولا تتحقق الغائية في الطبيعة بفعل قدرة مشخصة كما لا تتحقق آلياً دون قصد وروية بل تتحقق بفعل الانسان . وإذا لم تتحقق فقد تخلى الانسان عن رسالته ، وعن خلافته لله في الأرض ، ويكون الانسان هو المسؤول لا الغائية . لو تخلى الانسان عنها اندثر في التاريخ وأتى انسان غيره أو جماعة أخرى تحقق الرسالة وتعمل في التاريخ . والصلاح باعتباره غائية لا يعني النفع المادي بقدر ما يعني إبقاء الوجود والحفاظ على الحياة الانسانية فيه .

وقد حاول بعض الأشاعرة الخروج من هذا المأزق عن طريق إثبات الحكمة في الأفعال الإلهية دون اثبات العلة والغائية . فأفعال الحكيم كلها محكمة متقنة تقع على حسب علمه كما يقول الشهرستاني (٥٤٨هـ) في « نهاية الاقدام » ويؤيده في ذلك ابن حزم في « الفصل » والآمدي في « غاية المرام » .

أما المعتزلة فإنهم يرون أن القبيح قبيح في نفسه ، وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به ، فيقبح من الله كما يقبح من الانسان ، وكذلك الحسن . ومنها ما يستقل العقل بإدراكه ضرورة مثل انقاذ الغرقى وقبح الظلم أو استدلالاً مثل قبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع . ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره مثل البراهمة . ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون النقل مرشداً ومخبراً ودليلاً . فالعلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب ولا يجوز إسناده إلى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع .

فالحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين أما ينتفع هو نفسه أو أن ينفع غيره. ولما تقدس الله عن الانتفاع تعينّ أنه إنما يفعل لينفع غيره وبالتالي لا يخلو فعله من صلاح . كما قام الدليل على أن الرب حكيم ، والحكيم من تكون أفعاله على احكام واتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً بل لا بد وأن ينحو غرضاً ، ويقصد صلاحاً ، ويريد خيراً . والحكمة في خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالفعل ومنصوص عليها لمن طلبها في السمع . شهد العقل بأن الحكمة في خلق العالم إظهار آيات ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به الثواب الأبدي .

ومع اجماع المعتزلة على القول بالعلة والغاية والغرض إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم في تحديدها . فقد قال أبو الهذيل العلاف ان الله خلق الخلق لعلة والعلة هو الخلق ، والخلق هو الإرادة والقول ، وان الله خلق الخلق لمنفعتهم ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه ضرراً ، ولا ينتفع به غيره ،ولا يضرّ به غيره فهو عابث . وقال النظام إن الله خلق الخلق لعلة تكون هي المنفعة ، والعلة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم . وقال معمر لقد خلق الله الخلق لعلة ،

ونظراً لما تنطوي عليه الغائية من صلاح للعباد فقد أبرزها المصلحون الدينيون وفصلها الإمام محمد عبده في « رسالة التوحيد» . يبدأ الإمام بإحالة الغائية إلى علم الله وإرادته المختارة التي لا يجب عليها شيء . ثم رفض الموقفين معاً إنكار العلة والغاية والغرض عند أهل السنة واثباتها عند المعتزلة قائلاً : « نريد تلك المقالات المضطربة في أنه يجب على الله رعاية المصلحة في أفعاله وتحقيق وعيده فيمن تعدى حدوده من عبيده وما يتلو ذلك من وقوع أعماله تحت العلل والأغراض . فقد بالغ قوم في الإيجاب حتى ظن الناظر في مزاعمهم أنهم عدوه واحداً من المكلفين يفرض عليه أن يجهد للقيام بما عليه من الحقوق وتأدية ما لزمه من الواجبات . وغلا آخرون في نفي التعليل عن أفعاله حتى خيل للممعن في مقالاتهم أنهم لا يرضونه إلا قُلَّباً يبرم اليوم ما نقضه بالأمس ، ويفصل غداً ما أخبر بنقيضه اليوم أو غافلاً لا يشعر بما يستتبعه عمله . . . وهو أحكم الحاكمين ، وأصدق القائلين . جبروت الله وطهارة دينه أعلى وأرفع من هذا كله » . وينتهي محمد عبده إلى إثبات أن أفعال الله لا تخلو من حكمه . فحكمة كل عمل ما يترتب عليه ما يحفظ نظاماً أو يرفع فساداً خاصاً أو عاماً . فصنع الله الذي اتقن كل شيء وأحسن خلقه مشحون بضروب الحكم . والله مريد لحكمته من حيث هي تابعة للفعل . فوجوب الحكمة في أفعاله تابع لوجود الكمال في علمه وإرادته .

وبالرغم من محاولة محمد عبده في التوفيق بين الرأيين المتعارضين ، إلا أنه من الأصلح الآن للأمة الاسلامية إبراز رأي المعتزلة وإثبات العلة والغائية والغرض حتى تخف منها العشوائية والتشتت والشك وقد يكون غياب التخطيط غي حياة المسلمين العامة راجعاً إلى عدم التركيز على الغائية والغرض في نظر السيادة الأشعرية في ثقافتنا الوطنية وتوجيهها لسلوك عامة المسلمين .

رابعاً : الآلام والعوض :

قانون الاستحقاق والعوض قانون اعتزالي خالص فصل فيه المعتزلة واكتفى الأشاعرة بالإنكار والرفض . فقالت المعتزلة إن الغرض من التكليف هو التعويض لاستحقاق التعظيم فإن التفضل بدونه قبيح . ورفضت الأشاعرة هذا القول لأنه مبنى على القول بالحسن والقبح في أفعال الله وهو ما ترفضه الأشاعرة . هذا بالاضافة إلى أن التفضل إنما يقبح ممن يتصور له النفع والضرر وهو محال على الله .

والآلام عند الأشاعرة لا تقع مقدورة لغير الله ، فإذا وقعت من فعل الله فهي منه حسن سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه فتسمى جزاء . ولا يحتاج الأشاعرة في تقريرها حسنة الى اثبات سبق استحقاقها عليها أو استلزام أعواض عنها بل كل ما وقع منها فهو من الله حسن لا اعتراض عليه ولا تبرير لأحكامه . والحقيقة أن هذا الموقف الأشعري يدعو الانسان الى تقبل الألم بلا داع أو سبب ويجعل الله علة لآلام البشر ويغفل أسبابها الحقيقية في العالم . والحقيقة أن موقف الجبرية لا يختلف كثيراً عن موقف الأشاعرة إذ تعتبر أن الآلام تحسن وتقبح بحال فاعلها. فإن كان فاعلها القديم يحسن منه سواء كان ظلماً أو اعتباراً وإن كان فاعلها الانسان لا يحسن منه . فالله مالك كل شيء ومن حقه أن يفعل في ملكه ما يشاء . لذلك قالت الثنوية بأن الآلام ظلم قبيح لعينه وهي تصدر عن اله الشر وليس عن إله الخير . فالآلام كلها قبيحة والملاذّ كلها حسنة ، ولا يكون كلاهما من فاعل واحد . كما ذهبت البكرية أتباع بكر ابن اخت عبد الواحد بن يزيد الى أن البهائم تتألم أصلاً وكذلك الأطفال الذين لم يبلغوا عمر العقل . ويحاول الأشاعرة تفنيد موقف الثنوية والبكرية. وذلك باثبات نسبة الحسن والقبيح وتغيرهما من وجه لآخر ، ومن فرد لآخر ، ومن وقت لآخر،وهذا في الحقيقة نفي لمطلق الإرادة الالهية ولشمولية مقاييس المنفعة والضرر وموضوعيتها . وقد قالت

طائفة من غلاة الروافض بالتناسخ . فالبهـائم تتألم لأن أرواحهـا كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجسادها وقد قارفت آثاماً فنقلت إلى أجساد أخرى تتعذب فيها. فإذا ما استوفت العقاب نقلت إلى أجسام افضل. والله لديهم لا يبتدىء بالآلام إلا عن استحقاق سابق. والبهائم لديهم مكلفة، ثم اختلفوا في ابتداع التكليف فذهب البعض إلى أنه ابتـداء من أصل الأرواح وذهب البعض الآخر إلى أنه في ابتداء الفطرة . والغلاة منهم أنكروا الحشر والآخرة وقالوا العقاب والثواب في الدنيا بالتعـاقب على الأجسـام ثوابـاً أم عقاباً .

اما المعتزلة فقد قالوا إن الآلام الحالة بالأطفال والبهائم تحسن لعدة أوجه : منها أن تكون مستحقة على سوابق ،ومنها أن تجلب منافع أزيد منها بقدر واف ، ومنها أن يقضي بها على دفع ضرر أخطر منها . واتفقوا على أن ما يحسن من الألم لأجله لو علم فإنه يحسن إذا اعتقد أو غلب على الظن ما يحسن الآلام لأجله في عادات الناس لتوقع منافع زائدة عليها . وبصرف النظر عن صحة القول أو خطئه فإن الشاهد لا يقاس على الشاهد. فإيلام الأطفال والبهائم شاهد لا يُقاس على شاهد آخر وهو إيلام الانسان . إنما قد يحدث اسقاط من ايلام الانسان على الأطفال والبهائم ، ومع ذلك فكل ما هوخارج التجربة الانسانية لا يمكن معرفته إلا قياساً .

وقد اختلفت المذاهب أيضاً في الأعواض . فعند الاشاعرة أن التعويض غير لازم لأنه لا يقبح من الله شيء . فالرب قادر على التفضل بمثل ما يصدر عنه عوضاً فلا غرض في تقديم ألم ثم التعويض عليه مع القدرة على التفضل بمثله. وكثيراً ما يرفض الانسان إعطاء عوض عن إيلامه إنساناً آخر . وقال أهل التناسخ أن الابتداء بالإيلام من غير عوض قبيح ولا يحسن التعويض عليه مع القدرة على التفضل بأمثال العوض وأضعافه . أما المعتزلة فقالوا إن الألم يحسن للتعويض عليه بنعيم يفوقه حتى يخرج بالألم عن كونه ظلماً . وعند أبي علي يحسن الألم من الله لمجرد العوض لأن العوض لا

يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله . وعند أبي هاشم لا بد في الألم من غرض آخر وهو الاعتبار . وهو ما يقبله القاضي عبد الجبار ويحاول تأييده . وقد ذهب عبّاد الصيمري أيضاً إلى أن الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير عوض عليها ويعتمد في ذلك على شبهتين : الأولى أن الإنسان يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه والإيلام من فعل الله فلا يجوز أن يستحق عوضاً . والثانية أنه لو كان يحسن من الله الإيـلام للعوض لكان يحسن منا الألم للعوض .

وقد فصل القاضي عبد الجبار في احكام العوض . فالعوض هو كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال . ولا يحسن من الله أن يؤلم الانسان من غير اعتبار رضاه . وبالتالي فإن العوض لا يستحق على طريق الـدوام عند أبي هـاشم . أما أبـو عـلي وأبـو الهـذيـل وبعض البغـداديـين والصاحب الكافي (٣٨٥هـ) فإن العوض لديهم يستحق على طريق الدوام . والأصح هو طريق الانقطاع لأن العوض حادث طارىء . وقد أورد بعض الملاحدة شبهة في طلبهم العوض من جنس المنافع في الدنيا وما تعود عليه الانسان ، في حين أنه ليس م الضروري أن يكون العـوض من جنس الألم . أما المستحق للعوض فإنه إن كان مكلفاً ومن أهل الثواب ويكون عوضه مستحقاً على الله فإن الله يوفره له بتمامه وكمالـه مفرقـاً على الأوقات . وان كان مستحقاً على غير الله فإن الله أيضاً يأخذ من ذلك الغير العوض سواء كان مكلفاً أو غير مكلف . أما إن كان المستحق للعوض مكلفاً ولكن من أهل العقاب ويكون عوضه مستحقاً على الله فإن الله أيضاً يوفره له في الدنيا أو في الآخرة قبل دخول النار أو بعدها . وإن كان مستحقاً على غير الله فإن الله أيضاً يأخذه من ذلك الغير ويوصله له بالتمام والكمال . والحقيقة أن كل ذلك هو محاولة لفهم آلام الانسان وتحقيق اكبر قسط ممكن من العدل في الدنيا والآخرة بقياس الغائب على الشاهد وهو أساس الفكر الالهي كله .

وفي النهـاية يمكن استنتـاج الآتي من موضـوع « العقل والنقـل » كما عرضه علماء أصول الدين :

أولاً ، أهمية العقل في علم أصول الدين وضرورة اقامة النقل عليه . فالعقل أساس النقل ، والنقل بدون العقل يكون مجرد ظن ، ولا يرقى إلى مرتبة اليقين . فالنقل لا يتحدث بنفسه ، ولا يعرض نفسـه إلا من خلال الذهن الانساني . النقل وحده لا يثبت شيئاً . وقال الله ، وقال الرسول لا يعتبر حجة .

ثانياً ، أهمية العقل في موضوع العدل . إذ يشمل العدل عند المعتزلة موضوعين : حرية الأفعال والحسن والقبح . وكأن الحرية لا تقوم إلا على العقل والتمييز بين الخير والشر . فالعقل هو الذي يجعل الحرية ممكنة .

ثالثاً ، أهمية موضـوع الظلم والألم ورغبـة الانسان في أن يعيش في عالم يحكمه قـانون الاستحقـاق وقانـون الصلاح والأصلح ، ووفقـاً لغايـة وغرض حتى يستطيع الانسان أن يُعمل الروية والقصد في حياته بدلاً من أن يعيش في عالم يسوده العبث والفوضى والتشتت والتناقض .

رابعاً ، أهمية قياس الغائب على الشـاهد كمصـدر للفكر الالهي . فالإنسان لا يعلم إلا ما يعرفه عن طريق تجاربه الخاصة ومن خلال ما يراه في دنياه . فإذا ما وجد نفسه أمام موضوعات متعاليـة فإنـه لا يملك إلا أن يتصورها طبقاً لما لديه من معرفة تجريبية .

خامساً ، إن الـرغبة في التنـزيه وفي التأليه تجعـل المتكلم ينسى أن الهـدف ليس هو الـدفاع عن حقـوق الله بقدر مـا هو الـدفاع عن حقـوق الانسان . فالله غني عن العالمين ، أما الإنسان فإنه في حاجة إلى كل شيء . وبالتالي لا يمكن التضحية بحقوق الإنسان من أجل اثبات حقوق الله . فالله نفسه بإرساله الوحي أراد تثبيت حقوق الانسان .

سادساً ، لا بد من النظر في صالح المسلمين الآن ، ومعرفة أي الآراء والمذاهب الكلامية يكون فيها تحقيق لمطالبهم . فاثبات الغائية والغرض يحقق نفعاً لهم ويبعد عنهم مخاطر العبث والعشوائية . وقد يكون دفع الألم خيراً من قبول العوض عنه .

القرآن وعلومه ـ الحديث وعلومه

د. محمد احمد خلف الله

١ ـ القـرآن هو النصـوص الإلهية للدعـوة الإسلاميـة، النصوص التي نزلت من السماء على محمد بن عبد الله عليه السلام. تنبئـه أولا بأنه النبي المنتـظر ورسول الله الى النـاس، وتطلب اليـه ثانيـاً أن يبلغ دعوة الله الى الناس، بأن يتلو عليهم آيات الله ليـزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمـة، ويعلمهم ما لم يكونوا يعلمون.

والقـرآن يستخدم اليـوم بمعنى الاسم العلم، فهـو علم عـلى مجمـوع النصوص التي يشتمل عليها المصحف. أما حين كان الوحي ينزل من السماء فقد كانت كلمة القرآن تطلق على الدفعات التي تنزل من السماء ـ أي على بعض ما يسمى الآن بالقرآن. وكان معنى اللفظ يومذاك ما يقرأ مما ينزل من السماء. وذلك هو الذي تشـير اليه الآيـات! ﴿فإذا قـرأناه فـاتبع قـرآنه﴾.ـ ﴿وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً﴾. والكلمة هنا مصدر قرأ بمعنى تلا. والقرآن على وزن غفران ورضوان.

ولعلماء الأصول والفقهاء تعريف للقرآن خاص بهم يقولـون فيه! هـو كلام الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته، المنقول بالتواتر، المكتوب في المصاحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس.

وللمتكلمين ورجال أصول الدين تعريف خاص بهم أيضاً يقولون فيه:

إنه صنعة التكلم القائمة بذاته تعالى باعتبار تعلقه بالكلمات النفسية القديمة القائمة بذاته تعالى.

وهذا التعريف هو الذي أنشأ المحنة التي عانى منها الفكر الاسلامي على أيام المأمون الخليفة العباسي والتي دارت حول قضية خلق القرآن ـ أي هل هو مخلوق أو غير مخلوق باعتباره كلام الله.

وللقرآن أسماء أخرى مثل: الكتاب. الفرقان. الذكر. وهي في الحقيقة صفات وليست أسماء فيما يتعلق بالفرقان وبالذكر من حيث أنه يفرق بين الحق والباطل، ولأنه يذكر الناس بأحداث التاريخ على سبيل الموعظة.

. أما صفة الكتاب فلأنه مأخوذ من كتاب الله الذي في السماء المسمى باللوح المحفوظ، أو الكلمة.

٢ ـ والقرآن الكريم قد نزل من السماء بلسان عربي مبين. وكان هذا النزول سبباً في رفض أهل مكة للقرآن ولنبوة محمد عليه السلام من حيث انهم كانوا يذهبون الى أن هناك لغة دينية مقدسة تنزل بها كتب السماء هي في الغالب السريانية التي ذهبوا إلى أنها لغة الحساب في القبر ويوم القيامة.

وأنكر القرآن الكريم أن تكون هناك لغة دينية بعينها، وقدر في الوقت ذاته أن الرسول حين يبعث انما يتحدث بلغة القوم الذين بعث فيهم، ليبين لهم رسالة السماء وليفهموا عنه مضامين هذه الرسالة.

جاء في القرآن الكريم: ـ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾.

وعلى هذا الأساس مضى القرآن الكريم في الحوار مع هؤلاء الذين يعتقدون باللغة المقدسة ـ وقرر في الوقت ذاته أن القرآن الذي ينزل على محمد لا بد وأن يكون باللغة العربية.

جاء في القرآن الكريم : ـ ﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا : لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي؟﴾ .

وهذا الموقف من القرآن الكريم فيه انكار لما يقولون وتعجب مما يقولون . فلو أن كتاب السماء نزل أعجمياً لطلبوا تفصيل آياته من محمد عليه السلام . وعند ذلك سوف يكون التفصيل والبيان باللغة العربية .

وجاء فيه أيضاً : ـ ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ .

كما جاء : ـ ﴿وإنه تنزيل رب العالمين . نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾ .

وكل هذه الآيات وكثير أمثالها إنما تؤكد هذه الحقيقة الاجتماعية التي قررها القرآن الكريم وهي : أن الرسول إنما يرسل بلسان قومه ليبين لهم ويفهموا عنه .

٣ ـ ونزل القرآن الكريم على دفعات ولم ينزل دفعة واحدة . وقد كان هذا الأمر مثل سابقه أداة لإنكار أن يكون القرآن من عند الله ، وبالتالي إنكار نبوة محمد عليه السلام .

لقد كانوا يذهبون الى أن كتاب السماء إنما ينزل دفعة واحدة من حيث انه موجود منذ الأزل ، ومرقوم في اللوح المحفوظ .

ووقف القرآن الكريم ليدحض هذا القول ويزيل من الوجود هذه الشبهات وليبين في الوقت ذاته أن النزول على دفعات هو القاعدة السليمة في كل الدعوات الجديدة التي تدعو الى إحداث تغييرات جذرية .

إنه القاعدة السليمة بالنسبة الى كل من الداعي والمدعو .

جاء في القرآن الكريم ! ـ ﴿وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ، كذلك لنثبت به فؤادك ، ورتلناه ترتيلاً﴾ .

أي أن الداعي وهو محمد عليه السلام في حاجة الى أن يتريث حتى يتأكد له أن الذي ينزل عليه هو وحي السماء. وهذا التأكيد انما يثبت في حدود التكرار الذي سبيله نزول في دفعات وهذا معنى قوله لنثبت به فؤادك.

وجاء في القرآن الكريم أيضاً: - ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً﴾.

أي أن المدعوين الى التغيير في حاجة الى أن تأتيهم الدعوة الى التغيير على مراحل لتستعد أذهانهم وعقولهم الى ما يطلب منهم من تحقيق التغيير.

إن التغيير إنما يجب أن يتم على مراحل. وهذا هو الهدف من قول القرآن الكريم: - ﴿فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾.

الأصل أن تكون نصوص الدعوة الجديدة في دفعات متتابعة وليس دفعة واحدة.

والدفعة الأولى من القرآن الكريم مختلف فيها، كذلك الدفعة الأخيرة.

والخلاف بين المسلمين في الدفعة الأولى أمره هين جداً من حيث الظروف التي أحاطت بهذه الدفعة. أما الخلاف في شأن الدفعة الأخيرة فهو الأمر الذي يدعو الى العجب حقاً.

لقد نزلت الدفعة الأولى ولم يكن محمد عليه السلام قد تأكد أن الذي جاءه هو وحي السماء ومن هنا تريث حتى تكون الدفعة الثانية ويتأكد من نفسه أنه نبي بعد تأكده من أن هذا الذي جاءه هو الروح الأمين وليس شيطاناً من الشياطين.

وعندما تأكد له ذلك أعلنه في الناس وأعلنه بالدفعتين في وقت معاً. ومن هنا نشأ الاختلاف في شأن الدفعة الأولى.

أما أمر الدفعة الأخيرة فقد كان ومحمد رسول الله حقاً يدين له الناس

بالطاعة ويعرفون من شأنه كل صغيرة وكبيرة، وقد كان له كتبة للوحي يكتبون عنه كل ما ينزل عليه من السماء ويجيئه من الوحي. هذا الى جانب الكثرة الكاثرة من الصحابة التي كانت الى جانبه في كل وقت تقريباً ويعرفون من أنباء الوحي الشيء الكثير.

وعلى كل فليس أمامنا إلا أن نعرض الموقف كما صوره لنا الأقدمون ممن أرخوا نزول القرآن الكريم.

يختلفون في أول ما نزل من القرآن على أربعة أقوال. والراجح قولان هما: أن أول ما نزل من القرآن هو أول سورة العلق، أو هو أول سورة المدثر.

وأشهر الأقوال أن الدفعة الأولى كانت قوله تعالى من سورة العلق: ـ ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم﴾.

أما الدفعة الأخيرة أو آخر ما نزل فقد قالوا فيها: ـ

١ ـ قوله تعالى من سورة البقرة: ـ ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾.

٢ ـ قوله تعالى: ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين فاكتبوه... الخ﴾.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾.

٥ ـ قوله تعالى: ـ ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وغضب الله عليه، ولعنه، وأعدّ له عذاباً عظيماً﴾.

٦ ـ قوله تعالى: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم. فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم﴾.

٧ ـ قوله تعالى: ـ ﴿إذا جاء نصر الله والفتح . . .﴾.

٨ ـ قوله تعالى: ـ ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي. ورضيت لكم الإسلام ديناً. . .﴾.

وليس يعقل أبدا أن يكون الاختلاف الى هذا الحد وأن يكون الاختلاف في آخر ما نزل أكبر منه في أول ما نزل مع وجود المبررات في أول ما نزل.

والقول المشهور أن آخر ما نزل هو قوله تعالى: ـ ﴿اليوم أكملت لكم دينكم. . . الخ﴾.

لكن هذا القول المشهور مدفوع بأن هذه الآية قد نزلت في حجة الوداع وأن النبي عليه السلام قد عاش بعد هذه الحجة مدة سبعة أشهر تقريباً، وأن القرآن الكريم لم يتوقف عن النزول في هذه المدة.

٤ ـ اعتمد النبي عليه السلام في قيد القرآن وتسجيله، أو بعبارة أخرى في توثيق النصوص الإلهية النازلة من السماء، على عمليتين من عمليات التوثيق.

الأولى: ـ القيد عن طريق المشافهة والحفظ ـ أي الاعتماد على الذاكرة.

والثانية: ـ القيد عن طريق الكتابة في الصحف. وكانت يومذاك تؤخذ من الأكتاف واللخاف ومن الكراتيب والعسب.

والعملية الأولى كانت السائدة يومذاك من حيث ان العربي الجاهلي كان يعتمد أصلاً على الذاكرة لندرة القراءة والكتابة في ذلك الحين حتى ليصح

القول بأنه لم يعتمد الكتابة كأسلوب من أساليب القيد في كل وقائع حياته. فأيام العرب تروى عن طريق المشافهة والحفظ، والشعر العربي يحفظ ويروى، والتاريخ العربي كله بما فيه الأنساب والأمجاد التاريخية يقيد في الذاكرة ليس غير.

والاعتماد على المشافهة والحفظ هو العملية التي تتناسب والنصوص الإلهية في ذلك الحين من حيث ان النبي عليه السلام لم يكن قد اتخذ كتبةً للوحي في ذلك الحين، ومن حيث ان الدعوة الإسلامية كانت في حاجة إلى من ينقل نصوصها الإلهية عند مختلف الناس وفي مختلف القبائل، لدعوتهم الى الإسلام واستقطابهم حول هذه الدعوة، ولم يكن يحسن ذلك غير الحفظة للقرآن من حيث إمكانية توفير العدد اللازم كذلك في أقصر وقت ممكن.

والذين يعتمدون على الذاكرة من الحفظة للقرآن الكريم كانوا على مستويات مختلفة من حيث قدرة الذاكرة على الاستيعاب لمدة طويلة.. الأمر الذي يجعل منهم الخاصة والعامة. والخاصة من الحفاظ هم الذين ارتاع عمر في مقتلهم في واقعة اليمامة من حروب الردة.

والمشافهة كانت أول الأمر بلغة قريش حيث كان النبي عليه السلام بمكة، وحيث كان المجتمع المكي متجانساً من حيث التركيب السكاني واللغة. أما حين انتقل النبي الى المدينة واختلفت اللغة المدنية عن اللغة المكية، ودخل في الاسلام أناس من القبائل المختلفة التي لها لغاتها الخاصة بها، فقد اقتضى الأمر التيسير على كل هؤلاء في القراءة ـ من حيث ان دفعهم الى استخدام لغة قريش فقط يعتبر من الأمور الشاقة لأنه تغيير في الأدوات الصوتية وفي عمليات ضبط الكلمات. لذا دعا النبي ربه التيسير على أمته واستجاب الله لنبيه. وأعلن النبي ذلك في المسلمين: ـ ان الله يأمرك أن تقرىء أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا.

ويرى المؤرخون للقرآن أن العدد سبعة ليس مقصوداً لذاته فإنما هو وارد للتيسير والتوسعة.

ويرى الخاصة منهم أن الحرف هنا يراد به اللغة. قال أبو عبيدة، وأبو العباس: «نزل على سبع لغات من لغات العرب. قال: وليس معناه أن يكون للحرف الواحد سبعة أوجه - هذا لم يسمع به، قال: ولكن هذه اللغات متفرقة في القرآن...».

وإذا كان معنى الحرف هو الوجه، وهو القراءة، وهو اللهجة، فإن مرد الفرق بينها جميعاً هو التباين في العناصر الصوتية والدلالية.

فالوجه في القراءة أساساً أنه مباين لآخر صوتاً أو دلالة.

والقراءة تتميز عن غيرها بمجموع الاختلافات الناشئة عن اختلاف الوجوه. واللهجات تتميز إحداها عن الأخرى بقدر ما تحتوي من خصائص صوتية ودلالية.

أما العملية الثانية وهي عملية القيد عن طريق الكتابة فقد استخدمت للعناية بالقرآن الكريم حتى لنرى النبي نفسه ينهى عن كتابة غير القرآن حيث كان يقول: لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن.

ويؤكد هذا المعنى ان القرآن الكريم قد أمر المؤمنين في آخر ما نزل فيه بالاعتماد على الكتابة فيما بينهم من معاملات مالية حيث نراه يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه...﴾ حيث لم يكن للعرب أصلا أسلوب خاص بهم في المجالات الكتابية... اللهم الا ما قيل من تعليقهم بعض الوثائق الخاصة بالاتفاقات، وبعض القصائد الشعرية في الكعبة تقديساً لها أو احتراماً لشأنها.

والتاريخ الذي بدأ فيه النبي عليه السلام لهذه العملية غير معروف في

دقة، ويبدو أنه كان في وقت مبكر حيث تدل حادثة اسلام عمر على أن القرآن كان يكتب، فقد وجد عمر لدى أخته صحيفتين فيهما، شيء من القرآن.

وأول من كتب للنبي بمكة عبيد الله بن أبي سرح الذي يقول في شأنه إنه ارتد ثم عاد فأسلم بعد فتح مكة وحسن إسلامه.

وكتب له أيضاً بمكة الزبير بن العوام، وخالد وأبان ابنا سعيد بن العاص بن أمية، وحنظلة بن الربيع الأسدي، ومعيقب بن أبي فاطمة، وعبد الله بن الأرقم الزهري، وشرحبيل بن حسنة، وعبد الله بن رواحة، وغيرهم ـ وبخاصة الخلفاء.

ومن المؤكد أن بعض الصحابة كانوا يكتبون لأنفسهم مع اعتمادهم على الذاكرة، يكتبون حتى لا يكون هناك خطأ أو نسيان، بدليل وجود مصاحف خاصة بهم.

والكتابة حينذاك كانت بلغة قريش، واستمرت الكتابة بهذه اللغة أيضاً بعد أن هاجر النبي الى المدينة وكتب له فيها أبي بن كعب وزيد بن ثابت. وقد كان زيد أكثر الكتبة ملازمة للنبي عليه السلام. ومن هنا وقع عليه الاختيار ليكون الكاتب الأول في عملية جمع القرآن في عهد كل من أبي بكر وعثمان بن عفان.

واعتماد لغة قريش في كتابة النصوص الإلهية في كل من العهدين: المكي والمدني، يشير الى أن هذه التوسعة في القراءة عن محفوظ وفي تعليم الناس قراءة القرآن، لم تكن موجودة بكاملها في القيد عن طريق الكتابة أي أنها كانت في الحفظ عن ظهر قلب أكثر.

ويذكر المؤرخون للقرآن الكريم أن هناك ظاهرة في مصاحف النبي، تحتاج الى بيان وهي اختلاف هذه المصاحف بعضها عن بعض في النصوص القرآنية بزيادة أو نقصان، .

ويقوم هذا البيان عندهم على أساس أن هؤلاء الصحابة كانوا يكتبون الى جانب النص القرآني بعض التفسيرات التي سمعوها عن النبي عليه السلام، وأنهم على أيامهم كانوا يعرفون تماما النص ويميزون بينه وبين التفسير. أما بعض من تورات عنهم هذه المصاحف فقد عجزوا عن التمييز وظنوا أن ذلك كله هو النص القرآني المأخوذ عن رسول الله.

ومن الأمثلة التي أوردوها في ذلك:

قراءة ابن عباس: ـ ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج﴾ وقراءته: ﴿وشاورهم في بعض الأمر﴾.

وقراءة سعد بن أبي وقاص: ﴿ وله أخ أو أخت من أم ﴾.

وقراءة ابن مسعود والأعمش وقتادة: ـ «فصيام ثلاثة أيام متتابعات».

وقراءة ابن الزبير: ـ ﴿ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما أصابهم . . . ﴾.

إلى غير ذلك من اختلافات بالزيادة والنقصان.

وذلك إنما يعني أن التوثيق عن طريق الكتابة كانت له مشكلاته هو الآخر، وأن المسألة لم تكن صوتية أو دلالية فحسب.

٥ ـ نزلت النصوص الإلهية من السماء على محمد بن عبد الله عليه السلام في دفعات، وكل دفعة تشتمل على بعض الآيات. ويذكر المؤرخون للقرآن الكريم شيئاً عن عدد هذه الدفعات ـ على أنهم وقفوا طويلا عند عدد الآيات. وعدد الحروف، وعدد السور.

ونزول هذه النصوص الإلهية على دفعات يقتضي في حكم العقل والمنطق أن يكون هناك روابط قوية بين كل دفعة وما نزل قبلها من الدفعات حتى لا يترك الأمر فوضى في نصوص إلهية تنزل من السماء.

وقد تحققت هذه الروابط في الصورة التي بين أيدينا للمصحف الإمام ـ

المصحف الذي انتهى اليه أمر المصاحف على عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

والظواهر التي يحسن تسجيلها في هذا المقام هي الظواهر الثلاث التالية: ـ

أ ـ أن هذه الدفعات من النصوص الإلهية موزعة في سور قرآنية يبلغ عددها في المصحف الإمام مائة وأربع‌عشرة سورة تختلف فيما بينها طولاً وقصراً. وأن أطول سورة هي البقرة وأقصر سورة هي الكوثر.

ب ـ وأن ارتباط نصوص السورة الواحدة لم يقم على أساس من التسلسل التاريخي، ولا على أساس من الالتزام الموضوعي وإنما قام على أساس آخر لحكمة لم نتبينها بعد.

وعدم الالتزام في التسلسل التاريخي كانت له ظواهره التي تثبت وجود آيات مكية في السور المدنية، ووجود آيات مدنية في السور المكية. كما كان له أيضاً تقديم النصوص التي تصور الأحداث التاريخية المتأخرة على النصوص التي تصور الأحداث التي وقعت أولاً كما هو ملاحظ في أمر غزوتي أحد وبدر حيث صورت الأولى في سورة آل عمران، وصورت الثانية في سورة الأنفال المتأخرة في الترتيب مع أن غزوة بدر كانت أولاً من الناحية التاريخية.

ومن الأمور التي وقف عندها المؤرخون للقرآن الكريم ـ فيما يخص مسألة الترتيب هذه ـ أن الآيات الناسخة كانت تتقدم في الترتيب القرآني الآيات المنسوخة. وهذه عبارة أحدهم. وليس أدل على هذا من تقدم بعض الآيات الناسخة على الآيات المنسوخة مع أن الناسخ متأخر عن المنسوخ في النزول. وذلك من مثل آية: ـ ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾. فإنها ناسخة للآية: ـ ﴿والذين

يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً الى الحول غير إخراج﴾ ـ فالأولى متقدمة في الترتيب متأخرة في النزول.

وعدم الالتزام الموضوعي هو الذي جعل الآيات المرتبطة بالموضوع الواحد موزعة في أكثر من سورة، ويعرض القرآن للموضوع الواحد في أكثر من مكان ـ وذلك لمقتضيات التدرج في التشريع، ولمقتضيات أخرى تتعلق بارتباط القصص القرآنية بالظروف التاريخية للدعوة الاسلامية.

د ـ ما سجله المؤرخون للقرآن الكريم من الكيفية التي تم على أساسها اتباع هذا الترتيب. فقدوردت الآثار بأن رسول الله ولي الله عليه وسلم كانت تنزل عليه السورة ذات العدد، وكان إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول له: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا. ووردت بأن زيد بن ثابت كان يقول: كنا عند النبي ﷺ نؤلف القرآن من السماع، وورد بأن محمد بن سيرين قال: قلت لعكرمة: ألفوه ـ أي القرآن ـ كما أنزل: الأول فالأول. قال: لو اجتمعت الأنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا. وصدق عكرمة فإن ترتيبه على حسب النزول غير مستطاع لأحد من البشر.

وفي الأثر أيضاً أن النبي عليه السلام كان يقرأ في رمضان من كل عام مع جبريل عليه السلام ما نزل من القرآن مرتباً على الصورة التي كان يمليها عليه السلام على حفظة القرآن وكتبة الوحي بعد أن يحذف في القراءة ما نسخت تلاوته. وأنه عليه السلام قرأفي رمضان من عامه الأخير مع جبريل القرآن كاملاً. قرأه مرتين لا مرة واحدة. وأنه من هذه القراءة الأخيرة شعر عليه السلام بدنو أجله.

ومما تقدم نتبين أن المؤرخين للقرآن الكريم مجمعون على أن ترتيب الآيات في السور كان بتوقيف من الله للنبي عليه السلام.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: والذي نذهب اليه أن جميع القرآن الذي أنزله الله وأمر بإثبات رسمه ولم ينسخه وان رفع تلاوته بعد نزوله هو هذا الذي بين الدفتين والذي رواه مصحف عثمان، وأنه لم ينقص منه شيء ولا زيد فيه، وأن ترتيبه ونظمه كان على ما نظمه الله ورتبه عليه من آي السور لم يقدم من ذلك مؤخر ولا آخر منه مقدم. وإن الأمة ضبطت عن النبي ﷺ ترتيب آي كل سورة ومواضعها وعرفت مواقعها، كما ضبطت عن نفس القراءات وذات التلاوة.

وينهي الباقلاني فقرته السابقة بهذه العبارة التي تشير الى فرع آخر من الترتيب هو ترتيب السور بعضها مع بعض.

قال: وإنه يمكن أن يكون الرسول قد رتب سوره، وأن يكون قد وكل ذلك الى الأمة بعده، ولم يتول ذلك بنفسه.

قال: وهذا الثاني أقرب.

وهذا الترجيح الذي انتهى اليه القاضي أبو بكر هو الذي اعتمده أكثر المؤرخين للقرآن الكريم، وهو أن ترتيب السور في المصحف كان باجتهاد من الخلفاء ولم يكن من عمل رسول الله، والذي يدفعهم الى هذا أن القرآن كله لم يجمع في مصحف واحد أو في مكان واحد في زمن النبي عليه السلام. وإنما كان في صحف متفرقة وموزعة على أكثر من بيت. والذي جمع القرآن هو أبو بكر رضي الله عنه، جمعه في سور متفرقة كل واحدة منها قائمة بذاتها وغير مرتبطة بغيرها.

ومما يؤكد هذا ما ذهب اليه ابن أشتة في المصاحف حين قال عن الخلاف الشديد بين مصاحف الصحابة: فهذا الخلاف الشديد بين مصاحف الصحابة هو الدليل على أنه لم ينقل عن النبي شيء من هذا.

«الخلاف الذي يشير اليه ابن أشنه هو:

كان ترتيب مصحف علي بن أبي طالب حسب النزول حيث بدأ المصحف بسورة: إقرأ، ثم المدثر، ثم ن، ثم المزمل. . وهكذا.

وكان ترتيب مصحف ابن مسعود: البقرة، ثم النساء، ثم آل عمران، ثم الأعراف. . .

وكان ترتيب مصحف أبيّ بن كعب: الحمد، ثم البقرة، ثم آل عمران، ثم الأنعام. . . الخ.

وهذا كله مما يدل على أن ترتيب السور في المصحف، كان باجتهاد من الصحابة. وأن الترتيب الذي بين أيدينا اليوم هو الترتيب الذي ارتضاه عثمان بن عفان رضي الله عنه.

وفي عصرنا الحاضر قام الأستاذ محمد عزة دروزة بعملية ترتيب سور القرآن ترتيباً تاريخياً بقدر ما يستطيع الجهد البشري من تتبع روايات الأقدمين في ذلك. وقام بتفسير للقرآن الكريم على هذا الأساس ـ الأمر الذي سوف نشير اليه عند حديثنا عن التفسير.

وقام بمثل هذا الصنيع مكتفياً بذكر الترتيب التاريخي لنزول القرآن مع الإبقاء على السور القرآنية في وضعها الموجود في المصحف العثماني، الشيخ احمد السكندري وشيخ المقارىء وآخرون فعلوا ذلك في طبعة واحدة ليس غير.

٦ ـ لم يأخذ القرآن الكريم صورة الكتاب الواحد في عهد النبي عليه السلام، وإنما كان من حيث القيد والكتابة صحفاً مفرقة، وكان هذا هو الأمر الذي تقتضيه الظروف يومذاك فلم يكن القرآن قد كمل حتى يوضع في صورة كتاب.

وعدم قيد القرآن الكريم في كتاب واحد لا ينفي أن من الصحابة من

كان يحفظ القرآن جميعه، وأن منهم ومن كتبة الوحي من كان يملك مجموعة من الصحف التي تحتوي القرآن.

أ ـ وأول من جمع هذه الصحف في مكان هو أبو بكر رضي الله عنه بعد مراجعة في ذلك من عمر. وكان الباعث على ذلك هو الخوف على ضياع القرآن وبعد موت الحفظة له في واقعة اليمامة من حروب الردة.

جاء في البخاري بسنده عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر: إن عمر بن الخطاب أتاني فقال: إن القتل استحر بقراء القرآن وإني أخشى أن يستحر القتل في المواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن يجمع القرآن. فقلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله. فقال عمر: هو والله خير. فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر.

قال زيد: قال أبو بكر إنك رجل عاقل وشاب لا نتهمك. وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله فتتبع القرآن في جمعه. فو الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن.

قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ؟ قالا هو والله خير.فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر.

فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال... الخ

وقد أخرج ابن أبي داود عن طريق هشام بن عروة عن أبيه أن أبا بكر قال لعمر ولزيد: أقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه.

وعلى هذا الأساس لم يقبل في جمع أبي بكر للقرآن إلا ما ثبت أنه قرآن.

وكتب بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وجمعت صحف كل سورة على حدة وشدت بعضها الى بعض من حيث أن ترتيب السور بعضها الى جانب بعض لم يكن مطلوباً يوم ذاك. فلم يزل القرآن في صحف وليس في صورة كتاب.

وكانت هذه الصحف عند أبي بكر، ثم عند عمر، ثم عند حفصة بنت عمر بعد وفاته ـ وقد كانت زوجاً للنبي عليه السلام.

ب ـ ثم حدث في أيام عثمان ما دفعه الى أن يجمع المسلمين على قراءة القرآن بحرف واحد ليقضي على الفتنة التي نشبت لسبب قراءة القرآن على أكثر من حرف حيث أخذ القراء يخطىء بعضهم بعض، ويكفر بعضهم بعضاً، حيث كان يعتقد كل واحد منهم أن قراءته وهي المأخوذة عن رسول الله.

بعث عثمان في طلب الصحف التي كانت عند حفصة اتخذ منها الأساس لعملية الجمع هذه.

روى البخاري في صحيحه: أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان رضي الله عنه وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق. فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى.

هال الأمر عثمان وتشاور هو والصحابة فيما ينبغي ورأوا معه أن يجمع الناس على مصحف واحد لا يتأتى فيه اختلاف ولا تنازع. ثم عهد عثمان الى زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوا الصحف التي كانت عند حفصة في مصحف واحد وقال لهؤلاء الأربعة: إذا اختلفتم فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم.

فقاموا بالعملية المعهود بها اليهم، وكتبوا المصاحف مرتبة السور على الوجه المعروف اليوم.

أرسل عثمان الى كل مصر من الأمصار بمصحف ليجتمع الناس في القراءة عليه تلافيا لما حدث، وأمر بسواها من الصحف أن تحرق أو تخزق.

لقد اقتصر الأمر في مصحف عثمان على حرف واحد هو حرف قريش.

وأرسل عثمان مع المصاحف من يقرىء المسلمين بما فيه حتى ينتشر أمر هذا الحرف ـ حرف قريش.

ولكن هذا الذي عمله عثمان لم ينه مشكلة المصاحف وإن وضع حجر الأساس في الاستقرار.

لقد أحرق الناس ما بأيديهم من الصحف، ولكنهم ما كانوا يستطيعون أن يحرقوا ما حفظوا عن الصحابة من وجوه مختلفة. لقد ظل أمر هذه الوجوه قائماً ولكنه محصور في نطاق الرواية والمشافهة يتلقاها من يشاء من أفواه الحافظين لها.

والأمر الجدير بالتنبيه عليه هو أن مصحف عثمان قد اتخذ معياراً للقراءة من حيث ان القراءة التي تجيء خارجة عما رسم مصحف عثمان تعتبر شاذة.

وقد اشترط القراء فيما بعد شروطاً ثلاثة للقراءة الصحيحة.

أولها: ـ أن تكون موافقة لقواعد اللغة العربية.

ثانيها: ـ أن تكون موافقة لرسم المصحف الإمام.

ثالثها: ـ صحة السند في تواترها عن رسول الله أو أحد الصحابة.

وانتهى القراء من حيث التواتر الى تقسيم القراءات أقساماً ثلاثة.

قسم اتفق على تواتره وهو الذي يوجد في القراءات السبع.

وقسم اختلف فيه وغلب على الظن تواتره وهو الذي يوجدفي القراءات الثلاث المكملة للعشر.

وقسم اتفق على شذوذه وهو القراءات الأربع التالية.

٧ - كانت المصاحف التي بعث بها عثمان رضي الله عنه الى الأمصار مكتوبة من غير نقط أو شكل، فلم يكن هناك نقط تميز بين الحروف المتشابهة، ولم تكن هناك علامات تدل على حركات الحروف من حيث ان الكتابة كانت حديثة العهد في المجتمع المكي:

كان هذا الوضع مقبولاً في العصر العثماني لقرب الناس من زمن التلقي ومشافهة النبي عليه السلام، لكن الأمر قد تغير بمضي الزمن وأصبح بقاء المصحف مجرداً من النقط والشكل باعثاً قوياً من بواعث الخطأ في القراء والتصحيف في الكتابة.

وبلغ الأمر مداه في زمن عبد الملك بن مروان، وانتشر التصحيف في أمصار العراق الى الحد الذي أزعج الوالي هناك - وقدكان الحجاج بن يوسف الثقفي.

ومما زاد الأمر تعقيداً كثرة من دخلوا في الإسلام من غير العرب ممن كانت الكتابة والقراءة بالعربية عسيرة لهم، وممن وقعوا كثيراً في عمليات التصحيف.

إنه من هنا لزم الأمر أن يكون هناك ضبط للنص القرآني بالنقط وبالشكل، فقام الحجاج بمشورة عبد الملك باتخاذ ما يلزم من هذا العمل، وبعث في طلب رجلين من تلامذة أبي الأسود الدؤلي للقيام بهذه العملية هما: نصر بن عاصم الليثي، ويحيى بن يعمر العدواني. وقام الرجلان بهذه المهمة على خير وجه، ووضعا النقط من واحدة الى ثلاث للحروف

المتشابهة، وخالفوا بين أماكنها وتوقيعها بعضها فوق نقط، وبعضها تحت الحروف.

وكان العلماء في الصدر الأول يرون كراهة نقط المصحف وضبطه بالشكل مبالغة منهم في المحافظة على القرآن، على هيئة ما كتب بين يدي النبي عليه السلام. ولكن الحال قد تغير عما كان عليه في عهد النبي مما اضطر المسلمون الى النقط والشكل كما بينا.

قال الإمام النووي: قال العلماء ويستحب نقط المصحف وشكله فإنه صيانة من اللحن فيه وتصحيفه.

وأما كراهة الشعبي والنخعي النقط فإنما كرها ذلك في ذلك الزمان خوفاً من التغيير فيه ـ وقد أمن ذلك اليوم فلا منع.

ولا يمنع من ذلك لكونه محدثاً، من المحدثات الحسنة فلا يمنع منه كنظائره، مثل: تصنيف العلم وبناء المدارس والرباطات وغير ذلك.

والله أعلم.

٨ ـ الدعوة الاسلامية مرتبطة بالقرآن الكريم من حيث انه المنشىء لها والمسدد لخطواتها. وقد اتخذت الدعوة الاسلامية من المدينتين الكبيرتين: مكة والمدينة مراكز انطلاق لها.

مكثت الدعوة في مكة مدة ثلاث عشرة سنة كثرت فيها المقاومة والأذى والاضطهاد الى الحد الذي دفع بالدعوة الى أن تهاجر وتتخذ من المدينة مركزاً جديداً لها.

اتخذ رجال الدين الاسلامي حادث الهجرة هذا مبدأ تاريخ لهم، وجعلوا منه أيضاً حداً فاصلاً بين نوعين من النصوص الإلهية هما: المكي والمدني من القرآن، واصطلحوا على أن ما نزل قبل الهجرة هو المكي، وأن ما

نزل بعد الهجرة هو المدني.

وعنـد تصنيفهم للسور عـلى أساس من هـذا المبدأ لم يتعمقوا في كل شيء، فقد خرجت بعض السـور، عن حد الاتفـاق المجمع عليـه، وكان تصنيفها على أساس من الاجتهاد وغلبة الظن.

وقد اجتهد العلماء في وضع بعض الضوابط التي يمكن التميـز بها بـين المكي والمدني فقالوا:

ـ يمتاز المكي بأنه:

أ ـ دعوة الى أصول الايمان الاعتقادية من الايمان بالله، واليوم الآخر وما فيه من البعث والحشر والجزاء، والايمان بالرسالة، وإقامة الأدلة العقلية والكونية على ذلك.

ب ـ محاجة المشركين ومجادلتهم فيما يخص بطلان عبادة الأصنام، وبيان أنها بمعـزل عن أن تكون آلهـة تستحق العبادة. وكـذلك فيـما يخص عبـادة الملائكة التي كانوا يعتقـدون أنها تقربهم الى الله زلفى، وأنهم الشفعـاء عند الله.

جـ ـ حث على التحلي بالفضائل وحـضّ على التخلي عن الرذائل مثل وأد البنات، وأكل أموال الناس بـالباطـل وبخاصـة اليتامى، ومثـل الظلم والاستغلال وتطفيف المكيال والميزان، والاستكبار على الناس.

د ـ ذكـر قصـص الأنبياء وبخاصة تلك التي تقص من أخبار الأقدمين ما يبعث على الخوف من الله، وما يبين مواقف الأقوام من الرسـل والأنبياء وكيف انتهى الأمر الى نصر دين الله.

هـ ـ الإيجـاز في العبارات، وقصر الفقـرات، وكثـرة السجـع، وقـوة الجرْس، اللفظي، الأمور التي كانت تستهوي أهل مكة ممن كانـوا يسمعون

الشعر ويتذوقون الأدب .

أما ما قالوه في المدني فقد كان :

أ ـ التحدث عن التشريعات التفصيلية والأحكام العملية في العبادات والمعاملات من حيث ان القرآن الكريم إنما كان ينزل في المدينة لتنظيم الجماعة الإسلامية، وليس لدعوة الناس الى الدخول في الاسلام كما كان الحال في مكة .

ب ـ محاجة أهل الكتاب ممن كانوا يساكنون النبي عليه السلام في المدينة، ودعوتهم الى كلمة سواء بعد لومهم على تحريف كتبهم، واتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله .

د ـ إن الموقف الواضح من النفاق والمنافقين باعتبار أن النفاق من الظواهر الاجتماعية التي لم تظهر في مكة حيث كان النبي عليه السلام في صفوف الضعفاء. أما في المدينة فقد كثر المسلمون وانتصر النبي بهم على الأعداء، وملكوا من القوة ما يساعد في ابراز ظاهرة النفاق.

و ـ الحض على الجهاد والانتصار للظلم الذي أوقعه أهل مكة بالمسلمين الأولين الذين هاجروا الى الحبشة والى المدينة، إنزال التشريعات الخاصة بالغنائم والأنفال وما أشبه .

هـ ـ أما من حيث الأسلوب فتخلو العبارات من السجع وتطول الفقرات عما كان في مكة، ويكون الإطناب والتطويل في بعض الآيات التي تتعلق بالتشريع .

٩ ـ والدراسات التي قامت حول النصوص القرآنية عديدة ومتنوعة، ويسميها الأقدمون علوم القرآن. ويقصدون من ذلك كل البحوث والدراسات المتعلقة بالقرآن من حيث نزوله وجمعه وترتيبه وإعجازه وشرح

غريبه وتفسيره وغير ذلك من الجهود التي بذلت في الدراسات القرآنية لمعرفة الأحوال التي لابست القرآن منذ نزوله الى الوقت الحاضر.

وأشهر الكتب التي تحدثت عن علوم القرآن علما علما كتابان هما:

البرهان في علوم القرآن للزركشي.
والإتقان في علوم القرآن للسيوطي.

ونشير هنا الى أهم هذه العلوم القرآنية غير التفسير من حيث . إنا قد أفردنا له فقرة خاصة به.

ألف في الناسخ والمنسوخ قتادة بن دعامة السدوسي المتوفى عام ١١٨ هـ.

وألف في الناسخ والمنسوخ أيضاً أبو عبيدة القاسم بن سلام المتوفى عام ٢٢٤ هجرية؛ وأبو داوود السجستاني صاحب السنن المتوفى عام ٢٧٥ هجرية.

وألف في أسباب النزول الشيخ البخاري علي بن المديني المتوفى عام ٢٣٤ هجرية، والواحدي النيسابوري المتوفى عام ٤٦٨ هجرية.

وألف في مجاز القرآن أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى عام ٢٠٩ هجرية.

وألف في تأويل مشكل القرآن ابن قتيبة الدينوري المتوفى عام ٢٧٦ هجرية.

وألف في غريب القرآن كل من: أبو بكر السجستاني المتوفى عام ٣٣٠ هجرية، والراغب الاصفهاني المتوفى عام ٥٠٢ هجرية.

وألف في إعراب القرآن العكبري المتوفى عام ٦١٦ هجرية.

وألف في إعجاز القرآن كل من: الرماني المتوفى عام ٣٨٦ هجرية، الباقلاني المتوفى عام ٤٥٣ هجرية، الجرجاني المتوفى عام ٤٧١ هجرية.

وألف في أقسام القرآن ابن القيم المتوفى عام ٧٥١ هجرية.

ويضم الى هؤلاء بعض المؤلفين من العصر الحديث من أمثال: الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه: مناهل العرفان في علوم القرآن.

والشيخ محمد علي سلامة في كتابه: منهج الفرقان في علوم القرآن ومصطفى صادق الرافعي في كتابه: إعجاز القرآن. والدكتوران أحمد السيد الكوفي، محمد أحمد يوسف القاسم في كتابهما علوم القرآن.

والدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه تاريخ القرآن.

وكل هذه الكتب مطبوعة، وبعض الكتب القديمة مطبوعة على هوامش كتب أخرى ـ وبخاصة كتب التفسير.

والأمر الذي نشير إليه في هذا المقام بتأكيد تام هو أن هذه الموضوعات القرآنية المستقلة قد دخلت فيما بعد في كتب التفسير. ذلك لأن الدراسات القرآنية قد بدأت أولاً في موضوعات بعينها أو في آيات بعينها، ولم تأخذ هذه الصورة التي تتناول فيها الدراسة للقرآن آية آية وسورة سورة إلا فيما بعد. ومن هنا يمكن القول بأن كتب التفسير تغني عن هذه الكتب في الغالب، وقد لا يحتاج اليها غير المتخصصين.

تفسير القرآن

١٠ ـ التفسير هو البيان والإيضاح أخذا من قوله تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾.

والتفسير في اللغة هو الإبانة وكشف المغطى.

وعلم التفسير هو العلم الذي يبحث عن مراد الله تعالى من كلامه

المنزل على محمد بن عبد الله عليه السلام، وعلى هذا يكون موضوعه كتاب الله ـ القرآن الكريم.

وأول من قام بهذه العملية هو رسول الله ثم تلاه فيها الصحابة والتابعون.

وقيام النبي بهذا الأمر كان بتكليف من المولى سبحانه وتعالى حين قال له: ـ ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكرون﴾.

وطلب القرآن الكريم الى الناس أيضاً القيام بهذه المهمة، وعاب على بعضهم أن لم يقوموا بها.

جاء في القرآن الكريم: ـ ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدَّبروا آياته، وليتذكر أولو الألباب﴾.

كما جاء: ـ ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾.

وكان النبي عليه السلام يحضّ الصحابة على ذلك حتى يعرفوا معاني ما يحفظون من القرآن أولاً فأولاً. وقد روى الطبري عن ابن مسعود أنه قال: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن، والعمل بهن.

بدأ تفسير القرآن في حدود ضيقة حيث كان القوم عرباً يعرفون معاني الألفاظ القرآنية إلا في القليل النادر الذي يرجعون فيه الى الرسول عليه السلام ـ ولكن هذه الحدود الضيقة لم تلبث أن اتسعت بالتدريج تأسيساً على اتساع الإسلام ودخول غير العرب فيه وحاجتهم القصوى الى فهم الغامض والمبهم من معاني كتاب الله الكريم.

فسر النبي عليه السلام من القرآن الكريم ما كان من مسائل الغيب

التي أطلعه الله عليها وكانت خافية على الصحابة، وما كان مجملاً أو عاماً أو مطلقاً ويحتاج الى تخصيص أو تقييد، وما كان من الألفاظ الدينية التي تدخل العربية لأول مرة، وما كان عربياً من الألفاظ ولكنه أخذ معنى جديداً شرعياً.

وفسر الصحابة باجتهادهم ما لم يتيسر لهم أخذه عن رسول الله ثم دعت الحاجة الى بيانه وايضاحه مستعينين على ذلك بما كانوا يعرفون من أوضاع اللغة وعادات العرب وأحوال أهل الكتاب.

وكان أكثر الصحابة عناية بتفسير القرآن الكريم أربعة هم عبد الله بن عباس، وعلي بن أبي طالب، وأبي ابن كعب، وعبد الله بن مسعود.

وللأخير مصحف خاص به، وله ترتيب خاص بالسور.

وتفسير الصحابة للقرآن الكريم يجري تقييمه على الأساس التالي: -

١ - إذا كان التفسير راجعاً الى بيان أسباب النزول، أو كان مما لا مجال للرأي فيه، فهو في حكم المرفوع الى النبي عليه السلام، من هنا يجب الأخذ به.

٢ - إذا كان التفسير مما للرأي فيه مجال فهو موقوف عليه ما لم يسنده الى رسول الله. والأخذ بهذا التفسير غير واجب لأن الصحابي هنا مجتهد قد يصيب وقد يخطىء وليس له امتياز في هذا الموقف على بقية الناس.

والظواهر التي يمكن تسجيلها في هذا المقام أن التفسير في زمن الصحابة لم يدون، وأنه أخذ شكل الحديث فيما يتصل برسول الله، وأنه قد خلا من استنباط الأحكام الفقهية المذهبية، وأنه لم يتناول كل آيات القرآن واكتفى فيه ببعض الآيات وبالمعاني الاجمالية، والتفسيرات اللغوية للألفاظ.

* * *

جاء بعد النبي والصحابة جماعة من التابعين ممن جلسوا الى الصحابة وأخذوا عنهم، ثم من جاء بعدهم وأخذوا عنهم بالتلقي، الى أن جاء عصر التدوين.

وأضاف هؤلاء القادمون الى ما ورثوه من التفسير اجتهادات لهم خاصة بهم في تفسير القرآن.

والظاهرة الجديرة بالتسجيل في هذا المقام أن هؤلاء التابعين لم يكونوا مستقرين في المدينة أو في مكة فإنما كان منهم من يقطن بالشام وبالعراق أو بمصر حسب الظروف والأحوال.

كانوا موزعين على الأمصار، وكان يجلس اليهم في كل مصر من يحب الأخذ عنهم. ومن هنا نشأت مدارس التفسير التي تنتمي غالباً الى واحد من الصحابة الذين أخذ التابعون عنهم.

وأشهر المدارس التفسيرية في ذلك الوقت مدرسة مكة وتنتمي إلى عبد الله بن عباس. وأشهر تلاميذه من التابعين: سعيد بن جبير، ومجاهد بن جبر، وعكرمة مولى ابن عباس، وطاوس بن كيسان اليماني، وعطاء بن أبي رباح.

مدرسة المدينة، وتنتمي الى أبي بن كعب. وأشهر تلاميذه من التابعين: أبو العالية، ورفيع بن مهران الرياحي، ومحمد بن كعب القرظي، وزيد بن أسلم.

مدرسة العراق، وتنتمي الى عبد الله بن مسعود، وأشهر تلاميذه من التابعين: علقمة بن قيس النخعي، وعامر الشعبي، والحسن البصري، ومرة الهمداني، وقتادة بن دعامة السدوسي.

وليس يجب الأخذ بتفسير التابعي الا حين يجمع التابعون على رأي،

وروي عن أبي حنيفة أنه قال: ما جاء عن رسول الله فعلى الرأس والعين، وما جاء عن الصحابة تخيرنا، وما جاء عن التابعين فنحن رجال وهم رجال.

ويرد كثير من المؤرخين لحركة التفسير دخول الإسرائيليات في التفسير الى هذه المرحلة.

وقد كان الطابع العام في التفسير هو التلقي ثم الرواية، والخطابة عن إمام المصر الذي ينتمي إليه التابعي - كما سبق أن أشرنا.

ثم كانت مرحلة التدوين في التفسير، وبدأت هذه المرحلة بتدوين الحديث حيث كان التفسير باباً من أبوابه. ولم يكن التفسير قد أفرد بمؤلفات خاصة به تتناوله سورة سورة وآية آية. لقد كان جزءاً من المرويات التي يجمعها رواة الحديث.

ثم انفصل التفسير عن الحديث وأصبح علماً مستقلاً، وأخذ المفسرون يتناولون بالبيان والايضاح القرآن الكريم. ويتناولونه آية آية حسب ترتيب المصحف.

كان التفسير أول الأمر يقف عند حدود المرويات عن رسول الله والصحابة والتابعين.

ثم مضى المفسرون على يد ابن جرير الطبري خطوة أخرى تقوم على: توجيه الأقوال بعد ذكرها وترجيح بعضها على بعض، ثم ذكر شيء من الإعراب حين تدعو الحاجة، واستنباط بعض الأحكام التي يمكن أخذها من الآيات القرآنية.

ثم تلت ذلك مرحلة تخفف فيها المفسرون من الأسانيد حيث كانوا يروون الأقوال المأثورة بدون اسنادها الى قائليها - الأمر الذي فتح الباب أمام الوضع في التفسير واختلاط الصحيح بالسقيم.

ثم جاء من بعد المفسرون الذين يعتمدون على أنفسهم عند فهمهم للآيات يستعينون في ذلك بالمعارف العلمية التي أخذت تستقر في المجتمع منذ أيام العباسيين الى وقتنا هذا. ومن هنا دخل في التفسير أشياء كثيرة كان من الخير أن تظل بعيدة عن كتب التفسير.

اتجهت كتب التفسير اتجاهات متنوعة، وتحكمت المصطلحات العلمية والعقائد المذهبية، والنظريات الفلسفية، في فهم آي الذكر الحكيم.

لقد قام كل من برع في علم من العلوم أو جانب من جوانب المعرفة بتفسير القرآن الكريم على أساس ما برع فيه من علم أو فن. ومن هنا رأينا التفسير الثاني يغلب فيه الطابع النحوي، أو الطابع البلاغي، أو الطابع التاريخي الأسطوري، أو الفقه أو التصوف أو الفلسفة أو المذهب ـ الأمر الذي مكن من تقسيم كتب التفسير إلى أنواع.

وأهم هذه الأنواع أربعة:

١ ـ التفسير المأثور: أي الذي يعتمد على النقل والرواية.

٢ ـ التفسير بالرأي أو التفسير العقلي.

٣ ـ التفسير الإشاري ـ أي تفسير المتصوفة ومن إليهم من بعض أصحاب المذاهب والفرق الدينية.

٤ ـ التفسير العلمي ـ أي الذي يربط بين القرآن الكريم والمكتشفات العلمية.

وقد قام رجال الفكر الإسلامي بتقييم كل نوع من هذه الأنواع وانتهوا من ذلك الى ما يلي: ـ

أولاً: ـ التفسير المأثور.

سبق أن أشرنا الى أنه مر بمرحلتين: مرحلة الرواية ومرحلة التدوين.

وكانت مرحلة الرواية جزءاً من مرحلة رواية الحديث، وأنه من هنا خضعت المرويات في التفسير لما تخضع له المرويات في الحديث من تحري الدقة والصحة في كل من السند والمتن.

أما مرحلة التدوين فقد جرى الأمر فيها بتدوين المروي عن النبي وعن الصحابة وعن التابعين مع ذكر السند ثم مع إهمال السند ـ الأمر الذي خلطت فيه كتب التفسير مالا يصح بما يصح بحيث أصبحنا في حل من الالتزام بكل المرويات.

ومما يحلنا من الالتزام أنه في مرحلة المرويات وقبل عصر التدوين كان المسلمون قد انقسموا الى فرق منها الشيعة ومنها الخوارج ومنها الجمهور أو أهل السنة. وأن هذه الفرق قد دعمت أنفسها بالأحاديث تروى وبالآيات تؤول. فكثر وضع الأحاديث ودخلت الإسرائيليات.

ومما زاد في حجم الاسرائيليات أن من المفسرين من اهتم بالقصص والأخبار، وروى من سير الأنبياء وأقوامهم أموراً غريبة وقف العقل الإسلامي أمامها حائراً مشككاً في الكثير من الأحيان.

وأشهر الذين اهتموا بالتفسير المأثور أربعة نفر هم: ـ

١ ـ ابن جرير الطبري المتوفى عام ٣١٠ هجرية في كتابه: جامع البيان في تفسير القرآن.

٢ ـ أبو محمد الحسين البغوي المتوفى عام ٥١٠ هجرية في كتابه معالم التنزيل.

٣ ـ الحافظ بن كثير الدمشقي المتوفى عام ٧٧٤ هجرية في كتابه: تفسير القرآن العظيم.

٤ ـ جلال الدين السيوطي المتوفى عام ٩١١ هجرية في كتابه: الدر المنثور.

ثانياً: ـ التفسير بالرأي أو العقل.

ويقوم هذا التفسير على اجتهاد المفسر بعد أن تكون قد اكتملت له المعرفة بكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفة دلالات الألفاظ، والوقوف على أسباب النزول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر.

وقد منع قوم التفسير بالرأي على أساس من أن القرآن الكريم قد وردت فيه الآية: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم﴾ وأن هذه الآية قد أضافت عملية بيان معاني القرآن للنبي عليه السلام، وعلى هذا ليس من حق غيره أن يقوم ببيان شيء من معاني القرآن.

اما الذين يجيزون التفسير بالرأي فقد اعتمدوا على آيات قرآنية أخرى هي قوله تعالى: ـ ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾. وقوله تعالى: ـ ﴿كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾.

هذا الى جانب أن الصحابة كانوا يجتهدون في زمن النبي عليه السلام واجتهد التابعون فيها بعد، وذلك كله حسب توجيهات الآية القرآنية القائلة: ـ ﴿ولو ردّوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾.

وأشهر الذين فسروا بالرأي أو بالعقل هم: ـ

١ ـ الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية في كتابه: مفاتيح الغيب.

٢ ـ البيضاوي المتوفى سنة ٦٩١ هجرية في كتابه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

٣ ـ أبو البركات النسفي المتوفى سنة ٧٠١ هجرية في كتابه: مدارك التنزيل وحقائق التأويل.

٤ ـ علاء الدين الخازن المتوفى سنة ٧٤١ هجرية في كتابه الباب التأويل في معاني التنزيل.

٥ ـ أبو حيان الأندلسي المتوفى سنة ٧٤٥ هجرية في كتابه: البحر المحيط.

٦ ـ النيسابوري المتوفى سنة ٧٢٨ تقريباً في كتابه: غرائب القرآن ورغائب الفرقان.

٧ ـ أبو السعود المتوفى سنة ٦٨٢ هجرية في كتابه: إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم.

٨ ـ شهاب الدين الألوسي المتوفى سنة ٢٧٠ هجرية في كتابه: روح المعاني.

وهناك مجموعة أخرى من الرجال وضحت المذهبية في كتبهم، ومن هؤلاء: ـ

١ ـ القاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هجرية في كتابه: تنزيه القرآن عن المطاعن.

٢ ـ الزمخشري المتوفى عام ٥٣٨ هجرية في كتابه: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل. وهما من المعتزلة.

٣ ـ الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ هجرية في كتابه: فتح القدير وهو شيعي.

٤ ـ محمد بن يوسف اطفيش المتوفى سنة ١٣٣٢ هجرية في كتابه:

هميان الزاد الى دار المعاد.

٥ ـ تفسير هود بن محكم الهواري من علماء القرن الثالث الهجري. وهذان من الخوارج الإباضية.

والمفسرون بالرأي قد أخذوا بالمبادىء التالية: ـ

١ ـ ملاحظة أسباب النزول في كل آية عرف السبب الذي من أجله نزلت، ويكون ذلك قبل الدخول في شرح الآية.

٢ ـ بعد الفراغ من التعرف على سبب النزول يأخذ فيما يتعلق بالألفاظ المفردة من حيث اللغة والصرف والاشتقاق. ثم يأخذ السبيل الى ما يتعلق بالتراكيب من حيث الاعراب، والمعاني والبيان والبديع، ثم يأخذ في بيان المعنى المراد مستنبطاً من الآية ما يمكن استنباطه في حدود الأحكام الشرعية.

٣ ـ تجنب كل ما هو من قبيل الحشو، وكل ما لا يصح من أسباب النزول، وكل ما يتصل بالغرائب من الإسرائيليات وبخاصة عندما يشرح القصص القرآني ويبين المراد منه.

٤ ـ مراعاة المعاني المجازية بعد شرح المعاني الحقيقية حتى يبين المعنى المراد عندما تستخدم المعاني المجازية في العبارات الشرعية الواردة في القرآن.

٥ ـ أن يكون يقظاً ليحترز من أن يجيء تفسيره بعيداً عن المعنى المراد، وعليماً بأساليب التفكير ليتمكن من ترجيح رأي على الآخر عندما تكون الآية القرآنية تحتمل أكثر من وجه.

التفسير الإشاري:

وحقيقة هذا التفسير أنه نوع من التأويل للآية القرآنية بحيث يكون

المعنى المراد على خلاف الظاهر من الآية، ويتم ذلك عن طريق إشارات خفيفة في الآية لا تظهر الا لأرباب السلوك.

وهذا النوع من التفسير قام به أصحاب الطرق الصوفية، ومن يؤمنون بالتشيع.

ويرى هؤلاء أن كل آية تحتمل معنى آخر غير ذلك المعنى الإشاري هو المعنى الذي ينساق إليه الذهن أولاً.

والتفسير الاشاري المقبول هو الذي يتحقق فيه هذان الشرطان: ـ

الأول: أن يصبح المعنى على مقتضى الظاهر بحيث لا يكون هناك تناقض بين المعنى الظاهر والمعنى الإشاري.

الثاني: وأن يكون للمعنى الإشاري تأكيد في نص قرآني آخر.

وما لم يتحقق الشرطان يرفض التفسير الإشاري، والمرفوض يكون على شاكلة تفسير التستري للآية القرآنية الكريمة! ﴿إن أول بيت وضع للناس﴾ يقول: أول بيت وضع للناس بيت الله عز وجل بمكة، هذا هو الظاهر وباطنها: الرسول يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد من الناس.

وأشهر الذين فسروا القرآن تفسيراً إشارياً من المتصوفة: ـ

١ ـ سهل التستري المتوفى سنة ٢٨٣ هجرية في كتابه: تفسير القرآن العظيم.

يذكر المعنى الإشاري دائماً، ويذكر أحياناً المعاني الظاهرة.

٢ ـ أبو عبد الرحمن السلمي المتوفى سنة ٤١٢ هجرية في كتابه: حقائق التفسير. ولا يتعرض فيه للتفسير الظاهر.

٣ ـ أبو محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية في كتابه: عرائس

البيان في حقائق القرآن. ولا يتعرض هو الآخر للتفسير الظاهر.

التفسير العلمي :

هذا النوع من التفسير يقوم على أساس من تحكيم الاصطلاحات العلمية في عبارات الآيات القرآنية.

ويجتهد أصحاب هذا النوع من التفسير في استخراج مختلف العلوم من الآيات القرآنية.

ويحتوي القرآن الكريم عند هؤلاء على كل العلوم ما كان منها وما سيكون ـ لأن القرآن في نظر أصحاب هذه الطريقة يشتمل على العلوم الدنيوية الى جانب اشتماله على المعتقدات الدينية والأمور التعبدية والمعايير السلوكية والأخلاقية، والتشريعات الدنيوية العملية.

وقد أيد هذا النوع من التفسير الإمام الغزالي وبذل فيه جلال الدين السيوطي جهداً عظيماً في كتابه: الإكليل في استنباط التنزيل.

ويستند هؤلاء إلى الآيات القرآنية :ـ

قول الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾
وقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء﴾.

وقد عارض الشاطبي في كتابه الموافقات هذا النوع من التفسير وصرف معنى الآيات السابقة الى ما يتعلق بالتكاليف والتعبد بالنسبة للآية الأولى، وإلى أن معنى الكتاب ليس هو القرآن وانما معناه الذي يحمل اليه هو اللوح المحفوظ.

وما ذهب اليه الشاطبي الذي قرره فيها بعد الأستاذ أمين الخولي من حيث التسليم بما ذهب إليه السيوطي وأمثاله يقودنا إلى التسليم بأن القرآن

الكريم مصدر للطب والفلك والهندسة والكيمياء وما إلى ذلك.

وإذا كانت قواعد العلوم وما تقوم عغيه من نظريات لا ثبات لها وأنها قد تتغير بعد زمن ما حين يتبين العقل البشري ما كان فيها من خطأ، فإن عقيدة المسلم قد تتذبذب تبعاً لذلك ويسري اليها الشك فيما جاء به القرآن الكريم مما يتعلق بهذه العلوم.

وفي العصر الحديث تبنى التفسير العلمي كل من: ـ الشيخ طنطاوي جوهري في كتابه: الجواهر في تفسير القرآن الكريم. والدكتور عبد الرزاق نوفل في كتب له عديدة تتناول موضوعات علمية وبخاصة في الزراعة.

وعلى الجملة فالتفسير في حاضرنا ما يزال موصولاً بالتفسير في ماضينا ولا ينفك عنه إلا في القليل النادر.

والسمات البارزة للتفسير الحديث الموصول بالماضي نجدها عند هؤلاء:

١ ـ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده حيث عني عناية فائقة بابراز الجانب الاجتماعي في القرآن الكريم.

٢ ـ الأستاذ عبد الكريم الخطيب الذي عني عناية لا بأس بها في ابراز الجانب الفكري عند تفسيره للقرآن. بالقرآن.

٣ ـ الأستاذ محمد عزة دروزة الذي عني عناية فائقة بترتيب سور القرآن ترتيباً تاريخياً وقام بتفسير القرآن على هذا الأساس. ويقع هذا التفسير في اثني عشر مجلداً.

الحديث وعلومه

١ ـ الحديث، هو ما روي عن رسول الله من قول أو فعل. قول قاله وسمعه منه الصحابة ورووه عنه، وفعل قام به وشهده بعض الصحابة فتحدثوا الى الناس عنه وأخبروهم به.

وكانت مهمة الحديث على عهد الرسول عليه السلام أمرين:

الأول منهما: ـ البيان التفصيلي لما جاءت به النصوص الإلهية مبهماً أو عاماً أو غامضاً، وذلك من مثل بيانه عليه السلام لأوقات الصلاة وعدد ركعاتها.

وهذا البيان هو الذي اعتمده المفسرون للقرآن عندما أخذوا يفسرون القرآن الكريم عن طريق الرواية ـ وهذا هو الأمر الذي جعل التفسير نوعاً من الحديث وباباً من أبوابه.

أما الثاني من الأمرين فهو الإضافات الجديدة التي كان يضيفها الحديث لمضامين الدعوة الإسلامية مما لم يرد فيه نص سماوي كميراث الجدّة مثلاً.

جاءت الجدة الى أبي بكر رضي الله عنه وهو خليفة فقالت: إن لي حقاً في مال ابن ابن مات.

قال أبو بكر: ما علمت لك في كتاب الله حقاً، ولا سمعت من رسول الله ﷺ فيه شيئاً.

ثم سأل. فقال المغيرة بن شعبة ان رسول الله ﷺ أعطاها السدس.

قال أبو بكر ومن سمع ذلك معك؟

فشهد محمد بن مسلمة. فأعطاها أبو بكر السدس.

٢ ـ ولم يلق الحديث من الاهتمام، من حيث عمليات التوثيق، ما لقيه القرآن. وذلك للأسباب التالية: ـ

أولاً: ـ أن المسلمين قاطبة بمن فيهم النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم يعتبرون النصوص الإلهية هي النصوص الأصلية للدعوة الإسلامية، وأن النصوص النبوية هي النصوص الثانوية من أمر تلك الدعوة.

هذا الاعتبار جعلهم يهتمون بالقرآن من حيث عمليات التوثيق أكثر من اهتمامهم بالحديث.

ثانياً: ـ أن تلاوة القرآن الكريم أمر يتعبد به وليس كذلك الحديث وهذا التعبد هو الذي جعل النبي والصحابة يحرصون أشد الحرص على الصيغ اللفظية للقرآن الكريم. ومن هنا جاءت ضرورة توثيق القرآن عن طريق الحفظ والكتابة.

أما الحديث فلم يتعبد بتلاوته، وأجيزت روايته بالمعنى ـ الأمر الذي جعل النحاة من علماء العربية لا يستشهدون بالحديث في وضع قواعدهم اللغوية.

ثالثاً ـ وهو الأهم: أن رسول الله ﷺ قد سلك مع الحديث مسلكاً غير ذلك الذي سلكه مع القرآن، وأن الصحابة رضي الله عنهم قد استجابوا له واقتفوا أثره في ذلك.

لقد اتخذ النبي عليه السلام كتبة للوحي يكتبون عنه ما يتلو عليهم مما نزل عليه من السماء. ولم يتخذ أبداً كتبة للحديث.

ولقد اصطنع عليه السلام طائفة من القراء ممن يحفظون ما يتلوه عليهم ويقومون هم بتلاوته على الناس ـ وبخاصة في الأمكنة النائية عن مكة أو

المدينة ـ مراكز الانطلاق في الدعوة الإسلامية.

ثم إنه عليه السلام قد مضى إلى ما هو أبعد من ذلك فنهى عن أن يكتب الصحابة عنه شيئاً غير القرآن.

روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أنه قال: ـ « قال رسول الله ﷺ: لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني فلا حرج، ومن كذب عليّ متعمّداً فليتبوأ مقعده من النار ».

ومن كل ما تقدم من أسباب يمكن التأكيد على أن الثقة بالحديث أقل بكثير جداً من الثقة بالقرآن من حيث أن عمليات توثيق النص القرآني قد قامت على أساسين: حفظ النص عن طريق الذاكرة، وقيد النص عن طريق الكتابة. وهما أمران يوثق أحدهماالآخر توثيقاً علمياً.

٣ ـ كانت الذاكرة هي أداة التوثيق الوحيدة بالنسبة للحديث منذ زمن النبي عليه السلام الى أن كان عصر تدوين الحديث بعد وفاة النبي عليه السلام بأكثر من قرن من الزمان.

وحدث في هذا الوقت أحداث دفعت بالناس منذ عهد الصحابة الى الاستعانة بالحديث في تأييد مواقعهم وفي تلبية رغباتهم ما دامت النصوص الدينية هي الأساس في ممارسة الناس لحياتهم اليومية وحياتهم العامة.

ولم يكن باستطاعة الناس أن يلجأوا الى القرآن الكريم يستمدون منه العون والسند ما دام النص القرآني قد وثق توثيقاً علمياً صنع من الاستعانة بالنص القرآني ذاته وإن لم يمنع من تفسير النص القرآني التفسير الذي يلبي احتياجاتهم، ومن هنا كان التفسير الاشاري الذي استعان به الشيعة والخوارج.

وممن حفظوا مجموعات هائلة من الحديث بعض الصحابة الذين عاشوا الى جانب النبي وامتد بهم الزمن بعد وفاته وتمكن التابعون من الأخذ منهم

والرواية عنهم.

من هؤلاء: أبو هريرة الذي روى الراوون عنه ٥٢٧٤ حديثاً. ومنهم عائشة التي رووا عنها ٣٢١٠ أحاديث.

ومنهم عبد الله بن عمر وأنس بن مالك اللذان روي عن كل منهما ما يقرب مما روي عن عائشة.

ومنهم جابر بن عبد الله، وعبد الله بن عباس وقد روي عن كل منهما ١٥٠٠ حديث.

ومنهم عمر بن الخطاب وقد روي عنه ٥٢٧ حديثاً، وينصون على أنه لم يصح منها أكثر من خمسين حديثاً.

وكل هذه الأحاديث قد وضعت في عصر التدوين موضع النقد، واستبعد منها العدد الوفير كما سنشير الى ذلك فيما بعد.

والذي يهمنا في هذا الموقف هو ما كان فيما بين الصحابة من مواقف تشير الى أنهم لم يكونوا جميعاً موضع الثقة عند بعضهم البعض.

وقد مر بنا في حديث توريث الجدّة أن أبا بكر طلب شاهداً آخر قد سمع الحديث حتى يستوثق قبل الحكم.

ولقد روي أيضاً من ذلك ما يفيد عدم الثقة وعدم الأخذ بالمروي، وما يفيد رفض المرويات لأسباب منها الوضع.

روي أن أبا هريرة قد روى حديثاً يقول: « من حمل جنازة فليتوضأ » - ولكن ابن عباس لم يأخذ بما رواه أبو هريرة وقال: لا يلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة.

وجاء في الصحيحين رواية عن أبي هريرة أيضاً حديث يقول: « متى استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يضعها في الإناء فإن أحدكم لا

يدري أين باتت يده » ـ ولكن عائشة لم تأخذ به.

وروي أن فاطمة بنت قيس روت أن زوجها طلقها فبتّ الطلاق فلم يجعل رسول الله لها نفقة وسكنى وقال لها: اعتدِّي في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى.

فردها أمير المؤمنين عمر قائلاً: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أو كذبت؟ حفظت أم نسيت؟

وقالت لها عائشة: ألا تتقين الله.

وروى مسلم عن ابن عباس أنه قال: انا كنا نحدث عن رسول الله إذا لم يكن يكذب عليه فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه.

وواضح مما تقدم أن عملية الكذب على رسول الله ووضع الحديث عن لسانه قد بدأت منذ وقت مبكر جداً، بدأت مع الصحابة وفي عهد الخليفتين: أبي بكر وعمر.

ثم جاءت الأحداث بعد مقتل عثمان الخليفة الثالث واستباح الناس لأنفسهم وضع الأحاديث يؤيدون بها مواقفهم. يفعلون ذلك في ميادين: السياسة والدين والثقافة. كل يريد تأييد موقفه ودحض حجة الآخرين بالنص الديني الذي هو مصدر الحقائق.

ولم يفعل الناس هذا الصنيع فيما يخص القرآن الكريم من حيث انه قد وثق توثيقاً علمياً دقيقاً يحول بينهم وبين ذلك، وأن يكونوا قد استعاضوا عن ذلك بتفسير بعض الآيات القرآنية تفسيراً يساعدهم في ذلك، وقد كان الشيعة والخوارج أكثر الناس إقداماً على مثل هذه التفسيرات أو التأويلات من حيث انهم كانوا يلوون أعناق الآيات.

والتفسير المسمى بالتفسير الإشاري ليس إلا الظاهرة التي تمت عن

أحداث العصور الأولى من أعصر الدولة الإسلامية.

ونشير في إيجاز إلى بعض الأسباب التي دفعت بالناس في ذلك الوقت المبكر الى وضع الأحاديث.

أولاً: ـ الخصومات السياسية فيما بين علي وأبي بكر، ثم فيما بين علي ومعاوية، ثم بين الأمويين والعباسيين.

كل هذه الخصومات السياسية كانت سبباً في وضع الأحاديث التي لا يلبث القارىء المدقق أن يكتشف لمن وضعت؟ وكيف وضعت؟.

ويفصل لهذا النحو من وضع الأحاديث ما وضع في تفضيل العرب على العجم، وتفضيل قريش على غيرها من القبائل، وتفضيل المهاجرين على الأنصار وبالعكس.

ثانياً: ـ الخلافات الكلامية والفقهية فقد كانت هي الأخرى سبباً من أسباب وضع الأحاديث.

يختلف علماء الكلام فيما بينهم حول قضايا القدر أو الجبر والاختيار ويعمل كل فريق على تأييد موقفه بأحاديث صادقة وأحاديث موضوعة.

ويختلف الفقهاء فيمابينهم ويحاول كل منهم أن يؤيد وجهة نظره بحديث مهما يكن من الضعف ـ وبخاصة في المرحلة الأولى التي كان الخلاف فيها قائماً بين أصحاب العقل وأصحاب النقل.

ثالثاً: ـ في أبواب الترغيب والترهيب والوعظ والإرشاد حيث أجاز الواعظون المرشدون لأنفسهم وضع الأحاديث التي تساعد على التمسك بالفضائل والتخلي عن الرذائل.

وهذا كله الى جانب مغالاة الناس في ذلك الوقت حيث لم يكونوا يقبلون شيئاً إلا إذا كان مؤيداً بالنص: القرآن أو الحديث.

٤ : ـ ثم كان عصر التدوين وتوثيق الحديث عن طريق الكتابة.

كان أول من خطا الخطوة العملية في سبيل كتابة الحديث الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي تولى الخلافة عام ٩٩ هجرية وتوفي عام ١٠٢ من الهجرة.

أخرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى أهل الآفاق: انظروا الى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه.

استجاب أهل الآفاق لدعوة عمر بن عبد العزيز وأخذوا في تدوين الأحاديث فعل ذلك في مكة ابن جريج المتوفى سنة ١٥٠ هجرية وفعله في المدينة محمد بن اسحاق المتوفى سنة ١٥١ هجرية ومالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هجرية، وفعله بالبصرة الربيع بن صبيح المتوفى سنة ١٦٠ هجرية وسعيد بن أبي عروبة المتوفي سنة ١٥٦ هجرية وحماد بن سلمة المتوفى سنة ١٧٦ هجرية، وفعله بالكوفة سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هجرية، وفعله بالشام الأوزاعي المتوفى سنة ١٥٦ هجرية، وفعله باليمن معمر المتوفى سنة ١٥٣ هجرية، وبخراسان ابن المبارك المتوفى سنة ١٨١ هجرية، وفعله بمصر الليث بن سعد المتوفى سنة ١٧٥ هجرية.

ولم يصل إلينا من هذه المجموعات إلا أوصافها ما عدا مجموعة الإمام مالك المعروفة باسم الموطأ.

وقارىء الموطا يشعر أن هذه العمليات من الجمع كان مقصوداً منها خدمة التشريع الاسلامي، وأنه من هنا كانت مرتبة على أبواب الفقه وحاوية في الوقت ذاته. لفتاوى الصحابة والتابعين.

ويبدو أن هذه الحركة في جمع الحديث قد استهدف منها تأييد أصحاب النقل من الفقهاء في مواجهة أصحاب العقل والمجتهدين من الفقهاء.

ويلاحظ أصحاب علوم الحديث أن هؤلاء الجامعين للحديث لم يكن

يعنيهم أبداً التأكد من صحة نقل الأحاديث عن رسول الله فقد كان يكفيهم إسناد الحديث الى تابعي أو الى صحابي اعتقاداً منهم أن الصحابة كلهم عدول. ومن أجل هذا سجل أصحاب علوم الحديث على موطأ الإمام مالك أن أحاديثه ليست كلها مسندة - أي ليست كلها متصلة السند يرويها الامام مالك عن فلان عن فلان الى النبي عليه السلام. وأن بعضها كان مرسلاً - أي سقط من مسنده الصحابي الذي رواه عن رسول الله. وأن بعضها كان منقطعاً - أي سقط من مسنده أكثر من واحد من سلسلة الرواة.

إنه من هذه الظواهر لم تلتزم كتب الصحاح من أمثال صحيح البخاري وصحيح مسلم بكل ما رواه الامام مالك في الموطأ.

ثم جاءت بعد تلك مرحلة متميزة في جمع الحديث تخلى فيها الجامعون عن فكرة جمع الأحاديث من أجل التشريع وحلت محلها فكرة أخرى هي جمع الحديث من أجل تدوين الحديث باعتباره نصاً نبوياً. ومن هنا خلت الكتب من التصنيف على أساس من الأبواب الفقهية: كالصلاة والطهارة مثلاً. الى التصنيف على أساس من المرويات ذاتها - أي على أساس من الصحابة الذين تروى عنهم الأحاديث التي سمعوها من رسول الله.

وبرز الإسناد في هذه المرحلة كعملية من عمليات التقييم للمرويات، فقد أصبح من الضروري أن يسند الحديث الى راويه الأول في سلسلة متتابعة من الرواة.

وسميت الكتب التي جمعت في هذه المرحلة المسانيد.

وأشهر المسانيد التي عرفت من كتب هذه المرحلة هي: مسند عبد الله ابن موسى العبسي الكوفي، ومسند مسدّد بن مسرهد البصري، ومسند أسد ابن موسى الأموي، ومسند نعيم بن حماد الخزاعي، ومسند أحمد بن حنبل.

لقد كانت الأحاديث تدار في مصنفات المرحلة الأولى على أساس من وحدة

الموضوع. أما في هذه المرحلة فالأساس في التصنيف هو وحدة الصحابي.

وحتى نهاية هذه المرحلة لم تكن أدوات التقييم للمرويات قد اكتملت الأمر الذي من اجله لم تغربل الأحاديث الغربلة الدقيقة الموحية بالثقة.

لقد تمت هذه الغربلة في المرحلة الثالثة التي جاءت نتيجتها تلك الكتب المعروفة في تاريخ الحديث باسم الصحاح - أي ما صّحت روايته حقاً عن رسول الله.

وأهم هذه الصحاح الكتب الستة التالية:

١ : - الجامع الصحيح من حديث رسول الله ﷺ للبخاري المتوفى سنة ٢٥٦ هجرية.

٢ : - صحيح مسلم، وقد توفي مسلم عام ٢٦١ هجرية.

٣ : - سنن ابن ماجه المتوفى سنة ٢٧٤ هجرية.

٤ : - سنن أبي داود المتوفى سنة ٢٧٥ هجرية.

٥ : - جامع الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩ هجرية.

٦ : - سنن النسائي المتوفى سنة ٣٠٣ هجرية.

وهذه الكتب تسمى الكتب الستّة وبعدها هناك علوم الحديث وهي أصح ما جمع من الأحاديث.

ويضيف بعضهم الى هذه الكتب الستة مسند أحمد بن حنبل ويرون أن من جاءوا بعد من رجال الحديث كانوا عالة على هذه الكتب يستمدون منها الأحاديث أو يقومون بالشرح لها والتعليق عليها.

وأشهر هذه الكتب صحيح البخاري وصحيح مسلم، وقد نال صحيح البخاري من الشهرة ما لم ينل كتاب آخر من كتب الحديث.

وقد وضع البخاري في جمع الحديث تقليدين جرى العمل عليهما عند كل من جاءوا بعده من رجال الحديث.

التقليد الأول: ـ الرحلة في طلب الحديث.

لقد كان الذين سبقوه يكتفون في جمع الحديث بالأحاديث التي تروى في البلد الذي يعيشون فيه. أما هو فقد رحل الى بلاد كثيرة طلب فيها كل ما يروى عن النبي عليه السلام، ذلك لكي يجمع كل ما يمكن جمعه مما قاله رسول الله.

والبلاد التي استقى منها أحاديث صحيحة هي فيما قال مؤرخو حياته: بعد أن سمع حديث بلده ذهب الى بلخ وسمع محدثيها، ورحل الى مرو ونيسابور والريّ وبغداد والبصرة والكوفة ومكة والمدينة ومصر ودمشق وقيسارية وعسقلان وحمص، وأقام في هذه الرحلات نحو ستة عشر عاماً لقي فيها عناء شديداً لا يتحمله الا الصابرون.

وأخيراً عاد الى موطنه حيث توفي عام ٢٥٦ هجرية.

وتبعه في مثل هذه الرحلات مسلم وغيره من الرجال الذين صحت مروياتهم.

وهذه الرحلات قد كان لها أثرها في تاريخ الحديث من حيث انها وضعت يد الجامعين للحديث على أحاديث مروية بأسانيد مختلفة وطرق متعددة مما مكن من التعرف على المتواتر والآحاد من الأحاديث، وهو أمر له خطورته في حياة الفقه والتشريع.

وكان لهذه العملية أثر آخر هو التضخم في كتب الأحاديث من حيث ان الحرص على التعرف على الأسانيد التي رُوي بها الحديث من طرقه المختلفة جعلهم يكتبون الحديث مكرراً، وقد كان لهذا التكرار أثره في تضخم هذه الكتب. فصحيح البخاري مثلاً يشتمل على ٩٠٨٣ حديثاً، ولكن بعد حذف المكرر من الأحاديث يبقى ٢٧٦٢ حديثاً فقط.

أما التقليد الثاني فقد كان العمل الجاد من أجل التمييز بين الحديث

الصحيح وغيره.

لقد كان رجال الحديث من قبل يقفون الوقفات القصار في هذا السبيل، ولا يعنون بالتمييز بين الصحيح وغيره هذه العناية التي نجدها عند كل من البخاري ومسلم.

ذكر المؤرخون للحديث أن البخاري اشترط في جمعه للأحاديث التي يصححها شروطاً تسمى شروط البخاري. كما ذكروا أن لمسلم شروطاً تختلف بعض الشيء عن شروط البخاري وتسمى هي الأخرى شروط مسلم.

ومن الملاحظ أن كلاً منهما قد اشترط في الحديث أن يكون إسناده متصلاً، وأن يكون كل راو من رواته مسلماً صادقاً غير مدلس ولا مخلط، متصفاً لصفات العدالة، ضابطاً سليم الذهن قليل الوهم سليم الاعتقاد.

وليس يخفى أن تعرف صحيح الحديث من ضعيفه كان المنطلق نحو ما يسمى بعلوم الحديث.

٢ ـ بدأت هذه العلوم بالاسناد ـ أي بمطالبة راوي الحديث بأن يقول: حدثني فلان عن فلان عن رسول الله أنه قال كذا.

وكان الهدف من الاسناد التعرف على المحدث ان كان صادقاً أو كاذباً.

جاء في مقدمة صحيح مسلم عن ابن سيرين قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر الى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر الى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.

وترتب على عملية الاسناد هذه عملية أخرى تسمى في علوم الحديث بالجرح والتعديل ـ أي الكشف عن رجال رواة الحديث لتكوين الثقة أو عدم الثقة بمروياتهم.

والتعرف على أحوال الرواة للحديث لا يتم الا عن طريق المعرفة الواسعة بتاريخ هؤلاء الرواة، وتاريخ حياتهم ووفاتهم لبيان هل التقى الراوي بمن روى عنه أولاً، كما يحتاج الى معرفة دقيقة بكل الرواة منذ زمن جامع الأحاديث الى زمن النبي عليه السلام من حيث: صدقهم والثقة بهم وحفظهم، ومن منهم صادق أمين ومن منهم مستور الحال، ومن منهم كاذب، ومن منهم صادق ولكنه مغفل. . . الخ.

وقد اتفق رواة الحديث وجامعوه على أن ينظروا الى الصحابة على أنهم عدول وتقبل روايتهم بصرف النظر عن وضعهم في ميزان الجرح والتعديل.

ويتبع ذلك خطوة أخرى في مسار علوم الحديث هي النظر في الأحاديث المكررة التي تروى في الأمصار المختلفة للتعرف على ما بينها من مفارقات وموافقات، وما فيها من علل.

ومن أصعب الخطوات التي كان على أصحاب علوم الحديث أن يخطوها هي التعرف على النيات والضمائر، فقد كان عليهم أن يعرفوا مذاهب الرواة السياسية والدينية ـ وبخاصة في الحالات التي يضمر فيها الناس غير ما يظهرون خوفاً من العامة أو ذوي الجاه والسلطان.

وفي الحقيقة لا يمكن الوقوف على ما في النيات والضمائر في سهولة ويسر ومن هنا كان اختلاف رجال الحديث حول مستور الحال. فبعض الناس يوثقه وبعضهم الآخر يكذبه، وهكذا، والبواعث النفسية على ذلك لا حصر لها.

والظاهرة الجديرة بالتسجيل هنا أن أصحاب علوم الحديث كانوا يختلفون فيما بينهم في قواعد الجرح والتعديل. فبعض هؤلاء يرفض حديث المبتدع مطلقاً: الخارجي والمعتزلي، وبعضهم يقبل روايته في الأحاديث التي

لا تتصل ببدعته. وبعضهم يقول ان كان داعياً لها لا تقبل روايته وان كان غير داع قبلت.

وبعض المحدثين يتشدد فلا يروي حديث من اتصلوا بالولاة. ودخلوا في أمر الدنيا مهما كان صدقهم وضبطهم.

وعلى كل فإن ثقات المحدثين قد بذلوا من الجهد في التمحيص ما لا يوصف، لقد اجتهدوا في وضع رواة الحديث من التابعين ومن بعدهم في موازين دقيقة بقدر الإمكان هي موازين: الجرح والتعديل.

والذي يلاحظ أن قواعد الجرح والتعديل تتصل بالرواة وسلاسل الرجال ولا علاقة لها بنص الحديث على الإطلاق، وذلك هو الأمر المعقول بالنسبة لقوم يجمعون الحديث باعتباره المصدر الثاني من مصادر التشريع .لقد كانوا يبذلون الجهد في سبيل التأكد من أن الرسول عليه السلام قد قال هذا الحديث، وكانوا يرون أن الحديث متى ثبتت صحته ـ أي ثبت صدوره عن رسول الله ، فقد وجب العمل به.

ووجوب العمل عندهم مترتب على الحكم بالصحة، وقد رأيناهم يقسمون الحديث بحسب قوته والعمل به الى متواتر وآحاد. والمتواتر هو ما رواه جماعة يؤمن من تواطئهم على الكذب عن جماعة كذلك الى رسول الله ، وهذا يفيد العلم.

وقال قوم إن هذا النوع لم يوجد.

وأما الأحاديث الآحاد فهي غيرّ المتواترة وهي لا تفيد العلم عند أكثر الأصوليين والفقهاء .وإنما يجوز العمل بها عند ترجيح صدقها.

ونختم هذا البحث بتقرير حقيقة في نقد نص الحديث هي أن علماء الأصول قرروا رفض الحديث الذي يتعارض مضمونه مع نص من كتاب الله.

نظرية الخلافة

• • •

السلفية

• • •

الثورة

• • •

الفرق الاسلامية

د. محمد عمارة

نظرية الخلافة

تمهيد

اكتسب نظام الحكم الذي أقامه العرب المسلمون بالمدينة، عقب وفاة الرسول، ﷺ، اسم (الخلافة)، لأن أول من عقدت له البيعة يومئذ ـ وهو أبو بكر الصديق (٥١ ق هـ ـ ١٣ هـ ٥٧٣ ـ ٦٧٤ م) ـ قد خلف الرسول في حكم الدولة ولذلك كان اللقب الوحيد الذي تلقب به في وثائق الدولة ومكاتباتها هو: «خليفة رسول الله»، ولم يلقب، في هذه الوثائق، بلقب آخر سواه[1]. ولقد كانت طبيعة دعوة النبي في الأول والجوهر والأساس، ديناً ووحياً ونبوة ورسالة، ولكن الاضطهاد الذي استقبلت به الدعوة ولقيه المؤمنون بها من مشركي العرب، وفي مقدمتهم ملأ قريش وسراتها، قد اضطر النبي وصحبه الى الهجرة الى «يثرب»، حيث عقدوا مع الأنصار بيعة تأسست بها «للدين» «دولة» دافعت عن حرية الدعاة في الدعوة للدين الجديد، وانتصرت للذين ظلموا واخرجوا من ديارهم بالفتح الذي أدخل شبه الجزيرة، تقريباً، في دولة الاسلام قبل وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام.

ولقد كانت السلطة العليا في هذه الدولة للرسول، اجتمعت له مع

(١) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ٢٥٩ ـ ٣٥٦ جمعها الدكتور محمد حميد الله الحيدر اباذي. طبعة القاهرة، الثانية، سنة ١٩٥٦ م

النبوة والرسالة والتبليغ عن السماء.. لكنه، كرسول، كان خاتم الرسل وآخر الأنبياء.. بينما كان، كحاكم أول حكام هذه الدولة التي جمعت العرب ووحدتهم في دولة واحدة للمرة الأولى في التاريخ.. ومن ثم فلقد كانت البيعة لأبي بكر برئاسة الدولة تأسيساً «لخلافة» الرسول في سلطاته كرئيس دولة، في الوقت الذي كان اجماع المسلمين فيه مستقراً وواضحاً على أن سلطان النبي الديني قد انقضى بموته، لأن طور النبوة قد ختم، ولقد أوكل الله الانسانية، بعد أن رشدت، الى العقل تدبر به أمر دنياها، في ضوء كليات الرسالة الخالدة الخاتمة، رسالة الاسلام.

المصطلحات:

ومنذ اللحظة التي عقدت فيها البيعة لأبي بكر الصديق - وهي قد عقدت له قبل دفن جثمان الرسول - وحتى عصرنا هذا غدت (الخلافة)، كنظام للسلطة والحكم في المجتمع، أولى القضايا وأخطر القضايا التي اختلف من حولها المسلمون.. فخلافهم حولها وبسببها سبق أي خلاف، وانقسامهم الى فرق ومدارس وتيارات لم يحدث الا بسببها، والقتال فيما بينهم لم يحدث الا عليها.. لقد اجتمعوا رغم تعدد اجتهاداتهم في الالهيات والتصور للكون والاختلاف في بعض الأصول وكثير من الفروع، ولكنهم انقسموا واقتتلوا على الخلافة ونظام الحكم وما ارتبط به من العقائد والممارسات.. ومن هنا كانت أهمية مبحث الخلافة في الفكر الاسلامي، الأمر الذي يؤكد غنى التراث العربي الاسلامي بمباحث الفكر السياسي، على عكس ما يعتقد الكثيرون!..

وفي المباحث التي عرض بها المسلمون لنظرية الخلافة ونظام الحكم نلتقي بالعديد من المصطلحات، وفي مقدمتها نجد مصطلحات:

١ - الخلافة.. و: الخليفة..

٢ ـ والامارة. . و: أمير المؤمنين. .
٣ ـ والامامة. . والامام. .

الخلافة:

وأول هذه المصطلحات، من حيث الظهور في واقع التجربة السياسية بدولة المدينة، هو مصطلح « الخلافة ». . ولقد أطلق المسلمون هذا المصطلح على نظام حكمها الجديد، على نحو تميز بالعفوية، ودونما إعمال للبحث والتنقيب والموازنة والاختيار. . فلقد كان الرسول يتولى، علاوة على النبوة والتبليغ عن السماء، « أمر » الأمة، أي سياستها وحكومتها. . وعندما اختاره الله كان المطروح في سقيفة بني ساعدة هو استخلاف خليفة يخلف الرسول في هذا « الأمر ». . ولقد طرح أبو بكر، يومئذ، هذه القضية بكلماته التي قال فيها: « إن محمداً قد مضى بسبيله، ولابد لهذا الأمر من قايم يقوم به، فانظروا، وهاتوا آراءكم يرحمكم الله »![1]. . ولما نظروا، واختاروه وبايعوه كان ذلك استخلافاً، وكان النظام الذي أسسوه خلافة للرسول في « أمر » الأمة، وكان أبو بكر « خليفة رسول الله ». .

ويؤكد العفوية في اختيار المصطلح، وانبعاثه من واقع الحال السياسي انفصام الصلة بين مدلول هذا المصطلح هنا وبين المعنى الذي دلت عليه مادته في القرآن الكريم.

فداود، في القرآن، « خليفة » ﴿يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض﴾[2]. ولكن المراد بخلافة داود هنا هي: خلافة الله، أي النبوة،

(١) الشهرستاني (نهاية الاقدام في علم الكلام) ص ٤٧٩. تحقيق ألفرد جيوم (طبعة دون تاريخ، ودون مكان الطبع).
(٢) ص: ٢٦.

أو خلافة من سبقه في ملك بني اسرائيل، فتكون: الملك[١].. ولم يكن كذلك أبو بكر ولا منصبه، فلم تكن خلافته نبوة ولا ملكاً. والناس، في القرآن، «خلفاء» و «خلائف» و «مستخلفون» ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾.[٢] ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض﴾[٣]. ﴿عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض﴾.[٤] ﴿وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء﴾[٥]. ولكن الخلافة هنا هي عن الله في عمارة الأرض، أو خلافة اللاحقين للمتقدمين، وهي الوظيفة الانسانية العامة لبني الانسان، وليست الوظيفة السياسية المحددة لصاحب السلطة ورئيس الدولة الذي اختاره المسلمون يوم وفاة الرسول، وأسسوا باختياره نظام حكمهم هذا..

الامارة:

أما مصطلح الأمير والامارة فلقد عرفه الواقع السياسي لتلك التجربة في حياة الرسول، عليه الصلاة والسلام، فلقد كان للدولة، على عهده، جيوش لها أمراء، وولايات لها أمراء، ووظائف خراجية يتولاها أمراء - بل لقد كان المشركون - «الجاهلية»، بتعبير ابن خلدون - يلقبون الرسول: «أمير مكة وأمير الحجاز»[٦].. ولكن مصطلح «الأمير»، في الدولة

(١) الماوردي (أدب القاضي) جـ ١ ص ١١٧، ١١٨. تحقيق محمد هلال السرحان. طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م.

(٢) النور: ٥٥.

(٣) الأنعام: ١٦٥.

(٤) الأعراف: ١٢٩.

(٥) الأنعام: ١٣٣.

(٦) (المقدمة) ص ١٧٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

الاسلامية، ظل في نطاق الولايات الفرعية، للولاة وقادة الجيش والبعوث، حتى أواخر عهد أبي بكر وأوائل عهد عمر بن الخطاب (٤٠ ق هـ ـ ٢٣ هـ ٥٨٤ ـ ٦٤٤ م) عندما احتشد أغلب « المؤمنين » خلف سعد بن أبي وقاص لقتال الفرس في « القادسية »، فكان سعد « أميراً » لهذا الجيش الذي ضم أغلب « المؤمنين »، فقالوا عنه انه: أمير المؤمنين!..

فلما كانت خلافة عمر بن الخطاب لأبي بكر في قيادة الدولة استثقل أن يكون لقبه: « خليفة خليفة رسول الله »، ورأى أن الاقتصار على لقب « خليفة رسول الله » لا يصح، لأن الذي خلف الرسول هو أبو بكر.. كما أن لقب: « خليفة الله » مرفوض، لما فيه من معنى النبوة والسلطان الديني الذي ختم وانقضى بوفاة الرسول.. وكذلك فإن لقب: « الملك » يعني في تراث العرب السياسي وفكر المسلمين الديني، « الجبر.. والتجبر.. وتجاوز العدل الى الظلم بالاعتساف ».. فرأى عمر أنه هو الأحق بأن يسمى « أمير المؤمنين »، فكان اللقب الأوحد الذي تلقب به، ولم نجد له، في وثائق عهده، لقباً سواه[1].

ويحكي الجاحظ ١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ ٧٨٠ ـ ٨٦٩ م) ذلك الحوار الذي دار بين عمر وبين المغيرة بن شعبة، والذي نعلم منه أن اختيار هذا المصطلح لم يكن صدفة أو عفواً، كما شاع عند الكثيرين..

قال المغيرة لعمر: يا خليفة الله!

فقال عمر: ذاك نبي الله داود!

قال: يا خليفة رسول الله.

فقال: ذاك صاحبكم المفقود! ـ (أي أبو بكر)..

---

(١) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ٣٠٣ ـ ٣٥٦.

قال: يا خليفة خليفة رسول الله!
فقال: ذاك أمر يطول!
قال: يا عمر!
قال: لا تبخس مكاني شرفه! أنتم المؤمنون وأنا أميركم!
قال المغيرة: يا أمير المؤمنين![1]. .

الإمامة:

أما مصطلح « الامام » ـ من « الامامة » ـ فانه ـ رغم شيوعه وغلبته على مباحث نظرية الخلافة ـ طارىء على هذا المبحث، وكان شيوعه قريناً للصراع الفكري الذي احتدم بين المسلمين حول السلطة العليا في الدولة، وحول طبيعتها، وبالذات منذ أن تبلورت للمسلمين الشيعة نظرية متكاملة في هذه القضية، ولقد كانوا طليعة من صاغ لهذا المبحث القواعد والنظريات . .

صحيح أننا نلتقي بمصطلح « الامام » في خطب ومراسلات من عهد عثمان بن عفان (٤٧ ق هـ ـ ٣٥ هـ ٥٧٧ ـ ٦٥٦ م) وعلي بن أبي طالب (٢٣ ق. هـ ـ ٤٠ هـ ٦٠٠ ـ ٦٦١ م)[2] ولكنه لا يأتي لقباً للخليفة، وانما يأتي بمعناه اللغوي، بمعنى: المقدم على غيره، وهو نفس المعنى الذي يغلب على هذا المصطلح في القرآن الكريم.

---

(١) (التاج في أخلاق الملوك) « هامش » ص ١٦٢. تحقيق محمد أديب. طبعة بيروت سنة ١٩٥٥ م.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٤ ص ٤٦٢. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة دار المعارف، القاهرة. و (نهج البلاغة) للامام علي. ص ٥٦، ٢٢٩. طبعة دار الشعب القاهرة و (وقعة صفين) لنصر بن مزاحم ص ٢٩. تحقيق عبد السلام هارون. طبعة القاهرة ١٣٨٢ هـ.

ثم ان القرآن عندما استخدم مصطلح « الامام » فإنه قد خص به، في الغالب، الامامة والتقدم في الدين، فالله قد قال لابراهيم: ﴿اني جاعلك للناس اماماً﴾[١] أي نبياً[٢]. . و « الامام » في قوله سبحانه: ﴿ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماماً ورحمة﴾[٣] هو الكتاب الذي يؤتم به في الدين[٤]. . وفي قوله: ﴿واجعلنا للمتقين إماماً﴾[٥] أي: مقدمين يقتدون بنا في أمر الدين[٦]. . وفي قوله: ﴿يوم ندعو كل أناس بامامهم﴾[٧] أي بمن اقتدوا به من نبي، أو مقدم في الدين، أو دين، أو كتاب ديني[٨]. . الخ. . فهي استخدامات في نطاق النبوة والامامة الدينية، وليس فيها من مدلولات نظام الدولة السياسي وسلطتها العليا شيء.

ولقد كان هذا التخصيص القرآني لمصطلح « الامام » بالأمور الدينية هو السبب في اختيار الشيعة لهذا المصطلح كي يكون المصطلح الأثير لديهم في مبحث الامامة، بمعنى السلطة العليا في المجتمع!. . ويزيل غرابة هذا الاختيار معرفة مذهب الشيعة في هذا المبحث، فهم قد قاسوا « الامامة » على « النبوة »، وليس على « الولاية » و « الامارة » و « الحكم » كما صنع من عداهم من فرق الاسلام، ومن ثم فلقد جعلوا « النبوة » ممتدة في

(١) البقرة: ١٢٥.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢ ق ١ ص ١٩٥. طبعة القاهرة.

(٣) هود: ١٧.

(٤) (تفسير البيضاوي) ص ٣٢٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.

(٥) الفرقان: ٧٤.

(٦) (تفسير البيضاوي) ص ٥١٤.

(٧) الأسراء: ٧١.

(٨) (تفسير البيضاوي) ص ٤٠٧.

« الامامة »، وجعلوا طبيعة السلطة، سلطة الامام، دينية، لا مدنية، وقالوا انها شأن من شؤون السماء، حددت فيها ذوات الأئمة والنص والوصية والميراث، ولا شأن للبشر في شيء من ذلك... الخ... الخ.. ولهذه الطبيعة الدينية التي قرروها لهذه السلطة العليا آثروا أن يكون مصطلحها دالاً على سلطان ديني، فكان اختيارهم لمصطلح «الامامة» و«الامام»!.. ولما كان مفكروا الشيعة هم طلائع الذين ألفوا في هذه القضية بتراثنا العربي الاسلامي، فلقد غلبت المصطلحات التي اختاروها على هذا المبحث، حتى في كتابات خصومهم، معتزلة، وخوارج، وأشعرية، وغيرهم من فرق الاسلام.

دولة الخلافة:

لم تكن دولة الخلافة أول دولة للعرب في شبه الجزيرة، فلقد شهدت حواضرهم قيام عدة دول منذ ما قبل الاسلام.. ولكن دولة الخلافة هذه قد امتازت وتميزت عن تراث العرب في « الدولة »، ان في المدى الذي بلغته حدودها، حيث ضمت عرب شبه الجزيرة كلهم، ولأول مرة، في دولة واحدة، وان في الطبيعة التي اتسمت بها، والغايات التي قامت لتحقيقها..

فقديماً عرفت حضارة ما بين النهرين، في بابل، على عهد حمورابي (١٧٩٢ ـ ١٧٥٠ ق.م) دولة قوية.. وكان عرشها ميراثاً في أبناء الملك، وبين العرش والعامة كانت هناك طبقة من كبار الملاك أو التجار والأثرياء، يدعمون العرش، ويقفون بالعامة عند حدود لا يتخطونها[١].

وفي الجنوب، عرفت اليمن دولة سبأ الملكية، التي أحاط بعرشها وأعان

(١) بول ديورانت (قصة الحضارة) جـ٢ م ١ ص ٢٠٧. طبعة القاهرة.

صاحبه مجلس الاشراف المؤلف من الأسر الارستقراطية، وهو المجلس الذي كان الملك يستشيره في مهمات الأمور[١]. .

كما عرفت بادية الشام نظماً ملكية في « تدمر » و «الأنباط» و «الغساسنة». . وكذلك كان شأن الأطراف المشرقية، بالعراق، حيث سكن اللخميون[٢].

وفي وسط شبه الجزيرة، بمكة، قامت حكومة ملأ قريش وأشرافها وأصحاب النفوذ الحربي والتجاري والديني بها، وهي الحكومة التي ضمت ممثلين لبطون قريش العشرة: هاشم، وأمية، ونوفل، وعبد الدار، وأسد، وتيم، ومخزوم، وعدي، وجمح، وسهم[٣]. .

لكن دولة الخلافة الراشدة قد اختلفت طبيعتها عن هذه الدول وما ماثلها من تراث العرب في « الدولة والسلطان ». . فلم تكن ملكية، ولا قبلية، ولا حكومة أشراف، بمقاييس « الشرف » التي عرفت في تلك الحكومات. .

كذلك اختلفت طبيعة السلطة في دولة الخلافة الراشدة، وأيضاً غاياتها، عن نظائرها في أبرز نموذجين للدولة عرفهما العالم في ذلك التاريخ، دولة الأكاسرة الساسانيين في فارس، ودولة القياصرة البيزنطيين في روما. .

ففي فارس كانت الدولة ملكية، تدعم سطوة الملك وجبروته فيها قواعد ثلاث:

---

(١) بروكلمان (تاريخ الشعوب الاسلامية) ص ١٦. ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م.

(٢) المرجع السابق. ص ٢٠ - ٢٣.

(٣) (الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي) جـ ٣ ص ٦٣٥. دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م.

١ ـ عقيدة الحق الالهي: التي كان الملك يحكم بموجبها، فلقد كان الاعتقاد أن قراراته وأحكامه انما هي وحي من الاله « أهورا ـ مزدا » . .

٢ ـ والجيش: الذي كان من أهم مؤسسات الامبراطورية، والذي كان منبع النظام الملكي ذاته، ولقد كان الملك هو رأس هذه المنشأة العسكرية، ولقبه « أوخشترا »، أي المحارب، ولقادة الجيش ـ « الأصابذة » ـ ولنخبة رجاله ـ « الأساورة » . . أكبر النفوذ.

ـ والنظام الطبقي الثابت: الذي حدد لكل طبقة اطاراً اجتماعياً واقتصادياً وأدبياً لا تخرج عنه، وحدوداً لا تتعداها. فبعد ملك الملوك تأتي طبقة الأشراف الأولى، وهم ملوك الأقاليم التسعة في الامبراطورية . . ومن بعدهم طبقة الأسر والعائلات القوية ـ و«واسبوران» ـ التي يقودها مجلس مؤلف من رؤساء سبع عائلات . . . ومن بعدهم طبقة النبلاء ـ « خوذايان » ـ وكبار موظفي الدولة والأقاليم ـ «المرازبة» ـ . . ومن بعدهم طبقة ملاك العقارات ومحتكروا الادارة والمصالح في الريف ـ « الدهاقنة » ـ . . ثم رجال الدين ـ « الموابذة » ـ ومعهم مدبرو المراسم الدينية في المعابد ـ « الهرابذة »[1] . .

فهي دولة اقطاع حربي، تدعم سطوتها عقيدة الحق الالهي، ويشد من أزرها نظام طبقي ثابت ومغلق، صارم وعريق! . ولم تختلف طبيعة الدولة في القيصرية الرومانية البيزنطية عنها في الكسروية الفارسية . . فقبل اعتناقها المسيحية كان حكمها أوتوقراطياً، غدت فيه ذات الامبراطور « مقدسة الهية، وفوق مستوى البشر، محوطة بالمراسم، بل أصبح في نظر رعيته الهاً،

---

(١) (قصة الحضارة) جـ ٢ م ١ ص ٤١٥ ـ ٤١٨ . ود. محمد ضياء الدين الريس (الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية) ص ٦٢ ـ ٦٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م.

ولا يقترب الفرد من حضرته الا ساجداً! » . . ولم تغير المسيحية من طبيعة هذه الدولة كثيراً، بل لقد طوعت هذه الدولة المسيحية، ولم تتطوع هي للمسيحية، وكما يقول الامام المعتزلي قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (٤١٥ هـ ـ ١٠٢٥ م): فإن المسيحية عندما دخلت روما، لم تتنصر روما، ولكن المسيحية هي التي تَرَوَّمَتْ؟! . . فلقد احتفظت ذات الامبراطور بقداستها عن طريق نظرية الحق الالهي، ورئاسته للكنيسة، وانفراده بتفسير الشريعة، وغدت الأوتقراطية القديمة « قسيسية ملكية وبابوية قيصرية؟! »[1] . . وكان للجيش، والنظام الطبقي الصوت الأعلى في تقرير أمور هذه القيصرية البيزنطية.

وعلى العكس من كل أنظمة الحكم هذه، عربية أو فارسية أو بيزنطية، كانت دولة الخلافة الراشدة، في طبيعتها ونظامها: جديدة جدة الظروف التي ولدتها وأحاطت بنشأتها، ومبتكراً بفعل الطبيعة الجديدة للدين الجديد والآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أحدثها في شبه الجزيرة ظهور الاسلام . . فلم تكن ملكية وراثية . . ولم تكن قبلية عشائرية . . ولم تكن حكومة حربية يختار فيها الجيش رأس الدولة... ولم تكن قائمة على نظرية الحق الالهي، بل لقد أخرج قادتها، بوعي، الخلافة من بيت النبوة، في البداية، حتى لا تجتمع النبوة والخلافة، لا في شخص واحد، بل ولا في بيت واحد، فتتأبد فيه بفعل عوامل الدين وقداسته . . ولم يكن النظام الطبقي عمادها، بل لقد قامت على فلسفة مناقضة له الى حد كبير . وحتى هذه الفئة المتميزة التي استأثرت بالقرار الحاسم في اختيار الخليفة، وانفردت بحق تولي هذا المنصب، وهم (المهاجرون الأولون)، ثم البدريون، وعلى رأسهم

(١) أرنولد (الخلافة) ص ١، ٢ . ترجمة جميل معلي. طبعة دمشق سنة ١٩٤٦ م. و(الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية) ص ٣٠ ـ ٣٢.

العشرة الذين اشتهروا في تراثنا الديني بأنهم المبشرون بالجنة، حتى هذه الفئة كان « شرفها » نابعاً من البلاء والسبق في نشر الدين وتأسيس الدولة، لا من نـظام طبقي، أو أصل عـرقي، أو نعرة قبليـة، أو ثروة كبيـرة. . فحتى لو سلمنا بأن حكومة الخلافة هي « حكومة أشراف »، فإن « الشرف » هنا كان ذا مضمون جديد لا وجه للمقارنة بينه وبين « شرف » الدول والأنظمة التي عاصرت أو سبقت دولة الخلافة.

كانت، اذن، حكومة مبتكرة الى حد كبير، ونظاماً مستحدثاً من حيث الشكل والمضمون الى حد بعيد، وكما يقول توماس أرنولد: فـإنه « خـلافاً للامبراطورية المقدسة ـ التي لم تكن الا احياء واعياً متعمداً لمؤسسة سياسية كانت في عالم الوجود قبـل ميلاد المسيحيـة، فبعثت من جديـد تحت طابـع مسيحي ـ خلافاً لذلك، لم تكن الخلافة تقليداً مقصوداً لشكل سبق وجوده من الحضارة والتنظيم السياسي، بل كانت. . وليدة زمنها. . »[1].

لقد كان الفكر السائد، والمقدس، في هذه الدولة الجديـدة مختلفاً عن فكر الأنظمة السياسية السابقة عليه والمعاصرة له، بل ورافضاً له، مـوجهاً هجومه على: النظام الملكي، وخاصة في صورتيه الكسروية والقيصـرية. . فـالملوك﴿اذا دخلوا قريـة أفسدوهـا، وجعلوا أعزة أهلهـا أذلـة، وكـذلـك يفعلون﴾[2]. . وعلى حين كان كسرى « ملك الملوك »، فإن الرسول، عليه الصلاة والسلام، يقول: « أخنع ـ (أي أوضع) ـ اسم عند الله تعـالى يوم القيامة رجـل يسمى ملك الأملاك[3]؟! ». . ويقـول: « اشتد غضب الله على رجل تسمى بملك الأملاك، لا ملك الا الله[4]. . » وكلها لاحت شبهة

(١) (الخلافة) ص ١، ٢.

(٢) النمل: ٣٤.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبود اود والترمذي وابن حنبل.

(٤) رواه أحمد بن حنبل.

انحراف عن النهج الجديد للدولة الجديدة تساءل النقاد والمعارضون: أكسروية هي؟! أم هرقلية؟!..

ويدرك قادة دولة الخلافة، في وعي، الفروق الاجتماعية الجوهرية بين نظامهم في الخلافة وبين النظام الملكي، فيسأل عمر بن الخطاب سلمان الفارسي ـ الذي عرف الملك الكسروي وعاش في ظله ـ يسأله:

أملك أنا؟ أم خليفة، يا سلمان؟!.. ـ (فيجيبه) ـ:

إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة.. فالخليفة لا يأخذ الا حقاً، ولا يضعه الا في حق.. والملك يعسف الناس، فيأخذ من هذا ويعطي هذا.. «فأنت، بحمد الله، خليفة لا ملك![1]».

فهي اذن دولة جديدة، اختلفت الى حد كبير، في طبيعة النظام والسلطة، وكذلك في الغايات، عن الدول والأنظمة التي عاصرتها أو سبقتها، ووضح اختلافها هذا في الفكر الذي ساد فيها، وكذلك في الممارسة والتطبيق.

فلسفة الحكم في دولة الخلافة:

كانت «الشورى» هي فلسفة نظام الحكم في دولة الخلافة الراشدة، وهي فلسفة استقرت منذ عصر النبي، ودعا اليها القرآن الكريم والسنة النبوية، كمبدأ عام ونهج كلي، ترك أمر التفصيل فيه والتحديد له لاجتهاد الأمة وفق مصالحها المتجددة وحاجاتها المتطورة.

---

(١) ابن سعد (كتاب الطبقات الكبير) جـ ٣ ق ١ ص ٢٢١. طبعة دار التحرير، القاهرة.

وليس لأحد أن يدعي أن « الشورى » كانت ابتكاراً اسلامياً غير مسبوق، ففي تراث الانسانية القديم تجارب عديدة، ونظريات كثيرة طبقتها أو حاولت، ودعت اليها وحبذتها. . لكن يبقى أن « الشورى الاسلامية » كانت اختياراً عربياً اسلامياً، انحازت به دولة الخلافة لأفضل ما عرفه التراث الانساني في السياسة ونظم الحكم، كما كانت تطويراً لهذا التراث انتقل به من ميدان الفكر السياسي الانساني الى حيث صبغه بصبغة الدين، اذ غدت الشورى فلسفة السياسة المحققة لارادة الله، فضلاً عن تحقيقها لمصالح المسلمين. . فهي وحدها ارادة الله في السياسة، وما عداها من تفاصيل ونظم قد ترك لارادة الناس، شريطة أن تحقق هذه التفاصيل والنظم القدر الأكبر من ارادة المحكومين، أي القدر الأكبر من الشورى.

ولقد عرض القرآن الكريم لمعنى الشورى في كثير من قصصه، محبذاً أسلوبها ومزكياً نمط الحكم الملتزم بها. . ثم عرض لها بلفظها الخاص في مواطن ثلاث: أحدها خاص بالحياة الأسرية ومشكلاتها، فجعل « التشاور » وسيلة للفصل في هذه المشكلات: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لا تكلف نفس الا وسعها، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك، فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما، وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف، واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾ (١). .

أما الموطنان الآخران فقد عرض القرآن فيهاللشورى بصدد الحديث عن

(١) البقرة: ٢٣٣.

السياسة وشؤون الحكم وقضاياه، فطلب في أحدهما من الرسول، ﷺ، أن يشاور المسلمين في « الأمر »: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، ان الله يحب المتوكلين﴾[١]. .

ومصطلح « الأمر » هنا في القرآن يعني أمور السياسة وشؤون الحكم ومشكلاته ـ وكذلك حاله في الأدب السياسي لعصر الخلافة الراشدة ـ وذلك لعلاقته « بالائتمار » و « الأمير ». . و « الائتمار » يعني: التشاور. . فالصلة وثيقة، بل عضوية، بين السياسة والشورى. . وعلى العكس من ذلك علاقة الشورى بأمور الدين، وخاصة أصوله، فهي منقطعة. . فالدين وضع إلهي، نقبله، ونتعبد بتكاليفه، مسلمين الوجه لله. . بينما السياسة أمور تأتمر وتتآمر معاً في قضاياها، ونختار لنا فيها الأمير القائد، ونسلك سبيل الشورى في هذا الميدان.

ويؤكد هذا المعنى السياق الذي عرض فيه القرآن الكريم لمصطلح الشورى في الموطن الثالث، ذلك أنه قد جعل منها احدى الصفات التي تميز المؤمنين! ، فهو يعدد صفات﴿الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون﴾فيقول: ﴿والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون﴾[٢]. . ففي الجانب الديني: استجابوا لله فآمنوا به، ثم أقاموا الصلاة تصديقاً ودلالة على هذا الايمان. . وفي أمورهم، أي سياستهم وشؤونهم الدنيوية: التزموا الشورى كفلسفة وسلوك. . وفي الأموال: سلكوا طريق الانفاق، بعد أن اقتصروا في الكسب على (ما رزقناهم)، أي الكسب المشروع والحلال.

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) الشورى: ٣٨.

فالشورى، في القرآن، فلسفة يزيكها كي تكون السبيل لمعالجة أمور الدنيا وسياستها، سواء في نطاق الأسرة أو المجتمع، بين الناس بعضهم مع بعض، وبين الحاكم والمحكومين، حتى ولو كان هذا الحاكم هو الرسول، عليه الصلاة والسلام.

وعلى فلسفة الشورى أكدت، كذلك، السنة النبوية.. فغير الأحاديث الكثيرة التي تحبذها وتمتدحها ـ من مثل حديث: « والمستشير معان، والمستشار مؤتمن »(١) ـ نجد أن التراث السياسي لدولة الرسول، في المدينة، حافل بالنماذج التي تجسد الشورى، كفلسفة في السياسة، فكل قراراته السياسية والحربية كانت خاضعة للتشاور، وكثيراً ما عدل عن رأيه عندما كشفت المشاورة عن خطئه، وكثيراً ما سأله صحابته عن رأيه أو موقفه: أَوَحيٌ هو؟ أم الرأي؟.. فإن قال لهم: انه الرأي.. قدموا ما عندهم، وكانت الشورى سبيلاً لتعديل الرأي أو الموقف.. كما يبرز لنا في تراث هذه الفترة تلك التوجيهات التي قصد الرسول بها أن يعلم صحابته السلوك الشوروي في ادارة أمور الحرب والسياسة.. فهو عندما يرسل أحد الجيوش للقتال، يوصي الجند: ان القائد فلان، فإن استشهد ففلان، فإن استشهد ففلان، فإن استشهد فالجيش يختار قائده، وهو بذلك يضع الشورى، كفلسفة، للحكم والقيادة، موضع التطبيق.

ولذلك كان طبيعياً ومنطقياً ما اجتمع عليه المسلمون في دولة الخلافة الراشدة من جعل الشورى السبيل الوحيد لقيام رأس الدولة ـ الخليفة ـ ومن ثم جهاز الدولة في المجتمع الاسلامي.. فهم قد اختلفوا على شخص

---

(١) روى هذا الحديث ـ بالفاظ مختلفة ومعنى واحد ـ في مسند أحمد بن حنبل، وسنن الدارمي، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه.

الخليفة، ولكنهم اتفقوا على أسلوب اختياره وفلسفة تعيينه وطريق تمييزه.. فالأنصار أرادوا « اختيار » سعد بن عبادة (١٤ هـ - ٦٣٥ م) وجمهرة المهاجرين أرادوا « اختيار » أبي بكر الصديق.. ونفر من المهاجرين مال الى « اختيار » علي بن أبي طالب (٢٣ ق هـ - ٤٠ هـ ٦٠٠ - ٦٦١ م).. ثم استقروا بعد ذلك على « اختيار » أبي بكر.. وظلت هذه فلسفتهم وتلك سبيلهم الى أن تحولت الخلافة عن فلسفتها هذه، فأصبحت ملكاً عضوداً على يد بني أمية عندما حل التوارث وترغيب الدولة وترهيبها محل الشورى والاختيار!

واذا كان القرآن والسنة وتجربة الرسول السياسية قد زكت الشورى، فلسفة لنظام الحكم، فإنها قد وقفت عند المبدأ والاجمال.. كما أن الطابع البسيط لمجتمع دولة الخلافة قد وقف بتطبيقات الشورى، شكلاً ونطاقاً، عند حدود تجاوزتها بعد ذلك العصر احتياجات الحياة وضرورات الأمم والشعوب.. وهذا الأمر لا يعيب الشورى الاسلامية، بل على العكس يزيدها قيمة وخطراً.. فهي تقرر المبدأ، وتؤكد عليه، ثم تترك الحدود والنطاق والقوالب والأشكال لابداع الحقل الانساني الذي يجتهد كي يلبي المصالح المرسلة والضرورات الطارئة ومستحدثات الأمور.

ولقد وقفت تجربة دولة الخلافة بالشورى، في البداية، عند النطاق الذي عرفته تجارب « الدولة المدينية » في تراث الانسانية السياسي القديم - فالذين تشاوروا لاختيار الخليفة كانوا هم وجوه سكان العاصمة من المهاجرين والأنصار، ولم يدخل في الشورى من وراء حدود العاصمة من عرب الحواضر أو أعراب البوادي.. وأيضاً، ففي نطاق وجوه سكان العاصمة كانت هناك ميزة وامتياز لتلك الهيئة الدستورية القيادية، التي لعلها أول هيئة، أو حكومة، في تراث العرب المسلمين، وهي (هيئة المهاجرين الأولين).. فهي:

* قد تكونت من عشرة كانوا يمثلون أهم البطون في القرشيين الـذين هاجروا من مكة الى يثرب. . أبو بكر، وطلحة بن عبيد الله - (من تيم) - . . وعمر بن الخطاب، وسعيد بن زيد - (من عدي) -. . وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص - (من زهرة). . . . وعلي بن أبي طالب - (من هاشم) - وعثمان بن عفان - (من أمية) - . . والزبير بن العوام - (من أسد) -. . وأبو عبيدة بن الجراح - (من فهر) -.

* وهؤلاء العشـرة كانـوا أسبق من أسلم من أشراف قـريش. . فلقد كانوا « أولين » في الاسلام، و « مهاجرين » فيمن هاجر، ومن هنا جاءت تسميتهم وتسمية هيئتهم بـ (المهاجرين الأولين).

* وهم كانوا أشبه بحكومة الدولة على عهـد الرسـول، ﷺ، فبيوتهم كانت تحيط بالمسجد - وكان دار الحكومة ومقرها - ولبيوتهم هذه أبواب تفضي الى المسجد، دون غيرهم من المسلمين[1]. . كما كان مكانهم، في الصلاة: خلف الرسول، وفي الحرب: أمامه![2].

فهيئة (المهاجرين الأولين) هذه احتكرت لنفسها حق الترشيح، من بين أعضائها، لمنصب الخلافة، وحق البيعة الأولى التي تميز الخليفة وتقدمه الى الأنصار - (الوزراء. . بمعنى المستشارين) - والى وجوه العاصمة وقادة الرأي فيهـا كي يعقدوا البيعـة العامـة لمن اختارتـه وبايعت لـه هيئة (المهـاجرين الأولـين)، فكأنها كـانت لجنة ترشيح، أو الهيئـة التشـريعيـة، أو التـنظيم

(١) أبو حنيفة النعمان المغربي (دعائم الاسلام) جـ ١ ص ١٧ تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

(٢) ابن الأثير (أسد الغابة) جـ ٢ ص ٣٨٩. طبعة دار الشعب، القاهرة.

السياسي الذي يختص بالمسعى الى نصف الطريق المؤدي لتنصيب رأس الدولة في المجتمع . .

ولقد كان هذا الحق لهذه الهيئة موضع جدل وموطن خلاف في سقيفة بني ساعدة يوم وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام، ولكن أبا بكر قال للأنصار الذي يمارون في امتياز (المهاجرين الأولين) هذا: « إن العرب لا تدين الا لهذا الحي من قريش. . ولا تعرف هذا الأمر الا لهذا الحي من قريش![1] » . . وبعدها مارست (هيئة المهاجرين الأولين) سلطاتها الدستورية هذه. . فرشح اثنان منها ـ عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ـ ثالثاً منها أيضاً ـ أبو بكر ـ ثم بايعه أهل المدينة، من بعد، بيعة عامة. . وعندما حضرت أبا بكر المنية تشاور مع بقية هذه الهيئة، ثم عقدوا لعمر بالخلافة من بعد أبي بكر، ولما توفي أبو بكر بايع سكان المدينة لعمر، تصديقاً على بيعة (المهاجرين الأولين). . وقبل أن يسلم عمر روحه لبارئه جعل بقية هذه الهيئة مجلس الشورى الذي يختار الخليفة من بعده، وأوصى بأن يتسع نطاق شورى الهيئة وتشاورها ـ وكان قد بقي من أعضائها ستة ـ فاشترك عبد الله بن عمر في عضويتها، له الرأي والمشورة دون ابرام القرار ودون حق الترشيح للخلافة. . وذهب عبد الرحمن بن عوف يشاور سكان المدينة فيمن يخلف عمر في منصب الخلافة « فما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم الا سألهم واستشارهم، أما أهل الرأي فأتاهم مستشيراً، وتلقى غيرهم سائلاً: من ترى الخليفة بعد عمر؟ . . وأمضى أياماً ثلاثة يستعلم من الناس ما عندهم »[2] في أمر خلافة

(١) (تاريخ الطبري) جـ ٣ ص ٢٠١ . والماوردي (الأحكام السلطانية) ص ٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

(٢) ابن قتيبة (الامامة والسياسة) جـ ١ ص ٢٤ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ. والماوردي (الأحكام السلطانية) ص ١٢ .

المسلمين. . فلما اكتملت هيئة (المهاجرين الأولين) المشاورة، عقدت بالخلافة لعثمان بن عفان، وبايعته البيعة الأولى والخاصة، ثم دعت أهل العاصمة وبايعته البيعة الثانية والعامة.

وبعد الثورة على عثمان، ومقتله، أراد الثوار عقد البيعة لعلي بن أبي طالب، فأنبأهم أن الترشيح والبيعة الأولى انما هي حق (المهاجرين الأولين) - ولم يكن قد بقي منهم في ميدان السياسة سوى طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام - فجاء الثوار بهما، حيث عقدا البيعة لعلي، ثم بايعه الناس من بعدهم.

تلك هي الحدود التي بلغتها تطبيقات الشورى، كفلسفة لنظام الحكم في دولة الخلافة. . وهي حدود حددتها طبيعة المجتمع والعصر، وان يكن المبدأ قد ظل قائماً، وظلت له صلاحيات الامتداد الى ما هو أبعد من هذه الحدود.

نظرية الخلافة في الفكر الاسلامي:

كانت الخلافة القضية الأولى التي اختلف المسلمون عليها عقب وفاة النبي ﷺ، ولكن وجوه المسلمين بالمدينة حسموا هذا الخلاف عندما عقدوا البيعة لأبي بكر الصديق، غير أن أعراب البادية وعرب الأطراف، وكل من عدا أهل المدينة ومكة والطائف خالفوا أولئك الذين رضوا بأبي بكر خليفة، واختلفوا معهم، فكانت حرب الردة، وهي في جوهرها حرب بين الذين واصلوا نهج وحدة العرب وراء الخليفة كما كان أمرها خلف النبي الحاكم وبين الذين رفضوا حكم الخلافة ووحدتها القومية بعد أن قبلوها من النبي القائد. . ثم حسمت انتصارات الدولة، على عهد أبي بكر، هذا الصراع لصالح الخلافة ووحدة الدولة خلفها. .

وعندما حدثت أحداث السنوات الأخيرة من عهد عثمان بن عفان

(٤٧ ق هـ - ٣٥ هـ - ٥٧٧ - ٦٥٦ م) رأت قطاعات عريضة من الأمة أن هناك « جوراً » تمارسه عصبية قريش الأموية، وأن هناك « ضعفاً » من الخليفة عن ازالة هذا « الجور »، فكانت الثورة على الخليفة عثمان عندما رفض التنازل عن الخلافة، بعد أن طلب الثوار منه ذلك.

وفي عهد علي بن أبي طالب اتسع نطاق الصراع، والصراع المسلح، بسبب الخلافة.. بينه وبين طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعامة الذين قاتلوه في موقعة الجمل... وبينه وبين معاوية بن أبي سفيان وأشراف قريش وملئها الذين سبق وحاربوا الاسلام قبل أن يدخلوه عام الفتح، وعامة أهل الشام.. وبينه وبين الخوارج بعد قبوله « التحكيم » في صفين.. فكانت صراعات عهد علي، أيضاً، صراعاً على الخلافة..

ولم ينه التحول الجذري الذي حدث بقيام الدولة الأموية، وتحول الخلافة الشورية الى ملك وراثي، وما سمي بعام الجماعة الذي تمت فيه البيعة لمعاوية بن أبي سفيان (٢٠ ق هـ - ٦٠ هـ ٦٠٣ - ٦٨٠ م) لم ينه الصراع بين المسلمين على الخلافة والسلطة العليا في الدولة..

* فالخوارج.. ظلت ثورتهم مستمرة، لا تنطفىء لها شعلة الا ليوقدوها من جديد..

* والذين ناصروا علي بن أبي طالب استمرت عواطف الكثيرين منهم مع آل بيته من بعده.. ويتصاعد الاضطهاد الأموي لآل البيت تصاعد التأييد لهم، وأصبحوا وأصبحت ثورتهم المنتظرة أمل القطاعات المحرومة والمضطهدة من دولة بني أمية..

* وظهر تيار (أهل العدل والتوحيد) - ومدرسة (المعتزلة) منه بخاصة - كتيار معارض لبني أمية، وثائر عليهم..

وبعد تجارب فاشلة لثورة الشيعة، وبعد أن انتهت هذه التجارب بمآسي

كربلاء الحسين (٤ ـ ٦١ هـ ٦٢٥ ـ ٦٨٠ م) والابادة الجماعية لانتفاضة التوابين (٦٥ هـ ٦٨٤ م) ـ بقيادة سليمان بن صرد (٢٨ ق هـ ـ ٦٥ هـ ـ ٥٩٥ ـ ٦٨٤ م) والهزيمة الدامية لثورة المختار الثقفي (١ ـ ٦٧ هـ ٦٢٢ ـ ٦٨٧ م) بالكوفة.. بعد هذه المأساة الكبرى التي عاشتها شيعة آل البيت تحولت هذه الحركة، لفترة من الزمن، عن طريق الثورة الى حيث أخذت تتمثل المحنة وتتأمل المأساة، وتطيل النظر الى الداخل، وتستعين بآلام الاضطهاد تنسج منها رباطاً روحياً وعاطفياً يجمع من حول أئمتها الأنصار، حتى غدا حب آل البيت ديناً أو أمراً أشبه بالدين بعد أن كان موقفاً سياسياً واجتماعياً، فقط، ضد سلطان الأمويين وتسلطهم.. وكان عصر قيادة الامام جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥ م) للشيعة هو العصر الذي تبلورت فيه، فرقة دينية، صاغت لها ولأنصارها نظرية متميزة وجديدة في الخلافة، ترى من خلالها، أن أحقية أئمتها في السلطة ليست، فقط، لأنهم الأصلح لأمور الدنيا والأقدر على العدل بين الناس، وانما لأنهم هم الذين اختارتهم السماء وعينتهم للخلافة والامامة وحصرت هذه السلطة فيهم، وأوصت بها لهم، وحيا مبلغاً الى النبي عليه الصلاة والسلام!

ولقد كان الجهد النظري الذي قدمه مفكروا الشيعة في هذا الميدان هو باكورة التراث الفكري النظري لأمتنا في هذا الميدان.. فمنذ ذلك التاريخ أصبح لنا رصيد فكري في الصراع على الخلافة بعد أن كان رصيدنا بميدانها فقط معارضات وحروباً وثورات.. ومنذ ذلك التاريخ بدأ تأليف الشيعة في هذا الفن.. فألف علي بن اسماعيل بن هيثم الطيار (كتاب الامامة) و (كتاب الاستحقاق).. ثم جاء مهندس فكر الشيعة في الامامة أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني (٢٩٨ هـ ٨١٥ م) الذي ـ كما يقول ابن النديم ـ : « فتق الكلام في الامامة، وهذب المذهب والنظر » فتألف في هذا المقام: (كتاب الامامة) و (كتاب الرد على من قال بامامة المفضول) و (كتاب

اختلاف الناس في الامامة) و (كتاب الوصية والرد على من أنكرها) و (كتاب الحكمين) و (كتاب الرد على المعتزلة في طلحة والزبير)[١]. . ثم توالى تأليف الشيعة وتوالت مؤلفات أعلامهم في هذا الميدان.

ولقد كانت مظالم بني أمية والمحنة العظمى التي امتحنوا بها الشيعة الدافع الذي جعل الشيعة يكفرون بهذه السلطة البشرية التي صنعت بهم تلك المأساة، فكان حلمهم بسلطة دينية الهية، تصنعها السماء على عينها كي تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. . وبما أن «الخلافة» كسلطة بشرية، قد غدت لقباً يتلقب به أمثال يزيد بن معاوية (٢٥ ـ ٦٤ هـ ٦٤٥ ـ ٦٨٣ م) فلابد وأن تكون السلطة الالهية المنشودة «امامة». . لأن «الامامة» و «الامام» قد ارتبطت، في القرآن، بمهام الدين ووظائفه. . فكان ذلك بدء الانعطاف نحو مصطلحات جديدة للمبحث ـ «الامامة» و «الامام» ـ حددتها الطبيعة الدينية التي رأوها لصاحب هذه السلطة. . وكانت المعالم الأساسية لنظرية الشيعة في الامامة التي دخلت، لأول مرة، الى ساحة الفكر السياسي للعرب المسلمين. .

* فيأساً من «الثورة» وتجاربها الفاشلة التي جرّت المآسي والاضطهادات، كان الحلم «بالمهدي المنتظر» الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. . . !،

* ومداراة للظلم وتفادياً لبشاعاته كانت «التقية»، وكان «الصمت» حتى يأذن الله فيظهر «الناطق»!.

* ويأساً من الجمهور الذي أصبح يئن، في صبر، تحت النير، كان القول بأن السلطة العليا في المجتمع هي دين، لا سياسة، وشأن من شؤون

---

(١) ابن النديم (الفهرست) ص ١٧٥ ـ ١٧٦. طبعة ليبزج.

السماء، لا حق من حقوق الأمة، وأن السماء قد حددت لها، سلفاً، الأئمة الذين يلونها، وأوصت بذلك وأبلغت رسول الله.

وعندما صبغ الشيعة هذه النظرية السياسية بهذه الصبغة الدينية حدث أخطر تحول في حياة المسلمين الفكرية والسياسية، فلقد غدت السياسة ديناً، وأصبحت الخلافات السياسية خلافاً في الدين، وبدأ الانقسام بسبب الحكم السياسي وكأنه انقسام في الدين، وحلت مصطلحات: «الكفر» و «الايمان» محل مصطلحات بن «الخطأ» و «الصواب»!.

ونزلت الى الساحة الفكرية تيارات أخرى تعارض نظرية الشيعة في الامامة.. وفي المقدمة كان (المعتزلة) و (الخوارج) ثم (المرجئة).. ومن بعد ذلك (أصحاب الحديث) ثم ظهرت (الأشعرية) و (الظاهرية) وبقية الفرق التي اشتهرت باسم (أهل السنة والجماعة)..

وفي الصراع الفكري بين هذه التيازات استعار البعض أسلحة خصمه، فظلت المواقع متمايزة وان لم يستمر التمايز لأدوات الصراع!.. وعلى وجه التحديد فلقد اجتهد فرقاء كثيرون لاضفاء الصبغة الدينية على فكرهم السياسي، من جهة، كي يحاربوا الشيعة بسلاحهم، ومن جهة أخرى، كي يجتذبوا قطاعات عريضة من العامة الى معسكرهم، ولم تكن، ولن تكون، العامة أسلس قياداً الا حيث يصطبغ المقود بصبغة الدين!..

وفي هذه الحلبة التي شهدت ذلك الصراع الخصب والمستعر والعظيم بين تيارات الفكر الاسلامي تبلورت، ثم ارتفعت شامخة معالم نظرية العرب المسلمين في الخلافة ونظام الحكم والسلطة العليا في المجتمع.. وكان في مقدمة المعالم والقسمات التي تميزت بها هذه النظرية قضايا مثل:

أ ـ وجوب الامامة.. بمعنى: ضرورة السلطة للمجتمع..

ب ـ كيفية تمييز الامام واقامته وتنصيبه..

جـ ـ شروط الخليفة.

د ـ سلطات الخليفة..

هـ ـ طبيعة السلطة التي يتولاها الامام.. وهل هي دينية؟ أم مدنية؟؟.

ضرورة السلطة للمجتمع:

لقد صاغ المسلمون نظريتهم في « ضرورة السلطة العليا ـ الحكومة ـ لمجتمع » تحت عنوان (وجوب الامامة)، أي ضرورة قيام سلطة عليا في المجتمع، وتوقف الصلاح النسبي للمجتمع على قيامها.. وهم قد انطلقوا الى هذه الفكرة من المقولة التي أكدوها، والتي تقول ان الانسان مدني واجتماعي بطبعه، وان صلاح الفرد متوقف على صلاح المجتمع، وكذلك العكس.. واذا كان الاجتماع ضرورياً وحتمياً، فإن التناقضات والصراعات وتعارض المصالح أمر وارد، بل وحتمي، ومن ثم فلابد من سلطة عليا يرضاها أو يرضى بها أهل المجتمع، وكيلاً عنهم أو كالوكيل، لإقامة التوازن بين المصالح المتعارضة، وتطوير المجتمع نحو المثل الأعلى المنشود.

وقبل ابن خلدون (٧٢٢ ـ ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) بعدة قرون يعبر أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨ م) عن هذه الحقيقة « الاجتماعية ـ السياسية »، فيقول: « ان الانسان مطبوع على الافتقار الى جنسه، واستعانته صفة لازمة لطبعه، وخلقة قائمة في جوهره[1].. » .. ثم يمضي فيرتب على ذلك أن صلاح الفرد مستحيل

---

(١) (أدب الدنيا والدين) ص ١٣٢ تحقيق مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

دون صلاح المجتمع وكذلك العكس، فيقول: « واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين:

أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها..

والثاني: ما يصلح به حال كل واحد من أهلها..

فهما شيئان لا صلاح لأحدهما الا بصاحبه، لأن من صلحت حاله، مع فساد الدنيا، واختلال أمورها، لن يعدم أن يتعدى اليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها، لأنه منها يستمد، ولها يستعد. ومن فسدت حاله، مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقاماتها أثراً، لأن الانسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح الا اذا صلحت له، ولا يجد الفساد الا اذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحاله أمس. فصار نظره الى ما يخصه مصروفاً، وفكره على ما يمسه موقوفاً »[1]..

ولقد صاغ الجاحظ قضية: ضرورة السلطة، أي وجوب الامامة في عبارته التي يقول فيها: « ان الناس يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقهم، فلذلك احتاجوا الى الحكام »[2]..

هكذا اتفقت آراء فرق الاسلام على: أن الانسان « مدني - اجتماعي » بطبعه، وعلى: ضرورة السلطة لمجتمع الانسان.. لكنهم اختلفوا في الاجابة عن هذه الأسئلة.

* متى تجب اقامة هذه السلطة؟

* وما هو طريق وجوبها؟.. أهو العقل؟.. وعلى من يوجبها

---

(١) المصدر السابق. ص ١٣٤.

(٢) (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ١٦١. تحقيق عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

العقل؟ . . أعلى الله؟ . . أم على الناس؟ . . أم أن الشرع هو طريق وجوبها؟؟ . .

فالذين قالوا، مثل الجاحظ، ان تظالم الناس وظلمهم «مركب في أخلافهم » قالوا بضرورة السلطة ووجوب الامامة في كل المجتمعات وجميع الأحوال، لأن دواعيها قائمة أبداً، واستحالة تخلف هذه الدواعي متحققة دائماً. . وهذا هو موقف الأغلبية الساحقة لفرق الاسلام، سنة وشيعة، معتزلة وخوارج. . الخ . . الخ . . ولم يخالف في هذا الموقف الا فرقة من الخوارج وفريق المعتزلة ـ الخوارج النجدات ـ اتباع نجدة بن عامر (٣٦ ـ ٦٩ هـ ٦٥ ـ ٦٨٨ م) وأبو بكر الأصم (توفي منتصف القرن الثالث الهجري) وأبو هشام الفوطي ٢١٨ هـ ٨٣٣ م) من المعتزلة.

وهؤلاء المخالفون ربطوا ضرورة السلطة ووجوب الامامة بالغاية منها، فجعلوا وجوبها يدور مع الغاية منها وجوداً وعدماً. . لأنهم افترضوا امكانية سيادة العدل وتحققه تحققاً تاماً في المجتمع، ومن ثم زوال الظلم والتظالم، فرأوا أنه لا حاجة، في مثل ذلك المجتمع، الى اقامة السلطة وتنصيب الامام، فلا داعي « للدولة » اذا انتفت المظالم وزالت دواعي سلطة الحكم والقسر بين الناس!

ولأن الامامة والخلافة عند هؤلاء ليست ضربة لازب وأمراً محتماً، فلقد كان طبيعياً تبعاً لذلك، أن يرفضوا ما قاله الآخرون من أن طريق وجوبها هو الشرع، أو العقل. . فلو كانت واجبة بالشرع أو بالعقل لما جاز أن يتخلف قيامها لعدم جواز تخلف الوجوب الشرعي أو العقلي. . ولذلك قالوا انها قضية « سياسية ـ مدنية »، وبعبارتهم: « مبنية على معاملات الناس ». . . فإذا ساد العدل والانصاف في المجتمع فلا حاجة لقيام سلطة يتنازل ـ كي تقوم ـ فريق من الناس ـ وهم المحكومون ـ عن قدر من حرياتهم لفريق آخر ـ هم الحاكمون ـ اذ لا مبرر لذلك، حيث الناس متساوون. . أما اذا

تخلفت سيادة العدل والانصاف فإن ضرورة قيام السلطة ووجوب لامامة تنبع عندئذ من مصلحة الناس ومعاملاتهم . .

ولقد صاغ هذا الفريق نظريته هذه في السطور التي ينقلها الشهرستاني، والتي يقولون فيها: « ان الامامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعذاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه، استغنوا عن الامام ومتابعته، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والاسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط. . فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله؟! . . . أما اذا احتاجوا الى رئيس يحمي بيضة الاسلام ويجمع شمل الأنام، وأدى اجتهادهم الى نصبه، مقدماً عليهم، جاز ذلك، بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل، حتى اذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته! . . »[1].

فهم يجعلون سيادة العدل والانصاف، دون حاكم عام وسلطة عليا في المجتمع، أمراً ممكناً، ولما كانت الامامة والخلافة عندهم « مبنية على معاملات الناس »، وليست واجباً شرعياً يأثم الناس باهمال اقامته، ـ لأنه لا نص، في الكتاب والسنة المتواترة على وجوبها، وأيضاً لم يتم اجماع على وجوبها شرعاً ـ قالوا بجواز العدول عن اقامتها اذا لم تدع لذلك الضرورة، فهي معلولة لعلة هي الظلم والتظالم، ومع هذه العلة تدور الخلافة وجوداً وعدماً . .

أما الذين قالوا بالضرورة الدائمة لقيام الخلافة والدولة والسلطة العليا

---

(١) (نهاية الاقدام في علم الكلام) ص ٤٨١ ـ ٤٨٤.

ـ وهم من عدا هذا الفريق من المعتزلة وهذه الفرقة من الخوارج ـ فانهم بعد اتفاقهم على وجوبها الدائم، أزلاً وأبداً.. اختلفوا.. فمنهم من جعل العقل طريق وجوبها، لا الشرع.. ومنهم من جعل الشرع أي السمع، طريق الوجوب..

والذين قالوا ان العقل هو طريق وجوب الامامة هم:

١ ـ الشيعة(١)..

٢ ـ وفريق من المعتزلة، هم « المعتزلة البغداديون » الذين مثلوا تياراً في اطار الاعتزال يقترب من الشيعة في تفضيل علي بن أبي طالب على غيره من الصحابة، ويضم هذا الفريق، كذلك، الجاحظ من « المعتزلة البصريين »(٢)..

٣ ـ والخوارج، الذين قالوا ان مصدرها هو « الرأي »، وليس الكتاب أو السنة.

لكن هذا الاتفاق بين هؤلاء هو اتفاق في « الشكل » فقط.. فمعنى وجوبها عقلاً، عند الشيعة، أنها و « لطف » الهي، أي داع من الدواعي التي يوجدها الله لتقرب الناس من الخير وتبعدهم عن الشر والقبائح العقلية، ولأنها من المعالم المؤدية الى معرفة الله، ومثلها في ذلك مثل « النبوة »، ولذلك كان وجوبها العقلي، عندهم، هو على الله سبحانه، لا على الناس، لأنها شأنه سبحانه، قررها واختار لها، وأوصى نبيه بمن اختار..

---

(١) الطوسي (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٦٥ تحقيق السيد حسين بحر العلوم. طبعة النجف سنة ١٣٨٣ ـ سنة ١٣٨٤ هـ.

(٢) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٢ ص ٣٠٨. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

أما من قال من المعتزلة والخوارج بأن العقل هو طريق وجوبها فإن معنى ذلك عندهم أن مصدرها ليس السمع والشرع، وانها قضية مدنية، وليست ديناً نطلبه من كتاب الله أو سنة الرسول، عليه الصلاة والسلام. . ووجوبها عندهم هو على الناس، لا الله، لأن المراد منها هو تحقيق المصالح الدنيوية، ودفع المضار الدنيوية كذلك «فمهام الامام كلها من مصالح الدنيا»[١].

فهذا الفريق من المعتزلة والخوارج يوجب الامامة بالعقل ليبتعد بها عن السمع والمأثورات الدينية، وليجعلها مبحثاً ومنصباً دنيوياً خالصاً، بينما الشيعة ـ امامية واسماعيلية ـ يجعلون العقل طريق وجوبها لتكون قضية دينية، بل أصل أصول الدين، وليبتعدوا بها عن أمور الدنيا وسلطات البشر بالكلية.

أما الذين قالوا إن طريق وجوب الامامة هو السمع ـ فمنهم معتزلة البصرة وأبو علي الجبائي (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ ٨٤٩ ـ ٩١٦ م) وابنه أبو هاشم (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ ٨٦١ ـ ٩٣٣ م)[٢] وهؤلاء قالوا ان النص على وجوب الامامة لابد وأن يكون قد وجد، ولابد أن يكون الرسول، ﷺ، قد نص على وجوب قيام الامام، وعلى صفاته، وعلى مهامه اجمالاً. . لكن هذا النص لم يصل الينا، لأن شهرته في عصر المبعث، وفوق ذلك، لأن تجربة دواة المدينة تحت قيادة النبي قد غدت تطبيقاً يجسد هذا النص، فاستغنى المسلمون الأوائل بذلك عن النص، ولم يجدوا حاجة لرواية نص في وجوبها

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٣٠٨. والفخر الرازي (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص ١٧٦ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ ٢ ص ٣٠٨. و (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٦٨. و (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص ١٧٦.

كما لم يجدوا حاجة لنقل خبر في أصول الصلاة والزكاة الواجبة[١]. . كما أن اختصاص الامام باقامة « الحدود » الواجبة شرعاً، يجعل اقامته وتنصيبه واجباً شرعاً كذلك[٢]. .

ومن الذين قالوا بوجوبها سمعاً وشرعاً أهل السنة. . لأنهم يغضون من شأن العقل على نحو ما، ولا يرونه سبيلاً للفرض أو الاباحة أو الحل أو التحريم أو الحسن أو القبح. . وانما السبيل الى كل ذلك، والى وجوب الامامة هو السمع. . ولقد رووا، لذلك، عدداً من الأحاديث، جميعها أحاديث آحاد، وبعضها مأثورات أضيفت الى تراثنا في الحديث[٣]!

هكذا قالت كل فرق الاسلام بوجوب اقامة السلطة ونصب الامام. . ثم اختلفوا بعد ذلك. .

* فربط البعض بين مهام المنصب الدنيوية وبين صاحبه، فأوجب قيامه عقلاً اذا دعت الضرورة لقيامه. .

* ورأى البعض ضرورة قيامه، أزلاً وأبداً، فإقامته ضرورة، وسندها العقل، كي تتم مصالح الدنيا. .

* ورأى البعض أن الامام هو حجة الدين ومصدر الشريعة، فأوجب نصبه على الله عقلاً، لأنه « لطف » لا يتم التكليف الا به.

* وقال البعض انه لازم للدين والدنيا معاً، فأوجبوا نصبه، سمعاً،

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٤٩.
(٢) المصدر السابق جـ ٢٠ ق ١ ص ٤٧.
(٣) أبو يعلى الفراء (الأحكام السلطانية) ص ٣، ١٩٥، ١٩٦ تحقيق محمد حامد الفقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

بأدلة اجتهدوا في تأليفها وتنسيق استخراج حجتهم منها. .

ولعل موقف الخوارج النجدات وفريق المعتزلة الذين يمثلهم أبو بكر الأصم وهشام الفوطي، وكذلك المعتزلة البغداديين، والجاحظ من المعتزلة البصريين. لعل موقف هؤلاء هو أكثر المواقف اتساقاً مع منطق العقل في هذا الموضوع.

كيفية اقامة الخليفة:

في تصور مفكري الاسلام لكيفية اقامة الخليفة والامام تبرز - كما هو الحال في كل قضايا الخلافة والامامة - وجهتا النظر المعبرتان عن الانقسام الأساسي بين المسلمين في هذا الميدان. . فالشيعة قد جعلوا اقامة الامام شأناً سماوياً أبرمه الله وأوصى به الرسول، ومنعوا أن يكون للأمة شأن أو رأي أو سلطان في هذا المقام. . فهم قد رأوا أن من القادة: « أنبياء » و « حكام » - قضاة - و« ولاة ». . وكذلك « أئمة » وخلفاء. . فقاسوا « الامامة » على « النبوة »، وجعلوها امتداداً لها، متفقة معها في الطبيعة، ولقد نبعت فكرتهم هذه من مذهبهم الذي قرر أن الأمة، حتى لو اجتمعت، فإن من الجائز أن يكون اجتماعها على السهو والخطأ، بل والكفر والضلال، لأن ما يجوز على الفرد، من السهو والخطأ والكفر والضلال، يجوز على الأمة مجتمعة، اذ هي، عندهم، لا تزيد عن أن تكون مجموع أفراد. . واذا كان الأمر كذلك فإن حفظ الله لديه لابد وأن يستدعي وجود « معصوم » من الخطأ يكون الحجة والمصدر والحافظ والمرجع في الدين، وهذا هو « الامام » - ويعبر الامام الشيعي أبو جعفر الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ ٩٩٥ - ١٠١٧ م) عن هذه القاعدة الجوهرية في مذهب الشيعة فيقول: « ان شريعة نبينا لابد لها من حافظ. . ولا يخلو الحافظ لها من أن يكون: جميع الأمة، أو بعضها. . وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الامة، لأن الأمة يجوز عليها

السهو والنسيان، وارتكاب الفساد والعدول عما علمته. . وان ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن اجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض. . واذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على انفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل. . فإذن: لابد للشريعة من حافظ معصوم، يؤمن من جهته التغيير والتبديل والسهو، ليتمكن المكلفون من السير الى قوله. وهذا هو الامام[1] ». .

وبعد أن اجتمعت الشيعة على هذه العقيدة ـ عقيدة: « النص والوصية » ـ اختلفوا في أشخاص الأئمة الذين قالوا بالنص عليهم والوصية لهم ـ فهم عند الشيعة الاثني عشرية أئمتهم الاثنا عشر، وعند الاسماعيلية يبدأ خلافهم مع الاثني عشرية بعد الامام السادس جعفر الصادق، لأن الاثني عشرية يجعلون الامامة من بعده لابنه موسى الكاظم، على حين يجعلها الاسماعيلية لابنه اسماعيل. . أما الزيدية فانهم يقفون بالنص والوصية عند الأئمة الثلاثة الأول: علي، والحسن، والحسين. . ويجعلونها بعدهم لمن اجتمعت له شروطها وخرج ثائراً ضد أئمة الجور والفساد، بل ويجعلون النص على « صفات » هؤلاء الثلاثة وليس على « الأعيان » والذوات. . وبعض الشيعة، مثل « الكيسانية »، يجعلونها، بعد علي بن أبي طالب، لابنه محمد بن الحنفية (٢١ ـ ٨١ هـ ٦٤٢ ـ ٧٠٠ م). . وهكذا، اتفقوا على المبدأ، مبدأ « النص والوصية »، واختلفوا في أعيان الأئمة الذين قالوا بحدوث النص عليهم والوصية لهم.

وانطلاقاً من هذا الموقف قرر الشيعة، بدرجات متفاوتة، خطأ كل من استأثر بالخلافة من المسلمين دون أئمتهم، وتراوح موقفهم هذا ازاء أبي بكر

(١) (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ١٣٣، ١٣٤، ١٤٩، ١٥٠.

وعمر وعثمان، ومن ناصرهم وبايعهم، ما بين التكفير والتخطئة، خطأ متعمداً أو خطأ غير متعمد لشبهة عرضت لهم وجعلتهم يحجبون الخلافة عن علي بن أبي طالب، بعد وفاة الرسول صلعم، وعن بنيه من بعده.

ولقد أثار هذا الموقف، في الساحة السياسية والفكرية، ردود فعل مماثلة أو مقاربة، فوجدنا من أهل السنة وأصحاب الحديث والظاهرية من قال ان هناك نصاً وتعييناً من الرسول، ﷺ، بخلافة أبي بكر من بعده، وهؤلاء سموا في مباحث نظرية الخلافة والامامة بـ « البكرية »[١]..

كما أثار موقف الشيعة العلوية الذي حصر « النص والوصية » في أبناء علي بن أبي طالب رد فعل بين المناصرين لدولة بني العباس، فظهرت فرقة « الراوندية »، التي قال أهلها ان هناك « نصاً » على العباس بن عبد المطلب وولده كي تكون فيهم الخلافة بعد الرسول[٢].. ومنهم من قال انها فيهم، لكن بالميراث ـ ميراث العباس لابن أخيه، الرسول، وليست « بالنص »[٣]..

لكن القول بأن طريق تولي الخلافة هو « النص والوصية » ظل الطابع المميز لتيار الشيعة في الفكر الاسلامي، بل ظل هذا الموقف نقطة الافتراق

---

(١) أبو يعلى الفراء (كتاب الامامة) ص ١٩٦، ٢٠٠. طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة عنوانها: نصوص الفكر السياسي الاسلامي ـ سنة ١٩٦٦ م. وابن حزم (الأحكام في أصول الأحكام)، جـ ٧ ١٨٦ ـ ١٨٨. و (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٧ ص ١٠٧، ١٠٨. طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.

(٢) أبو يعلى الفراء (كتاب الامامة) ص ١٩٦. والبغدادي (أصول الدين) ص ٢٧٩ ط. استانبول ١٩٢٨.

(٣) القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة) ص ٧٥٤ تحقيق د. عبد الكريم عثمان ط. القاهرة ١٩٦٥ م.

الرئيسية التي قسمت أمة الاسلام أخطر انقساماتها . . وظل القول « بالنص » على جبهة أهل السنة، سواء عند « البكرية » أو « الراوندية » موقفاً هامشياً، لا يعدو أن يكون رد فعل خافت الصوت ضعيف الأثر يكاد أن لا يكون ملحوظاً في الصراع الفكري حول هذا الموضوع . .

وفي مقابل موقف الشيعة هذا كان موقف مختلف الفرق والتيارات والمدارس الفكرية الاسلامية، التي انحازت انحيازاً كاملاً الى «الاختيار والبيعة والعقد» سبيلاً لتمييز الامام وتنصيب الخليفة . . فهم قد رفضوا قياس « الخلافة » على « النبوة »، لما قرروه من اختلاف طبيعتهما، فالخلافة في الأساس، تقوم لمصالح الدنيا، واذا تناول صاحبها أمراً من أمور الدين فبالتبعية والاقتضاء، وهو فيه لا يعدو كونه واحداً من عامة المسلمين أو مجتهديهم، على حين أن « النبوة » تقوم، في الأساس، لمصالح الدين، واذا تناول صاحبها أمراً من أمور الدنيا فبالتبعية والاقتضاء، وهو فيه لا يعدو كونه واحداً من أمة المسلمين أو قادتها أو قائدها . .

وهم قد رفضوا فكرة « العصمة » للخليفة والامام، لأنهم رفضوا أن تكون هناك حاجة الى « حافظ » للدين ومصدر للشريعة بعد الكتاب، والسنة المتواترة . . وبدلاً من وضع الثقة المطلقة في الامام، كما فعلت الشيعة، وضعوا الثقة في الأمة، كمجموع، ورأوا أنها وحدها هي المعصومة من الخطأ والسهو والكفر والضلال . . وفي هذا الصدد ردوا هجوم الشيعة على الأمة، وقالوا ان جواز الخطأ على الفرد والأفراد لا يعني جوازه على الأمة، لأن الأمة ليست مجرد حصيلة جمع من الأفراد، وانما الاجتماع في الرأي يثمر « كيفاً » جديداً تتعدى أهميته وحجيته نطاق «الكم» . . فالخيوط المجتمعة لها قوة تفوق قوتها متفرقة، واذا كانت القطرات المتفرقة لا تروي، فانها وهي مجتمعة تحدث ريا، الى آخر ما ضربوا من أمثلة وأمثال . .

واستدلوا كذلك بقول الرسول، ﷺ « ان أمتي لا تجتمع على ضلالة »[١] وقوله: « ان الله لن يجمع أمتي الا على هدى »[٢]..

فالحجة هي الأمة، والعصمة للأمة، ومصدر الشريعة مدوناتها: كتاباً وسنة واجماعاً[٣].. ومن ثم فإن الخلافة والامامة هي شأن من شؤون الأمة، وهي التي تتولى الاختيار والعقد والبيعة للامام.

* * *

لكن.. كيف - من حيث التنظيم والممارسة - تختار الأمة الخليفة وتنصب الامام؟؟..

إننا نستطيع أن نجمل الفكر السياسي الاسلامي - وهو بالطبع فكر القائلين بالاختيار - في هذه النقاط:

أولاً: يكاد الاجماع أن ينعقد على أن مهمة تمييز الإمام وتنصيبه هي فرض خاصة الأمة، أي فرض من فروض الكفاية يجب على المؤهلين لانجاز هذه المهمة، وليس ضرورياً ولا هو بالشرط اشتراك العامة واتفاقها في هذا الموضوع.. ولقد وقف وراء هذا المبدأ حال العصر الذي تبلورت فيه هذه الأفكار، واستحالة الاشتراك المباشر لأمة من الأمم، ككل ومجتمعة، في مثل هذا الموضوع.. ولم يخالف هذا المبدأ من مفكري الاسلام سوى الامام المعتزلي أبي بكر الأصم وتلامذته، فلقد قال ان نصب الامام هو فرض عامة الأمة وواجبها، وأنه لا تنعقد الامامة الا اذا تحصل الاجماع من الأمة على من نصبت اماماً.. وخصوم الأصم يرونه قد استهدف الطعن في امامة الخلفاء

---

(١) رواه ابن ماجه.

(٢) رواه ابن حنبل.

(٣) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ١٧ ص ١٥٧، ١٥٩، ١٧٨، ١٧٩، ٢٢٨. والتفتازاني: (شرح العقائد النسفية) ص ١٢٧، ١٢٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م.

الـذين قـامت معـارضـات قـويـة لخـلافتهم، وفي مقـدمتهم عـلي بن أبي طالب! . . لكن يبقى، رغم هذه التفسيرات، يبقى للأصم الفضل في فتح الباب أمام الفكر السياسي الاسلامي كي يفسح لعامة الأمة مكاناً لائقاً ومناسباً في اختيار صاحب السلطة العليا في البلاد. . ولقد أطلق معارضوا الأصم على طريقته اسم: « طريقة العامة »، وسموا مذهبـه، مذهب الـذين « اعتبروا العامة »، أي جعلوا لها « اعتباراً » في هذا الموضوع(١)! .

وثانياً: اتفق الذين جعلوا اختيار الامام مهمة « الخـاصة » وفـرضها، على أن هذه الخاصة انما تنبع خصوصيتها من تأهلها لانجاز مهمتها وقدرتها على النظر في أمر السياسة وحنكتها في البصر بما تحتاجه الأمة في ظرفها هذا من كفاءة للقائد تتطلبها الظروف والمشكلات التي تبرز في واقعها. . فاختيار الامام ومبايعته: عقد اجتماعي أحد طرفيه: الامام، الذي هـو واحد من بين الذين تجتمع فيهم شروط الامامة، والطرف الآخر: الأمة، وهي ممثلة في هذا العقد بجماعة « أهل الاختيار » أو « أهل الحل والعقد » أو « أولوا الأمر »، الذين هم ـ بتعبير عصرنا ـ قادة الـرأي العام. . وشـروط جماعـة الاختيار هذه ثلاثة:

١ ـ العدالة الجامعة لشروطها. . بمعنى أن يكون كل واحـد فيهم من أهل الستر والصلاح، فلا يكون فاسقاً، سواء أكان فسقه فسق جوارح أم فسق رأي ومـذهب واعتقاد، بـأن يكون مـذهبه خـارجاً عن مـذهب أهل الحق، داخلاً في أهل الأهواء ـ وان فسر كل « الحق » و « الفسوق » بمقاييس فرقته ومذهبه ـ وذلك لأنهم قد اعتبـروا تخلف شرط العـدالة مما يقدح في

---

(١) البغدادي (أصول الدين) ص ٢٨٧ . والشهر ستـاني (الملل والنحـل) جـ ١ ص ١٠٩ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ. و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٣٠١، ٢٥٩ .

الشهادة والقضاء، والامامة عندهم أعلى مقاماً، فلابد من العدالة فيمن يميز الامام ويختار الخليفة.

٢ ـ العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة على الشروط المعتبرة فيها.. فالعلم هنا علم بالسياسة وأمور الدنيا أكثر منه علماً بأمور الدين، لأن المطلوب هنا أن يكون أهل الاختيار عالمين بمن يصلح للامامة، ومن لا يصلح لها، وذلك مترتب على العلم بمهام الامام ومتطلبات المنصب والمشاكل التي تعترض الأمة، وتلك أمور تتبدل وتتغير وتتطور بتغير الأعصر والأمكنة والأحوال، فلقد تكون الحاجة أمس الى المبرز في الحرب، أو في الاقتصاد والأموال، أو في الدهاء السياسي الخ.. الخ.. لاختلاف التحديات التي تواجه الأمة.. فعلم أهل الاختيار، المعتبر والمطلوب، مرتبط ـ كما وكيفاً ـ بالظرف والعصر والملابسات.

٣ ـ أن يكونوا من أهل الرأي والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للامامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.. أي أن لا يقف أمر أهل الاختيار عند العدالة، والعلم، بل أن يكونوا من ذوي الرأي والحكمة والخبرة بأمور السياسة وفن الاختيار وتمييز الرجال ومعرفة قدراتهم وأقدارهم، والحصافة في ادراك نوعية القائد المطلوب للظروف القائمة والتحديات التي تواجه الدولة والأمة[1]..

فهي، كما نرى، شروط سياسية، تشترط في فئة قد أنيطت بها مهمة سياسية، ومن ثم فإن الطابع السياسي يحجب الطابع الديني هنا، فلا نرى ذكراً لشروط: التقوى والصلاح والفضل في الدين.. بل ان القاضي عبد

---

(١) أنظر في هذه الشروط (الأحكام السلطانية) للماوردي ص ٦. و (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى الفراء. ص ٣، ٤ تحقيق محمد حامد الفقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٢٦٧.

الجبار يقول عن أهل الاختيار هؤلاء: « . . ولا يجب أن يكون من صفتهم أن يكونوا من أهل الفضل، أو يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبي بكر من لم يقاربه في الفضل »[1] . . ومصطلح « الفضل » يراد به: الفضل في الدين والرجحان في الثواب.

وثالثاً: ظهر المفكرون المسلمون غير متفقين على الحد الأدنى من العدد الذي لابد منه كي يبلغ أهل الاختيار صلاحية العقد والبيعة للامام بالامامة. . فالبعض قد اشترط أن ينهض بذلك « جمهور » و « جماعة » ممن توافرت فيهم شروط أهل الاختيار. . والبعض اكتفى بعقد واحد من أهل الاختيار لمن تتوافر فيه شروط الامامة! والبعض اشترط أن لا يقل عدد العاقدين عن: واحد، يعقد لآخر، برضا أربعة: أي أن يكون المجموع خمسة، وقاس على السوابق التاريخية العملية في البيعة لأبي بكر، والاختيار لعثمان بن عفان. . والبعض قال انها تنعقد باثنين، قياساً على الشهادة، ودار جدل كثير ونقد أكبر بين فرقاء هذه الآراء[2] . .

ومما تجدر الاشارة اليه أن أصحاب هذه الآراء، حتى الذين تحدثوا عن العدد وحدوده، قد اتصف تفكيرهم في هذه القضية بالمرونة التي تفتح الباب لتطوير الأفكار التي ذكروها والهيئآت التي أشار بعضهم اليها، وذلك وفق تطور العصر واختلافات الأماكن والظروف. . وواحد من الذين قالوا بالعدد خمسة ـ وهو القاضي عبد الجبار بن أحمد ـ يقول: « انه لا نص في

---

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٢٦٧.

(٢) (كتاب الامامة) لأبي يعلى ص ٢١٢. و (الأحكام السلطانية) الماوردي ص ٦. و (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ١٦٧، ١٦٨. و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢ ق ١ ص ٢٥٣ ـ ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣١٢، ٣١٣. و (أصول الدين) للبغدادي. ص ٢٨١.

الامامة. . وان الواجب فيها الاختيار ـ **وان طريق الاختيار يختلف**». . كما يشير الى أن العدد الذي حدده عمر بن الخطاب للشورى كان نابعاً من رأيه أن هؤلاء هم «**أفضل من في الزمان**»[١]. . ومعنى ذلك أننا اذا وجدنا عدداً أكثر ممن برز وباين وتفرد فإن الهيئة التي تتولى مهمة الاختيار والعقد تتسع باتساع الكفاءة والامكانيات، طالما أن المبدأ المقرر هو: «**أن طريق الاختيار يختلف باختلاف الظروف، والعصر، والمكان**». .

والذي يرشح ذلك المذهب أن عامة المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في هذا الموضوع، على اختلاف موقفهم من العدد، واحداً فأكثر، قد نظروا الى هذا العدد باعتباره «لجنة للترشيح والتمييز للامام»، وأن هذه الهيئة لها صلاحيات في الاختيار والعقد لأنها مفوضة من الأمة، بما لأفرادها من الزعامة والتأييد الجماهيري، فكلمتهم معبرة عن رأي الأمة، واذا لم تكن الأمة، أو على الأقل جماعة أهل الحل والعقد وجمهور الخاصة أهل الاختيار، اذا لم يكونوا على رأي هيئة الترشيح والعقد هذه، فإن كلمتها لا تكون نافذة، لأن المطلوب هو حصول الشوكة والقوة والتأييد للامام، واذا لم تضمن هيئة الترشيح والعقد هذه الشوكة، بما لرأيها من اتفاق ومساندة من أهل الاختيار، فإن صفتها التمثيلية تكون زائلة، فليس المراد أي عدد من أي نوع ـ حتى مع توافر شروط: العدالة، والعلم، والحكمة وإنما عدد تمثل كلمته كلمة الأمة أو أهل الاختيار. فلو كان هناك زعيم مفوض تفويضاً ضمنياً وتلقائياً، مثلاً، من أمته، فإن له أن يرشح خليفتها وامامها ويعقد له ويبايع، ثم يأتي بعد ذلك دور أهل الاختيار في اقرار العقد باظهار الرضا والطاعة والانقياد. .

ويعبر الامام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١ م) عن هذا

---

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ٢ ص ٢٣.

المعنى عندما يتحدث عن صفة من له الحق في العقد للامام باسم الأمة أو باسم أهل الاختيار، فيتحدث عن التفويض من رجل، ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين وبمادرتهم الى المبايعة، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق.. وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد مرموق.. وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة، فلابد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة »(١).

وفي موطن آخر يصف الغزالي الشخص الذي يصلح كي يعطي التفويض للامام بأنه من كان « مطاعاً » ذا شوكة لا تطاول، ومتى كان إذا مال الى جانب مالت بسببه الجماهير، ولم يخالفه الا من لا يكترث بمخالفته، فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة اذا بايع كفى، اذ في موافقته موافقة الجماهير، فإن لم يحصل هذا الغرض الا لشخصين أو ثلاثة فلابد من اتفاقهم وليس المقصود أعيان المبايعين، وانما الغرض قيام شوكة الامام بالأتباع والأشياع... ولا تقوم الشوكة الا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان »(٢)..

فالصورة هنا تتضح وتتحدد معالمها.. اذ الغاية هي تنصيب خليفة وامام تكون له الشوكة، وهذه الشوكة لا تقوم الا بموافقة الأكثرين، أي أغلبية الجماهير.. وهذه الأغلبية تختار الإمام وترشحه بواسطة زعمائها الذين تميل معهم وترى رأيهم وتتبع خطاهم، فاذا اجتمع هذا التفويض الجماهيري لزعيم واحد كان هو المرشح للامام والعاقد له، واذا تعدد

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٦، ١٣٧. طبعة محمود علي صبيح. القاهرة. دون تاريخ.
(٢) (فضائح الباطنية) ص ١٧٦ ـ ١٧٨. تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

الزعماء كانوا لجنة وهيئة لترشيح الامام والعقد له، وبعد الترشيح والعقد يأتي دور الجمهور كي يبايع الامام البيعة العامة التي تصدق على الترشيح وتعتمد العقد الذي ابتدأه الزعماء.

والماوردي يشير الى امكانية أن تكون لجنة الترشيح هذه هيئة متميزة وقائمة ودائمة ومنصوصاً على أعضائها ونظامها، فيقول: « ويجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار.. فلا يصح الا اختيار من نص عليه »[1]..

فهي، اذا، هيئة، قد تختلف تسميتها، ويتفاوت عدد أعضائها، ولكن المطلوب فيها دائماً أمران:

* أن يستوفي أعضاؤها شروط أهل الاختيار..
* وأن يكونوا ممثلين لارادة الأمة ورأيها، ووفق تعبير الغزالي: « فليس المقصود أعيان المبايعين، وانما المطلوب أن تكون في موافقتهم موافقة الجماهير ».

ورابعاً: ماذا عن وحدة الامام والخليفة أو تعدده في العصر الواحد والزمن المتحد.. أجائز هو؟ أم غير جائز؟؟.. هنا يختلف، كذلك، مفكرو نظرية الخلافة.. فالشيعة يجيزون تعدد الأئمة في العصر الواحد، كأن يكون هناك إمام « صامت » الى جانب إمام « ناطق »!.. كما كان حال الحسين في حياة الحسن.. ويجيزون التعدد أيضاً للضرورات العملية، كأن يتعذر وصول بلاغ الامام الى من يقطفون مرتفعات من الأرض أو تخوماً لا تصل اليها أخبارنا، وفيما عدا ذلك فالتعدد، عندهم، لا يجوز[2]

(١) الأشعري (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ١٥٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م. و (أصول الدين) للبغدادي ص ٢٧٤. و (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ٨٨. و (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٧٦ - ٧٨.

(٢) المصدر نفسه.

ومن الأشعرية من يجيز التعدد لاعتبارات عملية أيضاً وكأن تفصل البلاد موانع طبيعية تحول دون وصول نصرة بعضها ونجدتها الى البعض الآخر، فيجوز، حينئذ، لأهل كل صقع « عقد الامامة لواحد من أهل ناحيتهم ». . ويعبر عن وجهة النظر هذه امام الحرمين (٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ ١٠٢٨ ـ ١٠٨٥ م) فيقول: « . والذي عندي أن عقد الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخاليف غير جائز، وقد حصل الاجماع عليه. وأما اذا بعد المدى، وتخلل بين الامامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال. . » . . وآخرون من الأشعرية يمنعون ذلك، ويرفضون « عقد الامامة لشخصين، ولو كانا في طرفي العالم! »[1].

ولقد ذهبت (الكرامية) ـ أصحاب محمد بن كرام السجستاني (٢٥٥ هـ ٨٦٩ م) ـ الى جواز تعدد الأئمة ،حتى ولو لم تتباعد بينهم الديار[2]. . على حين رفضت المعتزلة تعدد الأئمة، حتى ولو تباعدت الديار وقامت الموانع الطبيعية بين أجزاء عالم الاسلام، وطلبوا معالجة مثل هذه الحالة باقامة نواب للامام وولاة على هذه الأقاليم البعيدة، مع وجود امام واحد لعالم الاسلام[3]. .

ونحن نعتقد أن فكر المسلمين هذا، حول هذه القضية، قد نشأ ليعالج وضع التجزئة التي أصابت الدولة العربية الاسلامية، وليعالج شمول الاسلام لأوطان قوميات أخرى غير قومية العرب، ومن هنا تراوحت آراء

(١) الجويني، امام الحرمين (كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) ص ٤٢٥. تحقيق د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٢) (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ٨٨، ٨٩. و (أصول الدين) للبغدادي. ص ٢٧٤.

(٣) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٩٢، ٤٣ ـ ٢٤٧.

المفكـرين ما بـين: وحدة السلط والـدولـة في العصر الـواحـد لكـل عـالم الاسلام. . وما بين جواز التعدد في السلطة والدولة تبعاً لما طرأ من التجزئة التي غدت واقعاً. . وما بين الموقف الوسط الذي منع التعـدد الا للضرورة الطبيعية، أو منعها على القمـة وعالـج الاقليمية بجـواز تعدد السلطة ـ في المستوى الأدنى من القمة ـ في الأقاليم والمحليات.

هذا عن قضية « تعـدد الخليفة » اذا طـرحتها ضـرورات التباعـد بين الأقـاليم. . لكن. . ماذا عن « التعـدد » اذا نشأ من تعـدد جماعـات أهل الاختيار والحل بالعقد في بلاد الاسلام؟. .

لقد افترض مفكرو نظرية الخلافة امكانية الترشيح والبيعة من أكثر من جماعة لأكـثر من أمام عقب خلو منصب الامامـة، ثم اتفقوا عـلى تصحيح امامة من سبقت بيعتـه الباقـين واسقاط بيعـة هؤلاء الباقـين. . أما اذا تم الترشيح والاختيار، من أكثر من جماعة لأكثر من أمام، في وقت واحد، فإن هناك من يرى اجـراء « القرعـة » بين المـرشيحن للامـامة « لأن حالهما قـد تسـاوى في البيعـة، وقـد ثبت بـالسنـة دخـول القـرعـة في تمييـز الأمـور المتساوية ». . كما يقول الامام المعتزلي أبو علي الجبائي(١).

ونحن نريد أن ننبه الى أن المتأمل في اتخاذ « القـرعة » أو « التحكيم » سبيلاً لحل هذا التنازع وفض ذلك النزاع، اذا ما استحضر في ذهنه ما هو قـائم اليوم في المجتمعـات الجمهوريـة الديمقـراطية التي تـأخذ بنـظم تعدد الأحزاب والجماعات الفكرية والسياسية، من:

---

(١) أنـظر في موضـوع « القرعـة » هذا: (الأحكـام السلطانية) للمـاوردي. ص ٨. و(الأحكام السلطانية) لأبي يعلى. ص ٨، ٩. و (كتاب الامامة) لأبي يعلى ص ٢٢٣. و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٢٦٩، ٢٧٠.

١ ـ ترشيح كل حزب أحد أعضائه لرئاسة الدولة.

٢ ـ والاحتكام في اختيار أحد المرشحين الى الاقتراع في الانتخابات العامة.

يجد أن ما بحثه الباحثون في الامامة تحت مسألة تعدد الترشيح والأئمة بتعدد جهات الاختيار، وحسم ذلك التنازع بالقرعة أو التحكيم، هو نفس الوضع القائم الآن في المجتمعات الجمهورية الحزبية المعاصرة، وبالذات في الجوهر والأساس..

ففي حالتنا الأولى: جهات ولجان للترشيح تعددت فتعدد المرشحون للامامة.. والاختيار بين المرشيحن سبيله الاقتراع أو التحكيم ـ وهما سواء، لا يميز بينهما الا الضيق والاتساع في قاعدة الذين يسهمون في الاقتراع والتحكيم.

وفي حالتنا الثانية والمعاصرة: جهات للترشيح ـ هي الأحزاب ـ ترشح للرئاسة مرشحين متعددين بتعددها. والاختيار بين المرشيحن سبيله الاقتراع والتحكيم الذي صار في ظروف العصر الحالي: انتخابات يسهم فيها من اجتمعت لهم شروط اتفق عليها في دساتير هذه البلاد وقوانينها..

ومن هنا نستطيع أن نقول ان مثل هذه الأفكار الجزئية قد أرست منذ قرون عدة «المبادىء والأسس» لبعض أشكال الممارسات الديمقراطية التي يشهد عصرنا تطبيقها اليوم فيما يتعلق باختيار صاحب السلطة العليا في البلاد.. ومفكرو الاسلام هؤلاء قد أسهموا في الفكر السياسي الانساني بنصيب، وخاصة عندما وقفوا الى جانب الشورى والاختيار، وعندما قدموا هذه الأفكار والتصورات عن كيفية وضع مبدأ الاختيار في التطبيق على موضوع تنصيب الامام.

شروط الخليفة:

وكما وضعت الشروط لأهل الاختيار وجماعة الحل والعقد، وهم طرف في هذا التعاقد الاجتماعي، وضعت، كذلك، الشروط للطرف الثاني في هذا التعاقد، وهم «أهل الخلافة والامامة» الذين يختار من بينهم الخليفة والامام..

ولقد تفاوتت شروط التيارات الفكرية الاسلامية فيمن يصلح لتولي هذا المنصب، وان ظل التفاوت الأساسي والاختلاف الجذري قائماً بين الشيعة، القائلين «بالنص والوصية»، من جانب، وبين التيارات الأخرى، القائلة بالاختيار والبيعة والعقد، من جانب آخر..

فالشيعة رأوا أن هناك ضربين من الصفات لابد من وجودهما فيمن يكون اماماً:

أحدهما: صفات يجب أن يتصف بها من حيث كونه اماماً، مثل كونه معصوم، وكونه أفضل الخلق على الاطلاق.

والثاني: صفات يجب أن يتصف بها بحكم المهام التي يتولاها، مثل علمه بالسياسة، وبجميع أحكام الشريعة، وكونه حجة فيها، وكونه أشجع الخلق[1].

وبسبب من كون الامامة، عند الشيعة، مقيسة على النبوة فإن صفات الامام هذه، عند الشيعة، تتجاوز مستواها عند البشر العاديين.. فهو معصوم لأن للامامة مهام دينية أساسية، فالنبي يبلغ الشريعة والامام حافظ

---

(١) تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ١٨٩.

لها وحجة لها وفيها، وكما تلزم العصمة تبلغ في التبليغ وما يتعلق به، كذلك تلزم للحافظ في الحفظ وما يتعلق به.

أما من عدا الشيعة فانهم يرون الشريعة محفوظة بالرواية، والرواية وضع ثقة لأن الأمة التي روت وأجمعت هي المعصومة، وليس الامام، فما للامام، كفرد، عند الشيعة، نجده للأمة مجتمعة عند غيرها.. كما أن غير الشيعة لا يرون للامامة مهام دينية في الأساس، وانما يرون الامام منفذاً للأحكام، قائماً بمصالح الدنيا، مثله في ذلك مثل الحكام والأمراء، فعليهم يقاس، وليس قياسه على النبوة والأنبياء.

والعلم، كصفة من صفات الامام، عند الشيعة، هو علم غير محدود.. والغلاة من الشيعة يرونه «عالماً بكل ما كان، وكل ما يكون، ولا يخرج شيء عن علة من أمر الدين ولا من أمر الدنيا»، وغير الغلاة يرونه «عالماً بكل أمور الأحكام والشريعة، وبكل ما يحتاج الناس اليه، وأما مالا يحتاجون اليه فقد يجوز أن لا يعلمه الامام»![1].

والشيعة يرون أن هذا العلم غير المحدود الذي يتصف به الامام هو أثر من آثار الطبيعة الدينية لمهمته، وقبس من السماء يأتيه عن طريق «روح القدس» التي تلهمه الهاماً، والتي تقوم بالنسبة له مقام الوحي بالنسبة للأنبياء، فالسماء «تفهم الامام وتحدثه وتنكت في أذنه» بواسطة «روح القدس» فيعلم ما يريد أن يعلمه، بل ويعلمه دون معلم أو تعلم!.. فهو «اذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه، الله بذلك»[2].. وهو «يتلقى المعارف والأحكام الالهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الامام من قبله. واذا استجد شيء لابد أن يعلمه من طريق الالهام بالقوة القدسية التي

---

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ١٢٢.

(٢) الكليني (الأصول من الكافي) ص ٢٥٧. طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.

أودعها الله تعالى فيه، فإن توجه الى شيء وشاء أن يعلمه على وجهه الحقيقي لا يخطأ فيه. . ان قوة الالهام عند الامام، التي تسمى بالقوة القدسية، تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وفي كل حالة، فمتى توجه الى شيء من الأشياء وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الالهامية، بلا توقف، ولا ترتيب مقدمات، ولا تلقين معلم، وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المرئيات في المرآة الصافية، لا عطش فيها ولا ابهام. ويبدو واضحاً هذا الأمر في تاريخ الأئمة، لم يتربوا على أحد، ولم يتعلموا على يد معلم، من مبدأ طفولتهم الى سن الرشد، حتى القراءة والكتابة، ولم يثبت عن أحدهم أنه دخل الكتاتيب أو تلمذ على يد أستاذ في شيء من الأشياء، ومن ما لهم من منزلة علمية لا تجارى. وما سئلوا عن شيء الا أجابوا عليه في وقته، ولم تمر على ألسنتهم كلمة: (لا أدري)، وتأجيل الجواب الى المراجعة أو التأمل، ونحو ذلك!!(١) ».

و « روح القدس »، هذا الذي جعله الشيعة صلة قائمة بين السماء وبين الامام هو الذي حمل النبي به النبوة، فإذا قبض النبي انتقل روح القدس فصار الى الامام! »(٢).

هذه هي صفات الامام عند الشيعة، قاسوا الامامة على النبوة فوصفوا الامام بصفات النبي، ولعلهم قد بلغوا بالأئمة ما لم يبلغ الواصفون بالأنبياء!.

(١) محمد رضا المظفر (عقائد الامامية) ص ٦٧ ـ ٦٩. طبعة النجف. دار النعمان للطباعة والنشر.

(٢) (الأصول م من الكافي) جـ ١ ص ٢٧٢.

أما غير الشيعة من فرق الاسلام فانهم نظروا الى الامام كحاكم أعلى في الدولة، ومنفذ للشريعة وقائم على الأحكام، ومن ثم كان قياس منصبه على « الولاة » والحكام »، وبالتبعية كانت صفاته صفات الحاكم الأعلى القادر على قيادة جهاز التنفيذ. . وفي كتب الفرق المختلفة تتراوح صفات الامام وشروطه، قلة وكثرة، تبعاً للاجمال والتفصيل، لكننا نستطيع أن نقول إنها:

عند المعتزلة: تجمعها شروط سبعة:

أحدها: العدالة. . على شروطها الجامعة.

والثاني: العلم. . المؤدي إلى الاجتهاد في الأمور المتجددة والأحكام.

والثالث: سلامة الحواس. . من السمع والبصر واللسان، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

والرابع: سلامة الأعضاء. . من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

والخامس: الرأي. . المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

والسادس: الشجاعة والنجدة. . المؤدية الى حماية البيضة وجهاد العدو.

والسابع: النسب. . أي أن يكون من قريش[1]. . ومن المعتزلة من لا يشترط النسب القرشي، ومنهم من يشترطه لأسباب سياسية تتعلق بالشوكة وضمان وحدة الأمة، لا لأسباب قبلية، أو مؤيدة[2].

* وعند الزيدية: خمسة شروط:

---

(١) (الأحكام السلطانية) للماوردي. ص ٦.

(٢) المسعودي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٧٥. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م. وابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٩ ص ٨٧. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

أولها: أن يكون من نسل الحسن أو الحسين.
وثانيها: أن يكون شجاعاً.. حتى لا يهرب من الحرب.
وثالثها: أن يكون عالماً ـ حتى يتمكن من اعانة الناس في الشرع.
ورابعها: أن يكون ورعاً.. حتى يعف عن مال المسلمين.
وخامسها: أن يخرج على الظلمة شاهراً سيفه داعياً لنفسه وللحق[١].

وعند أصحاب الحديث: أربعة شروط:

أولها: أن يكون قرشياً.
وثانيها: أن يكون على صفة من يصلح قاضياً.. أي أن يكون حراً، بالغاً، عاقلاً، عالماً، متصفاً بالعدالة.
وثالثها: أن يكون بصيراً فيما يأمر في أمر الحرب والسياسة، وحماية الأمة، واقامة الحدود.
ورابعها: أن يكون من أفضل الناس في العلم والدين.. الا أن يعرض عارض يمنع من امامة الأفضل فتجوز امامة المفضول[٢].

ومن أصحاب الحديث من يختلف حول شروط: العدالة والعلم، والفضل فيجيز، في بعض الحالات، امامة الفاسق ومن هو غير عالم وغير فاضل، وهذا الرأي مروي عن أحمد بن حنبل، فلقد روي عنه قوله: « ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه اماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين![٣] ».

(١) نصير الدين الطوسي (تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص ١٨٠. طبعة القاهرة ـ على هامش (المحصل) ـ سنة ١٣٢٣ هـ.
(٢) (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى ص ٤ و (كتاب الامامة) لأبي يعلى ص ٢١٤، ٢١٥.
(٣) (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى. ص ٤.

*** وعند الأشعرية: أربعة شروط:**

أولها: العلم.. بحيث لا يقل فيه عن مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وسائر الأحكام.

وثانيها: العدالة والورع.. بحيث لا يقل عمن تجوز شهادته تحملاً وأداء.

وثالثها: الاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير، في السلم والحرب.

ورابعها: النسب القرشي[١]..

ومن الأشعرية من يختلف في ضرورة النسب القرشي كشرط للامام[٢].

*** وعند الظاهرية: خمسة شروط:**

أولها: النسب القرشي.

وثانيها: البلوغ والتمييز.

وثالثها: الذكورية.

ورابعها: الاسلام.

وخامسها: أن يكون متقدماً لأمره، عالماً بما يلزمه من فرائض الدين، متقياً لله في الجملة، غير معلن بالفساد في الأرض[٣].

تلك هي شروط الامام والخليفة كما تصورتها فرق الاسلام. ويبدو فيها انقسام هذه الفرق الى اتجاهين رئيسيين:

---

(١) البغدادي (أصول الدين) ص ٢٧٧. و (الفرق بين الفرق) ص ٣٤٠، ٣٤١. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

(٢) امام الحرمين (كتاب الارشاد) ص ٤٢٦.

(٣) (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ١٦٦، ١٦٧.

١ ـ الشيعة. . الذين انفردوا باشتراط العصمة والعلم غير المحدود للامام. .

٢ ـ وأهل السنة. . ـ بفرقهم المختلفة ـ وهم قد عارضوا الشيعة وخالفوها. . ثم اتفقوا في أغلب الشروط التي لابد من توافرها في الامام، مع تفاوت في عدد الشروط تبعاً للاجمال أو التفصيل. . كما اختلفوا في بعض الشروط، وخاصة: النسب القرشي، واشتراط العدالة في كل الحالات، أي رفض امامة المتغالين بالقمة على منصب الخلافة، أو قبول التغلب كأمر واقع!. . ولقد أوجز ابن خلدون رأي الفرق القائلة بالاختيار فقال انهم اتفقوا على شروط أربعة، هي:

١ ـ العلم.
٢ ـ والعدالة.
٣ ـ والكفاية.
٤ ـ وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل.

واختلفوا في شرط خامس هو النسب القرشي[١].

سلطات الخليفة:

تمثل مبايعة ممثلي الأمة للخليفة بالخلافة عقداً اجتماعياً عقدته الأمة طواعية بينها وبين الخليفة، باعتباره رأس الدولة. . ومنفذ الشريعة. . فهي ـ والعبارة للماوردي ـ: «عقد مراضاة واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار»[٢]. . والخليفة، بهذا العقد، يصبح «وكيلاً للمسلمين»[٣]، أي وكيلاً للأمة. .

(١) (المقدمة) ص ١٥٢. . ١٥٥.

(٢) (الأحكام السلطانية) ص ٧.

(٣) أبو يعلى (كتاب الامامة) ص ٢١٤.

وموضوع هذه الوكالة هي السلطات والمهام التي تفوض الأمة أمر التصرف فيها والتدبير لها الى الامام، هو وجهاز الدولة الذي يقيمه، أو هو وجهاز الدولة مستعيناً بالأمة على الانجاز والتنفيذ.

والناظر في طبيعة الأمور التي تفوضها الأمة الى الامام، وتبايعه كي يختص بنظرها والقيام عليها وتنفيذها، والتي هي مجموع سلطاته، وفيها نطاق اختصاصه، الناظر في طبيعة هذه الأمور، ومداها، يحكم بأن دولة الخلافة هي أقرب الى ما نسميه في عصرنا بـ « الدولة الشمولية »، أي التي لا يقف سلطانها عند حد الحكم بين الناس فيما يترافعون به اليها من المنازعات، وحفظ الأمن الداخلي، والدفاع عن البيضة والحوزة والاستقلال، فقط، ثم ترك ما عدا ذلك المبادرات الناس الذاتية وحريتهم الخاصة المطلقة، وانما هي دولة تمتد بنشاطها ونفوذها وسلطانها الى كل مجالات الحياة ذات الطابع العام المتصل بمجموع الناس وجماعتهم، فكرية كانت تلك المجالات أو اقتصادية أو اجتماعية، ولا تدع للفرد أن يحتكر لذاته وحريته الخاصة من المجالات الا ما يختص بذاته، دون تأثير على المجموع، حال كونه قادراً على النهوض بما تختص به هذه الذات الفردية، فإذا عجزت عن الوفاء بحق عالمها الخاص امتدت يد الدولة لتدبر لها شؤونها الذاتية الخاصة، وعدت عندئذ من المجالات العامة التي تشملها سلطة الدولة والامام.

والحسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ ٦٤٢ - ٧٢٨ م) يقول: ان الاسلام قد أعطى الى السلطان أربع مجالات، هي: « الحكم، والفيء، والجمعة، والجهاد » فهذه « أربعة من الاسلام الى السلطان »[1].. والحكم هو: القضاء.. والفيء وهي: المال والاقتصاد.. والجهاد هو: الجانب

(١) ابن قتيبة (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ٢ . طبعة دار الكتب المسمرية.

العسكري - وفي الجمعة يأتي دور الامام في القيادة الدينية الروحية، كقدوة حسنة ترعى شعائر الاسلام وتنتصر لأخلاقيات الدين الحنيف.

ويفصل الماوردي هذه الأمور، فنجدها عنده سبعة، ويراها «لازمة» للسلطان، فيقول: «والذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة أشياء:

أحدها: حفظ الدين من تبديل فيه، والحث على العمل به من غير اهمال له.

والثاني: حراسة البيضة، والذب عن الأمة من عدو للدين أو باغي نفس أو مال.

والثالث: عمارة البلدان، باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها.

والرابع: تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين، من غير تحريف في أخذها واعطائها.

والخامس: معاناة المظالم والأحكام، بالتسوية بين أهلها، واعتماد النصفة في فصلها.

والسادس: اقامة الحدود على مستحقها، من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها.

والسابع: اختيار خلفائه في الأمور، على أن يكونوا من أهل الكفاية فيها، والأمانة عليها»[1]. .

أي اقامة جهاز للدولة، يكتسب شرعيته من اقرار الامام بهذه الشرعية.

ونحن نلحظ أن المهام المالية والاقتصادية للدولة، في تصور الماوردي

---

(١) (أدب الدنيا والدين) ص ١٣٩.

هذا، قد مثلت أمرين من الأمور السبعة ـ الثالث والرابع ـ حيث تقرر أن للدولة سلطاناً في عمارة البلدان، أي دوراً في اقتصادها، حفظاً، وتجديداً، وانشاء.. كما أن عليها أن تقدر الحدود بين ما تتصرف فيه من الأموال وما تدع التصرف فيه للفرد وفق حريته الخاصة.

ولقد حدد المعتزلة الفواصل بين اختصاص الفرد واختصاص الدولة تحديداً دقيقاً، بالقياس الى عصرهم، وأبرزوا وجهة نظرهم في هذا الموضوع على نحو يستحق الاعجاب.. فعندهم:

أولاً: أن واقع الامام وغاياته يجب أن يحكمها مبدأ أساسي وعام هو: تحقيق ما يعدل بالنفع، وما يندفع به الضرر.. أي جلب المصالح، ودرء المفاسد..

ثانياً: أن سائر مجالات النفع العام، وميادين النشاط التي يتحقق عنها عائد على الجماعة هي من اختصاصات الدولة والامام.. على سبيل الوجوب، لا الجواز.

ثالثاً: أن جلب المنافع ودفع المضار في الأمور التي تخص الفرد، للفرد أن يسعى فيها وفي تحصيلها، دون الدولة، على أن يكون اختصاصه بها مشروط بأن يكون ذلك السعي «بالوجوه المعقولة».. وهذا الاختصاص هو على سبيل الجواز لا الوجوب..

رابعاً: أن على الدولة أن تتدخل، بدلاً من الفرد، للنهوض بالأمور التي هي من اختصاصه كفرد، اذا عجز عن القيام بها، أو قام بها على نحو غير كامل.

خامساً: أن للدولة والامام، فوق كل ذلك، حق التدخل والتداخل في «مواضع مخصوصة» وأوقات مخصوصة فيما للفرد خصوص السعي فيه.

ونحن نجد هذا التحديد في عبارة القاضي عبد الجبار الذي يقول فيها: « ان الامام مدفوع، فيما يتصل بأمر السياسة، الى أمرين:

أحدهما: أمر الدين.

والآخر: أمر الدنيا.

وفي كل واحد منهما يلزمه النظر من وجهين:

أحدهما: ما يعود بالنفع.

والآخر: ما يندفع به الضرر.

وانما نصب لهذه الأمور التي ذكرناها، اذا كانت عائدة على الناس، لأن ما يخص كل واحد، من اجتلاب المنفعة ودفع المضرة، بالوجوه المعقولة، قد يجوز له السعي فيه، الا في مواضع مخصوصة. وانما يراد الامام لما لم يجز للانسان السعي فيه، ولمن لا يكمل التصرف في منافعه ومضاره، ولما يعود النفع والضرر فيه على الكافة دون الأعيان المخصوصة »[1]..

تلك هي الحدود العامة بين ما للفرد، خاصاً به، وبين ما للامام والدولة، على وجه الاجمال.. أما اذا نحن بحثنا عن الأمثلة التي تفصل ما للامام والدولة من مهام وسلطات فإن بالاستطاعة أن نعدد، مثلاً:

١ ـ القيام على الأحكام اللازمة في المنازعات والاختلافات بين الرعية.. بما في ذلك من تنظيم للاشهاد، وتعديل للشهود.

٢ ـ اقامة الحدود وتنفيذ العقوبات.

٣ ـ تكوين جهاز الدولة.. فذلك أمر خاص بالامام، ولا شرعية

---

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٩٧.

للولاة والأمراء والقضاة اذا ولّاهم أمورهم امام مغتصب متغلب، وهؤلاء الولاة والحكام ـ جهاز الدولة ـ الذين يوليهم الامام، لهم نفس شرعيته وسلطاته، فمن كان منهم صاحب ولاية مطلقة كانت له سلطة الامام المطلقة في ولايته، ومن كان صاحب ولاية خاصة فله فيها سلطات الامام كذلك، ولهم على الرعية الطاعة في الأحكام[1].

وجهاز الدولة، هذا الذي ينشئه الامام، ينقسم الى أربعة أقسام:

القسم الأول: أولئك الولاة الذين تكون ولاياتهم عامة في الأعمال العامة، كالوزراء.

والقسم الثاني: الولاة الذين تكون ولاياتهم عامة في أعمال خاصة، كحكام الأقاليم.

والقسم الثالث: الولاة الذين تكون ولاياتهم خاصة في الأعمال العامة، كقاضي القضاة ـ (وزير العدل) ـ والقائد العام للجيش.

والقسم الرابع: الولاة الذين تكون ولاياتهم خاصة في الأعمال الخاصة، وهم الذين يتولون الوظائف المحلية، كقاضي الأقليم، وجامع الضرائب فيه[2].

٤ ـ تولية القضاة، ورعاية أعمالهم[3]. .

ومع أن القضاة يتولون مناصبهم من قبل الامام، وتتوقف شرعية أحكامهم وقوتها على هذه التولية منه، فإن لهم من الاستقلال والسلطان ما

(١) المصدر السابق. جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٦١، ١٥٢ ـ ١٥٧، ١٦٢، ١٦٤. و(أدب القاضي) جـ ١ ص ١٣٩.

(٢) (الأحكام السلطانية) للماوردي ص ٢١. و(الأحكام السلطانية) لأبي يعلى. ص ١٢.

(٣) (أدب القاضي) جـ ١ ص ١٣٧.

يضمن لمنصبهم وأحكامهم أداء ما نيط بهم من مهام العدل بين الناس. . فالقاضي بعد توليه القضاء، يصبح نائباً عن الأمة مستناباً في حقوقها، لا نائباً ووكيلاً عن الامام، ومن ثم فإنه لا ينعزل بعزل الامام ولا بموته، بل ان لجهاز القضاء ثباتاً مستمداً من استمرار الأمة وسلطتها[١]. .

٥ ـ مدخل الامام في الشؤون المالية والحياة الاقتصادية. .

وفي هذا الميدان يتجلى الطابع « الشمولي » لدولة الخلافة، ويبرز موقفها الذي حاولت به الموازنة بين حقوق الفرد وحرياته وحقوق المجتمع وحرية الدولة والامام. . والقاضي عبد الجبار يلخص المذهب في هذه القضية فيقول: « ان للامام مدخلاً في مال أهل التمييز والعقل. . لأنه ـ (أي الامام) ـ قد نصب لتدبير خاص وعام في النفوس والأموال وما يتبعها[٢]. . » . . وهم يميزون بين نوعين من الأموال:

١ ـ الأموال الظاهرة. .

٢ ـ والأموال الباطنة. .

كما يميزون بين نوعين من التصرف:

١ ـ تصرف التدبير. .

٢ ـ وتصرف الملكية. .

فالأموال الظاهرة. . وهي التي تأتي الى بيت المال، ثم تخرج منه الى مصارفها. . اتفقوا على أن للامام، كامام، فيها مدخلاً كبيراً وحقوقاً واسعة. . فملكيتها له، أي للأمة، وتدبيرها حق من حقوقه.

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ١٤٢، ٣٩٩.

(٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٥٨، ١٥٧.

أما الأموال الباطنة.. وهي القائمة في حوزة الأفراد.. فإن تدبيرها وتشغيلها حق للأفراد، دون الدولة، بشرط القدرة، والتمييز، والرشد في التدبير والتشغيل.. فإذا تخلفت هذه الشروط، أو بعضها، كان للامام مدخل في تدبيرها وتشغيلها بدلاً من حائزيها.. أما في ملكية هذه الأموال، فلقد قال البعض: انها ملك للأفراد، بينما أضاف البعض ملكيتها للامام، أي للدولة(١).

فإذا أضفنا الى ذلك ما سبق وقرروه من تفويض الأمة لامامها، بموجب عقد الامامة، النهوض بعمارة البلدان، صيانة وتجديداً وانشاء، وذلك باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها، علمنا مقدار ما للامام، كامام، من حقوق في الأموال والاقتصاد.

ولا يختلف الشيعة عن أهل السنة في التأكيد على الدور الأساسي للامام - (الدولة) - في الاقتصاد والأموال، بل ربما كانت لهم نصوص وصياغات فكرية أكثر حسماً وأشد وضوحاً في هذا الباب.. فهم يعتبرون أن « الملكية » في كل شيء انما هي للامام، وان كان للناس حق « المنفعة » في مقادير مما بأيديهم.. ويروون عن بعض رجالاتهم قوله: « ان الدنيا كلها للامام، على جهة الملك، وأنه أولى بها من الذين هي في أيديهم! ».. وفي الأحاديث النبوية التي رووها عن أئمتهم نقرأ قول الرسول عليه الصلاة والسلام: « خلق الله آدم وأقطعه الدنيا قطيعة، فما كان لآدم فلرسول الله، وما كان لرسول الله فهو للأئمة من آل محمد ».. كما يروون عن جعفر الصادق قوله: « أن جبريل كرى - (أي استحدث) - خمسة أنهار: الفرات، ودجلة، ونيل مصر، ومهران، ونهربلخ، فما سقت أو سقى منها فللامام. والبحر

---

(١) المصدر السابق ج ٢٠ ق٢ ص ١٥٧ - ١٥٩

المطيف بالدنيا للامام! ». والأرض كلها لنا، فما أخرج الله منها من شيء، فهو لنا.. وكل ما في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجيبهم طسق - (الوظيفة من الخراج) - ما كان في أيديهم، وأما ما كان في أيدي غيرهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم صفرة! » - أي يخرجهم جوعى مرة واحدة) -.. كما يروون عن أبي جعفر محمد بن علي زين العابدين قوله: « ان الأرض كلها لنا، فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها، وليؤد خراجها الى الامام من أهل بيتي، وله ما أكل منها.. حتى يظهر القائم من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها، ويخرجهم منها.. الا ما كان في أيدي شيعتنا فإنه يقاطعهم على ما في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم! »[1].

فكل ما في الدنيا، على مذهب الشيعة، هو للامام، أي للدولة.. وله فيها أوسع السلطان وكامل السلطات.

وهناك مهام يختص الامام بتدبيرها، لكن ليس وحده، ولا بجهاز الدولة فقط، وانما بواسطة الأمة ككل، وهي تلك التي تعم الأمة، ولا يتيسر انجازها بجهاز الدولة وحدة، مثل الجهاد ضد الأعداء وصد الغزاة والدفاع عن البلاد وأهلها[2]..

* * *

وبالرغم من هذا الطابع شبه الشمولي الذي تميزت به دولة الخلافة، بما أعطت لرأس الدولة من حق التدخل والمداخلة في الكثير من الأمور، الا أن هذه الدولة لم تغفل ما نسميه في أدبنا الدستوري الحديث بالفصل بين

---

(١) (الأصول من الكافي) جـ ١ ص ٤٠٧ - ٤١٠.

(٢) المصدر السابق. جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٦٣.

السلطات، أو على الأقل التمييز بينها.

* فالقضاة.. على الرغم من أنهم معينون بقرار الامام، الا أنهم، بعد التعيين، يصبحون نواباً عن الأمة، لا عن الامام، ولا ينعزلون بعزله أو موته، كما هو حال الولاة والعمال.. وليس له أن يعزلهم ما داموا قائمين قادرين على العدل في الأحكام..

* وجهاز التشريع ليس هو جهاز التنفيذ.. والامام ليس مشرعاً، وعلى الرغم من أنه مجتهد، الا أنه لا يعدو كونه واحداً من المجتهدين.. وهو منفذ للشريعة والقانون في الجوهر والأساس.. وكما يقول المستشرق الفرد جيوم (Guillaume) فإن الامام « لا يملك أية مقدرة على تحوير القانون، بل هو مضطر الى تطبيقه بحذافيره [1] ».. فهو منفذ، والامامة في الحقيقة، هي رئاسة السلطة التنفيذية.. وفي هذا المقام تأتي كلمة عمر بن عبد العزيز (٦١ - ١٠١ هـ ٦٨١ - ٧٢٠ م): « لست بقاض، ولكني منفذ » [2].. وتأتي صياغة القاضي عبد الجبار المحددة للطابع التنفيذي لسلطات الامام.. يقول: « اعلم أن الامام انما يحتاج اليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية، نحو اقامة الحد، وحفظ البلد، وسد الثغور، وتجييش الجيوش، والغزو، وتعديل الشهود، وما يجري هذا المجرى » [3]..

تلك هي اختصاصات الامام، وحدود التفويض الممنوح له من الأمة بموجب « العقد الاجتماعي »، عقد الامامة.. فالفرد نطاق وحرية

---

(١) (القانون والمجتمع) ص ٤٢٦ - ترجمة جرجيس فتح الله. طبعة بيروت - ضمن مجموعة أبحاث عنوانها (تراث الاسلام) - سنة ١٩٧٢ م.

(٢) (طبقات ابن سعد) جـ ٥ ص ٢٧١.

(٣) (شرح الأصول الخمسة) ص ٧٥٠.

وتدبير. . وللامام نطاق وحرية وتدبير. . وهناك محاولة لايجاد توازن بين الطرفين. . ولكن كقمة الميزان في هذه المحاولة تميل لصالح الآمام، والطابع الشمولي لدولة الخلافة أمر لا تخطئه أعين الباحثين.

لكن. . تبقى الأمة، مع ذلك، هي الطرف الأول والأقوى في هذا التعاقد، لأن صلاحيات الامام هذه مرهونة بالتزامه القيام على مهامه بالعدل والانصاف. . فإن ضعف، أو فسق، أو جار، كان للأمة، بل وجب عليها، ان تنزع منه السلطة والسلطان، ان سلماً وان قتالاً، كما قررت أغلب تيارات الفكر السياسي في الاسلام - (أنظر: الثورة).

طبيعة السلطة:

الامام، على مذهب الشيعة، يحكم «بالحق الالهي»، لأن الله هو الذي اختاره، ونص عليه وأوصى بامامته، وهو الذي عصمه من الخطأ، وجعله حجة الدين، بل وقيماً على القرآن!. . وما دامت هذه هي صلته بالسماء، وما دامت الأمة قد جردت من أي حقوق لها في الامامة، فنحن أمام حاكم يحكم «بالحق الالهي»، بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح الذي عرفه الفكر السياسي لكثير من الأمم والحضارات. .

ولن يغير من الأمر شيئاً اختلاف النشأة لنظرية الحكم بالحق الالهي عند الشيعة عنها في الفكر الأوروبي، قبل المسيحية وبعدها، وفي الفكر الفارسي على عهد الأكاسرة الساسانيين. . فهي قد نشأت عند الشيعة رفضاً لسلطة البشر الظالمة، وحلماً بسلطة عادلة تختارها السماء وتعينها، كي تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، على حين كانت نشأتها في المجتمعات والحضارات الأخرى تقنيناً وتبريراً لسلطة البشر الظالمة، وابعاداً لسلطان الأمة عن أن يناقش سلطات القياصرة والأكاسرة المستبدين. . فظروف

النشأة مختلفة، والغـايات التي استهـدفت مختلفة كـذلك، ولكن الصيـاغة النظرية، والتطبيقات التي حدثت بعد ذلك في الدول الشيعية، أكدت وحدة النظرية، لوحدة الطبيعة الدينية فيها. .

ولقد أسس الشيعة مذهبهم هذا في الطبيعة الدينية لسلطة الامام على أدلـة كثيرة، عقليـة وسمعية، نكتفي هنـا بالاشـارة الى أبرزهـا، كنمـاذج وأمثلة:

١ ـ الامامة: امتداد للنبوة:

قاس الشيعة « الامامة » على « النبوة »، و « الامـام » على « النبي »، بل وجعلوا الامامة ولاية عامة، أي ممتدة، على حين أن النبوة ولاية خاصة، لانقضاء عصرها. . وهم قد ساووا بينهما من حيث الطبيعة. . فـالمسلمون اتفقوا على أن النبوة طبيعتها دينية، فمهمة النبي، في الأسـاس والجوهـر، مهمة دينية، وهو اذا تولى ولايات دنيويـة فبالتبعيـة وعرضـاً ولأنها مما يلزم لانجاز مهمته الدينية. . ولقد قال الشيعـة بذلـك أيضاً في طبيعـة الامامـة ومهام الامام، فهم لم ينكـروا أن في وجود الـرؤساء ـ (الأئمـة) ـ مصالـح دنيوية. . ولكنهم قالوا ان وجوب الرئاسة ليس لهذه المصالح الدنيوية، بل للمصالح الدينية التي هي الأساس والأهم في تنصيب الامام[1]. . واذا كان الرسول هو المبلغ للشريعة، فإن الامام هو الحافظ لها، والحجة فيها، بل هو حجة الله على أهل عصره، وذلك كان انكاره والعيب عليه بمثـابة الانكـار والعيب على الرسول، الذي هـو انكار وعيب عـلى الله سبحانـه!. . وهم ينسبون الى الامام جعفر الصادق قوله: ان علي بن أبي طالب قد « جرى له

---

(١) (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٧٠.

من الفضل ما جرى لرسول الله.. والمعيب عليه في شيء من أحكامه كالمعيب على الله ورسوله، والراد عليه في صغيرة أو كبيرة على حد الشرك بالله.. فهو باب الله الذي لا يؤتى الا منه، وسبيله الذي من سلك بغيره هلك، وبذلك جرت الأئمة واحداً بعد واحد، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بهم، والحجة البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى! »[1].

وقالوا أيضاً: « ان دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد.. لأن منطلق الامامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الامامة، وكما أن النبوة لطف من الله، كذلك الامامة، واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الامامة.. واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والامامة، في خط واحد، وامتازت الامامة على النبوة: أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة.. ان النبوة لطف خاص، والامامة لطف عام! »[2].

هكذا برزت وتبرز الطبيعة الدينية للامامة عندما تصبح هي والنبوة سواء.

٢ ـ والامامة: من أركان الدين:

وتبعاً لذلك قالت الشيعة ان الامامة ركن من أركان الدين، بل لقد جعلوها، أحياناً، من أهم أركانه.. وقولهم هذا متسق مع قياسها على النبوة وربطها بها، فالنبوة دين، بل من أركانه، فإذا كانت الامامة امتداداً لها فهي

---

(١) (الأصول من الكافي) جـ ١ ص ١٩٧.

(٢) (تلخيص الشافي) جـ ٤ ص ١٣١، ١٣٢. وانظر كذلك (مجموع من كلام السيد المرتضى) اللوحة ٦٣. مخطوط بدار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية).

كـذلك. . ولقـد روى الشيعة عن امـامهم أبي جعفـر محمـد بن عـلي زين العـابـدين قـولـه: « ان الله فـرض عـلى العبـاد خمسـاً: الصـلاة . . . . والزكاة. . . والصوم. . . والحج. . . والولاية ـ (الامامة)[1] ـ ». . وقالوا: « ان الايمان لا يتم الا بالاعتقاد بالامامة »[2]. . بل لقد جعلوها أدخل في أصول الدين وأوكد في أركانه من معرفة الله، ومن عدله، ومن نبوة أنبيائه، وذلك عندما جعلوا « قواعد الايمان ـ بما فيه الاسلام ـ خمسة:

١ ـ المعرفة: بما فيها الصفات الالهية، الثبوتية والسلبية.

٢ ـ والتصديق: بالعدل والحكمة.

٣ ـ والتصديق، بنبوة محمد، وجميع ما جاء به.

٤ ـ والتصديق: بامامة الأئمة الاثني عشر، وما جاؤوا به.

٥ ـ والتصديق بالمعاد الجسماني.

ثم جعلوا « الثلاثة الأولى خـاصة بـالاسلام، والأخيريـن ـ (والامامـة أحدهما) ـ من امتياز الايمان »[3]. .

فنحن أمام تصور للامامة، طبيعة السلطة فيهـا دينية خـالصة، الأمـر الذي يسلكها في عماد نظريات الحكم « بالحق الالهي »، ويجعلها تلتقي مع أشبـاهها ونـظائرهـا في الحضـارات الأخـرى، حتى وان اختلفت معهـا في ملابسات الظهور وأسبابه ودوافعه.

* * *

(١) (الأصول من الكافي) جـ ١ ص ٢٩٠.

(٢) (عقائد الامامية) ص ٦٥.

(٣) (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٩٦ « هامش »، وكذلك ص ٥٩، ٦٠. وانظر كذلك: أبو حنيفة النعمان، المغربي (دعائم الاسـلام) جـ ١ ص ٢، ١٣ تحقيق آصف بن علي أصغـر فيضي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

ولقد انفردت الشيعة بهذا القول في طبيعة السلطة، اذ خالفتها فيه سائر فرق الاسلام، وذلك عندما قالوا ان:

١ ـ الامامة: تقاس على الحكم والادارة .

وليس على النبوة.. ذلك أن علة الرسول غير قائمة في الامام، ومن ثم فلا يصح قياس الامام على الرسول.. فطبيعة عمل الامام هي طبيعة عمل الحاكم والأمير.. فالأمر الذي يفرق بين علة الرسول وبين علة الامام نابع من اختلاف طبيعة عمل كل من الرسول والامام.. فالرسول حجة، لأنه حجة فيما يؤديه عن السماء، أما الامام فهو منفذ في الأحكام والأمور المعروفة، فلذلك افترقت طبيعة مهمة كل منهما.. لأن تجويز الخطأ على الرسول ينقض كونه حجة، بينما تجويز الخطأ على الامم لا ينقض كونه منفذاً، كما هو الحال في الأمير والحاكم.: والرسول قد حمله الله الرسالة بعينه وذاته، وهو يدعي الرسالة، ويصدقه الله بالمعجز يظهره على يديه عند دعواه الرسالة، وليس كذلك حال الامام(١)..

واذا كان الامام منفذاً للشريعة والأحكام، واذا كانت حجة الشريعة هي القرآن، ومصدرها قائم مروي وموثوق فيه، فلا مجال لقول من يقول أن الامامة هي امتداد للنبوة، تشاركها طبيعتها الدينية..

وفي رد المعتزلة على قول الشيعة بالطبيعة الدينية لسلطة الامام، قالوا: ان سلطته مدنية، لأن المهام التي فوضت الأمة له التصرف فيها هي مهام مدنية، فهي مختلفة، في الطبيعة، عن مهام النبي والنبوة. فالامام منفذ للأحكام، وقائم بأمر الحدود «واقامة الحدود صلاح في الدنيا، لا في

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٢٩٨، ٢٩٩، ١٠١.

الدين.. ان ايقاع الحد بالمحدود هو من مصالحه في الدنيا، لأنه يردعه عن الاقدام على فعل أمثاله، فتزول عنه، بهذا، الحدود الكثيرة المعجلة[١].

فتنفيذ الأحكام واقامة الحدود، هو من أمور الدنيا وصلاحها ـ وان كان للامام ثوب ديني اذا أخلص في عمله فيها ـ ومن ثم فإن طبيعة هذا العمل الدنيوية تحدد طبيعة السلطة القائمة به، وهي الامامة، فتجعلها دنيوية مدنية كذلك.. فمثل الامامة كمثل كل أمور الدنيا، غايتها جلب النفع الدنيوي، ودفع المضرة الدنيوية، ولا علاقة لها بأمر الآخرة، ولذلك كانت منصباً دنيوياً لأن مهامها دنيوية كذلك.

ولقد عززوا رأيهم في مدنية منصب الامامة، لمدنية مهامها، بمقارنتهم لها بالرسالة التي هي دينية، لأن مهامها دينية كذلك ـ فطبيعة المنصب مرتبطة، بل نابعة من طبيعة مهمته.. فقرروا أن الرسالة هي في الأساس لمصالح الدين، وأن ما فيها من مصالح الدنيا انما هو بالتبع والعرض. فالله قد أرسل رسوله « للدين، لا لمصالح الدنيا، وانما بين من مصالح الدنيا ما له تعلق بالدين[٢].. » .. فمهام الدنيا، الكثيرة والمتعددة، لم تكن لازمة لصاحب الرسالة، من مثل رعاية أمور الناس الدنيوية، وتربية صغارهم، واجتلاب منافعهم ودفع مضارهم الدنيوية.. الخ.. الخ.. وانما كانت بعثته، وبعثة كل الأنبياء « للدعاء الى معرفة الله ومعرفة توحيده وعدله أولاً، ثم بينوا الشرائع بحسب المصالح »[٣]..

---

(١) المصدر السابق. جـ ٥ ص ٢٥٣.
(٢) المصدر السابق. جـ ٢٠ ق ١ ص ٣١٨.
(٣) القاضي عبد الجبار (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٨٠ تحقيق فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.

فمهام المنصب مدنية، كما أن مهام الأمراء والحكام مدنية، ولذلك فإن طبيعة سلطته مدنية كذلك، وعلى الامارة والحكم يقاس، وليس على النبوة كما ذهبت الشيعة.

٢ ـ والامامة: ليست من أصول الدين:

ومن باب أولى فهي ليست أعظم أركان الدين ـ كما قالت الشيعة ـ وانه اذا كانت العادة قد جرت على تناولها بالبحث في نهاية كتب علم الأصول وقبل أبواب علم الفروع، فإن ذلك لا يعدو المجاراة للشيعة الذين وضعوا مبحثها في مباحث الأصول.. فهم قد وضعوها في هذا الموضع، ولو كانوا هم رواذ التأليف فيها، وكتابات غيرهم عنها قد بدأت ردوداً عليهم، فلقد اعتادوا وضع مبحثها حيث وضعه الشيعة.. فهي مجرد عادة، لمجاراة وضع معتاد، وليس فيه ما يعني أنها من أصول الدين..

والشيعة قد قالوا ان العقل حاكم بأن الامامة من أصول الدين، أي أنها من الأمور، الأصول، التي يتعبد الله بها البشر.. وأنكر المعتزلة ذلك.. فقال القاضي عبد الجبار بن أحمد، ان ذلك زعم لا يصح، وادعاء ذلك من جهة العقل لا يستقيم، اذا كان من الجائز أن لا يتعبدنا الله بالامامة أصلاً، أو يتعبدنا بها على وجه خاص، فادعاء ذلك فيها، من جهة العقل ـ كما تقول الشيعة ـ ممتنع[1]..

ومع المعتزلة، في رفض أن تكون الامامة من أصول الدين، وقف أهل السنة جميعاً:

* فالشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ ١٠٨٧ ـ ١١٥٣ م) يقول: «ان

---

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ١١١.

الامامة ليست من أصول الاعتقاد، بحيث يفضي النظر فيها الى قطع ويقين بالتعيين »[1]. .

* وعضد الدين الايجي (٧٥٦ هـ ١٣٥٥ م) والجرجاني (٧٤٠ ـ ٨١٦ هـ ١٣٤٠ ـ ١٤١٣ م) يقولان: « ان الامامة ليست من أصول الديانات والعقائد. . بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين. . وانما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا، اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم »[2].

* والجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ ١٠٢٨ ـ ١٠٨٥ م) يقول: ان الكلام في الامامة « ليس من أصول الاعتقاد »[3]. .

* والغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١ م) يقول: ان « النظر في الامامة ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات. . ولكن اذ جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار »[4]. .

* ويذهب ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) نفس المذهب فيقول رداً على الشيعة قولهم انها من أصول الدين: « . . وشبهة الإمامية في ذلك انما هي كون الامامة من أركان الدين. . وليس كذلك، وانما هي من المصالح العامة المفوضة الى نظر الخلق، ولو كانت من أركان

---

(١) (نهاية الاقدام في علم الكلام) ص ٤٧٨.

(٢) (شرح المواقف) مجلد ٣ ص ٢٦١. طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ.

(٣) (كتاب الارشاد) ص ٤١٠.

(٤) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٤.

الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة »(١).

* وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ - ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) يرد على دعوى الشيعة أن الامامة من أركان الدين، فيورد الحديث النبوي الذي يقول: « ان **الاسلام**: أن تشهد أن لا اله الا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت. **والايمان**: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. **والاحسان**: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فانه يراك »(٢).

يورد ابن تيمية هذا الحديث، وينبه الى أن « الامامة » لم تذكر في أركان « الايمان » ولا « الاسلام » ولا « الاحسان ». وهذا الحديث - كما يقول: « متفق على صحته، متلقى بالقبول، أجمع أهل العلم بالنقل على صحته ».

ثم يمضي في الاحتجاج على أن الامامة ليست من أركان الدين، بأننا حتى ولم نحتج بالحديث، واسقطناه من عداد أدلتنا، فإن القرآن يشهد لنا، لأنه يتحدث عن المؤمنين فيقول: ﴿انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم، واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. أولئك هم المؤمنون حقاً، ولهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾(٣).. فلم يذكر القرآن « الامامة » في تعداده لصفات المؤمنين.. ثم التزم ذلك الموقف في تعداد صفات المؤمنين وأركان الايمان والاسلام دائماً وأبداً(٤).

(١) (المقدمة) ص ١٦٨.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة وابن حنبل.

(٣) الأنفال: ٢ - ٤.

(٤) (منهاج السنة النبوية جـ ١ ص ٧٠ - ٧٢. تحقيق د. محمد رشاد سالم طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م.

هكذا أجمع أهل السنة على أن « الامامة » ليست أصلاً من أصول الدين ولا ركناً من أركانه، كما أجمعوا على أنها، كسلطة، تقاس على الحكم والامارة، لا على النبوة. ومن ثم كان نفيهم، صراحة أو ضمناً، للطبيعة الدينية لسلطة الخليفة وسلطان الامام.

وفي ايجاز:

نستطيع أن نقول: أن فرق الاسلام قد انقسمت، في نظرية الخلافة، الى معسكرين رئيسيين، وأن القضية المحورية التي انقسموا بسببها هي الموقف من طبيعة السلطة.. هي دينية؟ أم مدنية؟.. أي: وهل الخلافة والامامة من أركان الدين؟ والسماء هي التي تختار الامم وتعينه؟ وهل هو وكيل الله، يحكم نيابة عنه، وينطق بقانونه؟؟.. أم أن الامامة من الفروع، وليست من الأصول، ولذلك فهي ليست من أركان الدين؟ والامام يستند الى جماعة المسلمين، الذين يختارونه وينصبونه ويحاسبونه ويعزلونه؟ فهو حاكم باسم الأمة ويقضي بشريعتها، وتفوضه فيما هو من مصالح دنياها؟؟..

فحول الاجابة عن هذه الأسئلة كان الاختلاف والانقسام، فنشأ التياران الرئيسيان في فكر الاسلام:

١ ـ الشيعة: الذين قالوا بالوصية والتعيين من الله للامام، وبأن لاحق للأمة في تقرير مصير الحكم في مجتمعها، لأن الامامة تقاس على النبوة، وهي امتداد لها، وطبيعتها دينية كالنبوة، ومهامها واحدة، وغاياتها متحدة.. فالحكم في دولة الامامة هو « بالحق الالهي »، والدولة هنا دولة دينية..

وترتيباً على هذا الموقف المحوري قالت الشيعة بعصمة الأئمة، قياساً

على عصمة الأنبياء والمرسلين. . وبالعلم اللامحدود للامام. . وباتصال نبأ السماء وخبرها بالامام، بواسطة « روح القدس » على نحو يضمن له ما ضمن الوحي للأنبياء!

تلك هي الفكرة المحورية في نظرية الامامة عند الشيعة.

٢ ـ ومن عدا الشيعة من فرق الاسلام: (معتزلة، وخوارج، وأهل سنة). . وهم جميعاً، رغم الاختلاف في التفاصيل، قد اجتمعوا على رفض الفكرة المحورية لعقائد الشيعة في الامامة، وتناولوا هذه الفكرة بالبحث المستفيض، الأمر الذي بلور فكرهم المضاد في الخلافة والامامة، حيث تبلورت نظريتهم المتميزة عن نظرية الشيعة. ومن أبرز معالمها وقسماتها:

أ ـ أن دولة الخلافة الراشدة كانت نظاماً سياسياً أسهم المسلمون بارادتهم البشرية في بنائه، ومن ثم فإن الطابع السياسي وليس الديني، هو الذي يطبع بناءها. . فمصطلحات مبحث الامامة، وشؤون التشريع السياسي، والصراع على السلطة، كانت مباحث وقضايا سياسية، واجتهادات انسانية، تمت في اطار وصية الدين العامة بالعدل وأداء الأمانات الى أهلها. ومن ثم فلا يصح لمسلم أن يتخذ منها سبيلاً للقول بكفر خصمه، لأن الخلاف والاتفاق في هذه الأمور هو في اطار « الخطأ والصواب »، لا « الكفر والايمان »، وهو قد تم وحدث بين أبناء الدين الواحد والملة الواحدة والقبلة الواحدة.

ب ـ ان الطبيعة المدنية والاجتماعية لأي مجتمع يتكون من أية جماعة بشرية تتطلب قيام سلطة تفوضها هذه الجماعة القيام بعدد من المهام التي تتنازل عنها هذه الجماعة لهذه السلطة بمقتضى عقد الرضا والتفويض. . ومن هنا فإن الامام قائم لمصلحة الدنيا وانتظام أمرها، على حين أن الدين قد قام بالنبوة، التي اختتم طورها محمد، ﷺ، ولا زال قائماً بالكتاب والسنة

المتواترة، والاجماع المستند اليهما، وجماعة المسلمين، التي تختار الامام بواسطة ممثليها، هي سند هذا الامام وقاعدة قوته وشوكته وسلطته، ولها مراقبته، وحسابه، والأخذ على يده، وكذلك خلعه اذا أخل بشروط عقد التفويض، ان سلماً وان بالثورة والقتال حسب ما تقتضيه مصلحة الناس. . فالثقة في الأمة، والعصمة لها وحدها! . .

جـ - ان الطبيعة المدنية والسياسية للمهام التي ينصب الامام لانجازها هي التي تحدد صفاته والشروط التي يجب أن تتوافر فيه. . فهو حاكم أعلى في الدولة، تشترط فيه شروط الحاكم التي تضمن له التمكن من تنفيذ الشريعة والقانون، وليس صاحب سلطان ديني نتطلب فيه العصمة والاتصال بنبأ السماء. بل ان التقدم في السياسة والحرب ورباطة الجأش مقدم في صفات الامام على الصلاح والتقوى والفقه في الدين وزيادة النسك وكثرة العبادات، لأن طبيعة المهام الموكولة اليه هي التي تحدد الشروط المطلوبة فيه والصفات التي لابد وأن يتصف بها.

هكذا. . وعلى هذا النحو كان محور الخلاف بين الشيعة والسنة في نظرية الخلافة والامامة. . لقد اتفقوا في قضايا عديدة. . ثم كان محور خلافهم واختلافهم هو طبيعة السلطة في دولة الخلافة: أدينية هي؟ فالحكم فيها « بالحق الالهي »؟؟ . . أم مدنية؟ فالاختيار والبيعة طريقها، والخليفة فيها وكيل الأمة، أو بمثابة وكيلها، ومن ثم فإن الأمة هي مصدر السلطات؟؟ .

(المصادر)

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩.
ابن تيمية: (منهاج السنة النبوية) تحقيق: د. محمد رشاد سالم. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م.
ابن حزم: (الفصل في الملل والاهواء والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.
(الأحكام في أصول الأحكام) طبعة القاهرة - الثانية مطبعة الامام.
ابن حنبل: (المسند) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ.
ابن خلدون: (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.
ابن سعد: (الطبقات) طبعة دار التحرير - القاهرة.
ابن قتيبة: (الامامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
(عيون الأخبار) طبعة دار الكتب. القاهرة.
ابن ماجه: (السنن) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م.
ابن النديم: (الفهرست) طبعة ليبرج.
أبو حنيفة النعمان (المغربي): (دعائم الاسلام) تحقيق: آصف بن علي أصغر

فيضي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.
أبو داود: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م.
أبو يعلى الفراء: (الأحكام السلطانية) تحقيق: محمد حامد الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
(كتاب الامامة) - ضمن مجموعة « الفكر السياسي الاسلامي..
نشرها د. يوسف أيبش. طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م.
أرنولد: (الخلافة) ترجمة: جميل معلى. طبعة دمشق سنة ١٩٤٦ م.
الأشعري (أبو الحسن):(مقالات الاسلاميين)طبعة القاهرة سنة١٩٦٩ م.
البخاري (الامام): (صحيح البخاري) طبعة دار الشعب - القاهرة.
بروكلمان: (تاريخ الشعوب الاسلامية) ترجمة: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي. طبعة بيروت سنة ١٩٦٨.
البغدادي: (أصول الدين) طبعة استانبول سنة ١٩٢٨ م.
البيضاوي: (تفسير البيضاوي) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
الترمذي: (السنن) تحقيق: أحمد محمد شاكر. طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م.
التفتازاني: (شرح العقائد النسفية) طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م.
الجاحظ: (التاج) تحقيق: محمد ديب. طبعة بيروت سنة ١٩٥٥ م.
(رسائل الجاحظ) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.
الجرجاني (السيد): (شرح المواقف) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ.
الجويني: (كتاب الارشاد) تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.
جيوم (الفرد): (القانون والمجتمع) ضمن مجموعة (تراث الاسلام) ترجمة: جرجيس فتح الله. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
الدارمي: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

ديورانت: (قصة الحضارة) طبعة القاهرة.
الرازي (الفخر): (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.
الريس (د. محمد ضياء الدين): (الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م.
الشهرستاني: (نهاية الاقدام في علم الكلام) تحقيق الفرد جيوم. طبعة بدون تاريخ.
(الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.
الطبري: (تاريخ الطبري) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، طبعة دار المعارف ـ القاهرة.
الطهطاوي (رفاعة رافع): (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م.
الطوسي (أبو جعفر): (تلخيص الشافي) تحقيق: السيد حسين بحر العلوم. طبعة النجف سنة ١٣٨٣، سنة ٢٣٨٤ هـ.

الطوسي (نصير الدين): (ملخص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة): (المغني في أبواب التوحيد والعدل) طبعة القاهرة.

(شرح الأصول الخمسة) تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
علي بن أبي طالب (الامام): (نهج البلاغة طبعة دار الشعب ـ القاهرة.

الغزالي (أبو حامد): (الاقتصاد في الاعتقاد) طبعة صبيح ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

(فضائح الباطنية) تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

الكليني: (الأصول من الكافي) طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.

الماوردي: (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠.

(أدب القاضي) تحقيق: محمد هلال السرحان. طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م.

(أدب الدنيا والدين) تحقيق: مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

محمد حميد الله الحيدر آبادي: (مجموعة الوثائق السياسية، للعهد النبوي والخلافة الراشدة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦ م.

محمد رضا المظفر: (عقائد الامامية) طبعة النجف ـ دار النعمان للطباعة والنشر.

المرتضى (الشريف): (مجموع من كلام السيد المرتضى) مخطوط بالمكتبة التيمورية ـ دار الكتب المصرية.

المسعودي: (مروج الذهب) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

مسلم (الامام): (صحيح مسلم) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م.

نصر بن مزاحم: (وقعة صفين) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.

ونسنك (أ. ي) ـ وآخرين ـ: (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ط. لندن ١٩٣٦ ـ ١٩٦٩ م.

السلفية

مقدمـــة

مصطلح «السلفية» من المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض، أو عدم التحديد، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في واقعنا العربي والإسلامي المعاصر..

فهناك من يرون في «السلفية» و«السلفيين»: التيار المحافظ والجامد، بل والرجعي، في حياتنا الفكرية، وفي جانب الفكر الديني منها على وجه الخصوص.. وهناك من يرون في «السلفية» و«السلفيين»: التيار الأكثر تحرراً من فكر الخرافة والبدع، ومن ثم الأكثر تحرراً واستنارة في مجال الفكر الديني بالذات..

وهذا الغموض، أو عدم التحديد، الذي يحيط بمضمون مصطلح «السلفية» لم ينشأ من الوهم أو الفراغ، ذلك أن من الذين ينتسبون إلى «السلفية» منهم، بالفعل، محافظون وجامدون، بل ورجعيون.. ومنهم من هم في طليعة المنادين بالتجديد الديني، وضرورة فك إسار العقل من قيود الخرافة والبدع والتقليد!.. كما أن منهم من يرى «سلفه الصالح»، الذي يترسم خطاه ويحتذي نهجه الفكري، في «علماء» عصور الانحطاط والركاكة المظلمة التي مرت بأمتنا تحت حكم المماليك والعثمانيين.. ومنهم، أيضاً، من يرى «سلفه الصالح» في أعلام عصر الخلق والإبداع والازدهار الذي عرفته أمتنا، وبلورت فيه حضارتها «القومية ـ العقلانية ـ

المستنيرة»، قبل انحطاط عصر المماليك!.. وأيضاً، فمن «السلفيين» من يتنكر للعقل، كقوة إنسانية، عندما ينكر عليها القدرة على البرهنة والحكم والتمييز بين ما هو حسن ونافع وما هو قبيح وضار، ويحصر القدرة على ذلك في النصوص والمأثورات وحدها.. على حين أن من «السلفيين» من يعلي مقام العقل ويعزز من سلطانه، حتى يعتبره أجل القوى التي ميز الله بها الإنسان وأعظمها، ومن ثم يمنحه الاستقلال في مجال «عالم الشهادة» وفي نطاق الحياة الدنيوية وما بها من ظواهر وعلوم ومعضلات، على حين يجعل السلطان للنصوص والمأثورات في نطاق «عالم الغيب» الذي لم يدرك العقل كنهه، وإن كان هو الأداة في فهم ما جاءنا حوله من نصوص ومأثورات!

إذن.. فنحن بإزاء مصطلح يحيط بمضمونه الغموض وعدم التحديد..

وإذا نحن ذهبنا نلتمس معنى هذا المصطلح في كتاب العرب الأول ـ القرآن الكريم ـ فإننا نجد أن «السلف» يعني: «الماضي» وما سبق الحياة الحاضرة التي يحياها الإنسان.. ﴿فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف﴾[1] ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف﴾[2] ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾[3] ﴿عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه﴾[4] ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾[5] ﴿هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت﴾[6] ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في

(١) البقرة: ٢٧٥.
(٢) النساء: ٢٢.
(٣) النساء: ٢٣.
(٤) المائدة: ٩٥.
(٥) الأنفال: ٣٨.
(٦) يونس: ٣٠.

الأيام الخالية ﴾(١) ﴿ فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين ﴾(٢). . . «فالسلف» هنا هو «الماضي» وما سبق وتقدم على الحياة الحاضرة للإنسان. . .

ونفس هذا المعنى يدل عليه هذا المصطلح في الحديث النبوي الشريف. . ففي مسند أحمد بن حنبل، عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أنه «لما ماتت زينب، ابنة رسول الله ﷺ، قال رسول الله: الحقي بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مظعون. . .». . وفيه، أيضاً، عن فاطمة الزهراء، رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ، قد قال لها في مرض موته: «. . . ولا أراه إلا قد حضر أجلي، وإنك أول أهل بيتي لحوقاً بي، ونعم السلف أنا لك. . .». . كما نجد «السلف» مستخدماً في الحديث النبوي بالمعنى الشائع في دوائر المال والتجارة، أي إقراض الأموال، فالسائب بن أبي السائب يروي «أنه كان يشارك رسول الله ﷺ، قبل الإسلام، في التجارة، فلما كان يوم الفتح جاءه، فقال النبي: مرحبا بأخي وشريكي، كان لا يداري ولا يماري، يا سائب، قد كنت تعمل أعمالاً في الجاهلية لا تقبل منك، وهي اليوم تقبل منك. وكان ذا سلف وصلة»(٣). . أي كان يقرض المال ويصل الأرحام!. .

وفي معاجم العربية لا يختلف مضمون هذا المصطلح عن ذلك الذي وجدناه له في القرآن والحديث. . . ففي [لسان العرب] لابن منظور: «السالف: المتقدم. . » وفي [المعجم الوسيط]: «السلف: كل من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك في السن أو الفضل، وكل عمل صالح قدمته. . والسلفي: من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدر ما سواها».

(١) الحاقة: ٢٤.
(٢) الزخرف: ٥٦ [والإشارة هنا إلى فرعون وقومه].
(٣) رواه أحمد بن حنبل في مسنده.

ونحو ذلك أيضاً نجد مضمون المصطلح في [كشاف اصطلاحات الفنون] للتهانوي: «فكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف لك.. والسلف ـ في الشرع ـ اسم لكل من يُقَلَّد ـ [بالبناء للمجهول] ـ مذهبه في الدين ويُتَّبَع ـ [بالبناء للمجهول] ـ أثره... وقد يطلق السلف شاملاً للمجتهدين كلهم...».

فإذا علمنا أن «الكتاب والسنة» وكذلك «المذاهب الشرعية» و «المجتهدين كلهم».. جميعهم «ماضٍ» ومتقدم على عصر تدوين هذه «المعاجم والكشافات»، وهو العصر الذي كان الاجتهاد بالنسبة له قد أصبح «سلفاً مضى» وأغلق بابه!.. إذا علمنا ذلك أدركنا أن القرآن والحديث ومعاجم اللغة وكشافات التعريفات والمصطلحات في تراثنا وحضارتنا، قد أجمعت على أن «السلف» هو الماضي والمتقدم.. وعلى أن «السلفيين» هم الذين يحتذون حذو هذا الماضي والمتقدم والسالف..

لكن هذا التحديد الجلي لا يستطيع، وحده، أن يرفع الغموض عن مضمون مصطلح «السلفية»، لأن «الماضي» المحتذى، سيظل غير محدد، لأنه متعدد هو الآخر... فهل هو الكتاب والسنة؟ أم أن فيه المأثورات المروية عن الصحابة؟.. وهل هو تلك النصوص وحدها؟ أم أن فيه مذاهب التابعين وتابعي التابعين؟؟.. وحتى إذا كان هذا «السلف» هو النصوص، قرآناً وسنة، فإن تفسيرها ورؤيتها قد تعددت بتعدد المناهج في المدارس الفكرية والفرق والتيارات.. وكذلك كان الحال مع مأثورات الصحابة، تعددت، بل وتناقضت، فيها الروايات فضلاً عن التفسيرات والتخريجات.. ناهيك عن التعدد والاختلاف إذا نحن أدخلنا مذاهب المتقدمين في إطار «الماضي والسلف» الذي يدخل مستلهميه تحت مصطلح «السلفية والسلفيين»!..

إذن.. فالضرورة والأهمية لإلقاء الضوء على هذا المصطلح في تراثنا

الفكري والحضاري لن تغني عن ضرورة مواصلة البحث لكشف الإبهام الذي يحيط بمضمون «السلفية» في واقعنا الفكري الراهن، لأن هذا الإبهام حقيقة موضوعية، مصدرها تعدد الرؤية «للمواريث السالفة» التي يستلهمها ويحتذيها «السلفيون». .

ولعل في تتبع الحركة السلفية، نشأة ومساراً، عبر حضارتنا العربية الإسلامية، وإن في الخطوط العريضة والبارزة لهذه النشأة وذلك المسار، لعل في ذلك السبيل الأمثل لتحديد معالم هذه الحركة، ومن ثم تياراتها، وخاصة في عصر نهضتنا الحديثة، الأمر الذي يجلو لنا حقيقتها، ويضع يدنا ويوقف فكرنا على ما هو متقدم من قضاياها ومقولاتها، وما هو محافظ وجامد، بل ورجعي من فكر السلفيين! . .

السلفية: ظاهرة «عباسية»:

عندما اقترب القرن الهجري الأول من نهايته، كانت الفتوحات العربية قد بلغت مداها، وامتدت أطراف الامبراطورية العربية التي صنعتها هذه الفتوحات. . فلقد فتح العرب في ثمانين عاماً أوسع مما فتح الرومان في ثمانية قرون؟! . .

وهذه الفتوحات الكبرى قد نقلت العرب المسلمين إلى طور جديد. . فقبلها كانوا أقرب إلى البساطة في مجتمع عربي ساذج وبسيط، تعينهم مواريثهم الحضارية المحدودة، وبيئتهم البدوية التي تشبه الصفحة الواضحة المبسوطة، على أن يفهموا الإسلام من نصوص قرآنه الكريم وسنة نبيه، عليه الصلاة والسلام، وذلك دونما كثير تأويل أو قياس. . ولقد حافظت بساطة الحياة في شبه الجزيرة العربية، وخلوها من التركيب والتعقيد على سيادة هذا النهج الذي عرفه العرب والتزموه في فهم الإسلام، «النهج النصوصي»، الذي يقدم «الكتاب» على «الحكمة»، و «المأثور» على «الرأي والقياس»، حتى أن الصحابة الذين كانت لهم دربة وذخيرة في «الحكمة

والتفلسف» قد طووا صدورهم على «حكمتهم وفلسفتهم» في أغلب الأحيان، لزهد المناخ فيها، ولقلة الدواعي التي تدعو إلى انتشار هذا النهج في ذلك الزمان وذلك المكان[1].

لكن الفتوحات الكبرى قد وضعت العرب المسلمين في قمة السلطة بالامبراطورية التي ضمت أكثر بقاع الأرض يومئذ حظا من المواريث الحضارية والأبنية الفكرية البالغة حداً كبيراً من التطور والتركيب والتعقيد.. ففارس بما تملك من ميراث حضاري، والهند بما لديها من حكمة، ومصر والشام بما فيهما من تراث غني - محلي أو يوناني وروماني - كل ذلك قد غدا في وعاء الدولة التي يحكمها العرب المسلمون.. وبدلاً من المجتمع البدوي البسيط أصبحوا مسؤولين عن قضايا مجتمع تنوعت قضاياه ومشاكله وتركبت الأبنية الفكرية لمؤسساته ومفكريه.. وكان طبيعياً، وضرورياً، أن يواجه العرب المسلمون الفاتحون هذا الواقع الجديد، وكان طبيعياً، وضرورياً، كذلك أن يتعلموا، وأن يعوا هذه الظاهرة الجديدة، ليحذقوها، كي يرتفعوا إلى مستوى القادة في هذا الواقع الجديد..

وهذا الذي حدث للعرب المسلمين القادمين من شبه الجزيرة العربية، حدث للإسلام!..

فدين القرآن العربي المبين، الذي أقنعت نصوصه البسيطة الواضحة عرب مجتمع شبه الجزيرة البسيط والواضح، قد أصبح محتاجاً إلى وسائل جديدة وبراهين معقدة وأدلة مركبة، كي يقنع أقواماً ألفوا وسائل أخرى في الجدل والمناظرة والبرهنة والحجاج.. وزاد هذه الحاجة الجديدة ضرورة وإلحاحاً أن الشرائع والعقائد والمذاهب غير الإسلامية، التي كان يدين ويتمذهب بها أبناء البلاد المفتوحة، قد استفادت من رفض الإسلام وأهله

(١) أنظر دراستنا عن أبي ذر الغفاري، بكتابنا [مسلمون ثوار] ص ١٨. طبعة بيروت، الثانية سنه ١٩٧٤م.

طريق الإكراه في الدين، فشنت على الإسلام حرباً فكرية ضروساً، مستخدمة فيها الأسلحة التي لم تعرفها شبه الجزيرة ولم يحذقها، من قبل، العرب المسلمون..

وعندما وجد العرب المسلمون أنهم يدافعون عن إسلامهم بمنطق بسيط في مواجهة مؤسسات فكرية لاهوتية قد تسلحت في صراعها ضده بمنطق أرسطو، وأنهم يبشرون بإسلامهم، مستخدمين النصوص، بين أقوام قد امتلكوا حكمة الهند وفلسفة اليونان.. رأوا أن الاحتكام إلى النصوص لا يجدي مع الذين لا يؤمنون بحجية وقدسية هذه النصوص، وأن الجدل بالمأثورات لا يقنع الذين يرفضون هذه المأثورات.. ورأوا، كذلك، أن هذا الواقع الفكري الجديد يتطلب أدوات صراع جديدة لذلك النزال الفكري الجديد، وأن هذه الأدوات لا بد أن تكون إنسانية الطابع عالمية النمط، أي عقلانية، تصلح لكل ألوان الجدل والبرهنة، بصرف النظر عن لون الحضارة، أو النمط الفكري، أو اختلاف الأمة، أو تغير الزمان والتنوع في المكان.

وأمام هذه الضرورات الجديدة، أفرزت الجماعة العربية الإسلامية طليعة فلاسفتها الإلهيين ـ «المتكلمين» من علمائها ـ أولئك الذين امتدت بصيرتهم إلى ما وراء النصوص، مستخدمين العقل والقياس والتأويل، ناظرين في المواريث الفكرية ـ وخاصة الفلسفية ـ لأبناء البلاد المفتوحة، ومحصلين لمقولاتها، ثم مستخدمين لأسلحتها الفكرية وأدواتها في الجدل والمناظرات للدفاع عن عقائد الإسلام، وللتبشير بهذه العقائد في البيئات التي ما كان للنصوص والنصوصيين أن يحرزوا فيها نصراً لهذا الدين الجديد..

وهذه الطليعة من «المتكلمين»، فلاسفة الإسلام الإلهيين، هم مدرسة المعتزلة، أهل العدل والتوحيد ـ [أنظر: المعتزلة]ـ

لكن طبيعة هذا اللون الفلسفي من ألوان التفكير، وطبيعة البراهين

التي يستخدمها هؤلاء «المتكلمون»، قد جعلت هذا الفكر فكر «صفوة»، لا فكر «عامة» و «جمهور»، ذلك أن «العامة والجمهور» قد وقفت بها مداركها عند «النصوص»، بل وعند «ظواهر النصوص» في أغلب الأحيان.. بل لقد ارتابت «العامة» في جدوى هذا المسلك الذي سلكه «المتكلمون»، بل وفي عقائد هؤلاء «المتكلمين»!.. وزاد من هذه الريبة أن غلو اللاهوتيين من غير المسلمين في رفض النصوص، قد جعل نفراً من «المتكلمين» يهملون بعض النصوص الإسلامية أو يغضون من شأن بعض المأثورات، أو يؤولونها تأويلاً لا يبرأ من العسر والاعتساف.. حتى جاء الوقت الذي خيل فيه إلى «العامة والجمهور» أن «إسلام عرب شبه الجزيرة» الأول، إسلام النصوص الواضحة البسيطة الغنية عن التأويل، والذي عرفه الناس زمن البعثة والصحابة والتابعين، قد أصبح «غريباً» في هذا الواقع الفكري الجديد!.. وعند هذا الطور من أطوار الحركة الفكرية في الامبراطورية العربية الإسلامية برزت لهذا «الجمهور» ولهذا الفكر «الجمهوري» قياداته، فأذاعوا بين الناس حديث الرسول ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود، كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء»[1]!.. واذن هؤلاء القادة في الجمهور: أنه لا بد من العودة إلى إسلام السلف، الإسلام الذي مضى وسلف، الإسلام الذي أصبح «غريباً» في مناخ فكري تفلسف وقدم العقل وبراهينه على النصوص والمأثورات، وأعمل الرأي والقياس والتأويل في هذه النصوص وتلك المأثورات.. وكان رأس هؤلاء الأعلام، أعلام الحركة السلفية، وإمامها الأول والأبرز الإمام أبو عبدالله أحمد بن حنبل [١٦٤ - ٢٤١هـ ٧٨٠ - ٨٥٥م] الذي كان، كما كان خصومه، «ظاهرة عباسية»، بمعنى أن تبلور هذا الواقع الجديد وتلك التيارات الفكرية الجديدة إنما حدث في ظل حكم دولة بني العباس!..

(١) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والدارمي وابن حنبل.

المعالم الأولية والرئيسة للسلفية:

كان ابن حنبل أشبه ما يكون بـ «قراء عصر الصحابة، قبل أن يعرف عالم الإسلام «الفقهاء» و «المتكلمين»، فضلاً عن «الفلاسفة والحكماء»، وكان شبهه بـ «قراء» عصر الصحابة شاملاً «السلوك» مع «الفكر»، فهو - كما يصفه ابن قيم الجوزية [٦٩١ - ٧٥١هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠م] -: «عن الدنيا ما كان أصبره، وبالماضين ما كان أشبهه، أتته البدع فنفاها، والدنيا فأباها . . !»(١).

ونحن إذا شئنا تكثيفاً لمقولات الحركة السلفية، كما صاغها إمامها الأول أحمد بن حنبل، في مواجهة ما رآه بدعاً ومحدثات جعلت الإسلام غريباً، وجدنا هذه المقولات والعقائد:

- **الإيمان**: قول وعمل . . وهو يزيد وينقص، تبعاً لنقاء العقيدة أو شوبها، وتبعاً لزيادة العمل ونقصانه . .
- **والقرآن**: كلام الله، وفقط . . فليس بمخلوق - كما تقول المعتزلة - وليس شريكاً لله في قدمه، كما يلزم المعتزلة نفاة خلق القرآن . .
- **وصفات الله**: التي وصف بها نفسه وأثبتها لذاته، نصفه بها ونثبتها لذاته، على النحو الذي وردت عليه في النصوص والمأثورات، لا نلجأ في بحثها إلى رأي أو تأويل . .
- **وعالم الغيب**: لا ينبغي أن نخوض في بحث شيء منه، بل يجب أن نفوض حقيقة علمه إلى الله سبحانه . .
- **ورؤية أهل الجنة لله**: عقيدة حق يجب أن يؤمن بها المؤمن، دونما تأويل أو تمثيل، كما وردت بها ظواهر النصوص . .

---

(١) [أعلام الموقعين] جـ ١ ص ١٣٧ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م .

● وعلم الكلام: منكر منكر. . الاشتغال به منكر، وأخذ العقائد بأدلته منكر، . بل ومجالسة أهله منكر، مهما كان دفاعهم به عن الإسلام! . .

● والقضاء والقدر: لا يكتمل بدونهما الإيمان. . وهما من الله. .

● والذنوب الكبائر لا تجعل المؤمن كافراً، ولا تخلده في النار: على عكس قول الخوارج في الأمرين. . وقول المعتزلة في الثاني. .

● وخلافات الصحابة: لا يصح الخوض فيها، بل يجب العدول عن ذكرها، والوقوف عند محاسنهم وفضائلهم. .

● وترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل: وفق ترتيبهم في تولي الخلافة. .

● وطاعة ولي الأمر واجبة: حتى ولو كان فاجراً فاسقاً، والثورة عليه منكر لما تجلبه من الأخطار وتعطله من مصالح الناس في حياتهم اليومية. .

● والفرائض. . والمعاملات. . والجهاد: نؤديها ونمارسها على النحو الذي جاءت به النصوص في القرآن والسنة. . . الخ. . . الخ. . . الخ. . . الخ. . .

وكما نهى الرسول ﷺ، عن كتابة ما عدا القرآن الكريم، كي لا يختلط الحديث بآياته، وكما لم يعرف عصر البعثة والصحابة تأليف الكتب. . وأمام اشتغال «المتكلمين» بتأليف الكتب. . نهى أحمد بن حنبل عن الاشتغال بتأليف الكتب، ودعا للوقوف عند جمع الحديث والمأثورات. . لكن تلاميذه وأصحابه دونوا فتاواه وتعاليمه، معتبرين إياها جزءاً من المأثورات، ومن بين ما دونوه ـ وهو كثير جداً ـ نجد الكثير من النصوص التي توجز عقيدته السلفية، من مثل قوله في «صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة» أنه:

● من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله ● وأقر بجميع ما جاءت به الأنبياء والرسل ● وعقد قلبه على ما ظهر

من لسانه، ولم يشك في إيمانه ● ولم يكفر أحداً من أهل التوحيد بذنب ● وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله، وفوض أمره إلى الله ● ولم يقطع، بالذنوب، العصمة من عند الله ● وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعاً ● ورجا لمحسن أمة محمد، وتخوف على مسيئهم، ولم ينزل أحداً من أمة محمد الجنة بالإحسان، ولا النار بذنب اكتسبه، حتى يكون الله الذي ينزل خلقه حيث يشاء ● وعرف حقل السلف الذين اختارهم الله بصحبة نبيه ﷺ، وقدم أبا بكر وعمر وعثمان، وعرف حق علي بن أبي طالب، والزبير، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل... وترحم على جميع أصحاب محمد، صغيرهم وكبيرهم، وحدث بفضائلهم، وأمسك عما شجر بينهم ● وصلاة العيدين والخوف والجمعة والجماعات مع كل أمير، بر أوفاجر ● والمسح على الخفين في السفر والحضر، والتقصير في السفر ● والقرآن كلام الله وتنزيله، وليس بمخلوق ● والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص ● والجهاد ماض منذ بعث الله محمداً إلى آخر عصابة، يقاتلون الرجال، لا يضرهم جور جائر ● والشراء والبيع حلال إلى يوم القيامة، على حكم الكتاب والسنة ● والتكبير على الجنائز أربعاً ● والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، ولا تخرج عليهم بسيفك، ولا تقاتل في فتنة، وتلزم بيتك ● والإيمان بعذاب القبر ● والإيمان بمنكر ونكير ● والإيمان بالحوض والشفاعة ● والإيمان بأن أهل الجنة يرون ربهم تبارك وتعالى ● وأن الموحدين يخرجون من النار، بعدما امتحنوا، كما جاءت في الأحاديث في هذه الأشياء عن النبي ﷺ، ولا تضرب لها الأمثال...»(١).

على هذا النحو صاغ ابن حنبل عقائد الحركة السلفية، ودعا إلى

(١) [عقائد السلف] ص ١١، ١٢ للأئمة أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن قتيبة، وعثمان الدارمي. جمعها ونشرها: د. علي سامي النشار، د. عمار الطالبي. طبعة الاسكندرية سنة ١٩٧١م.

إسلام العرب الأولين، إسلام المجتمع العربي البسيط، إسلام النصوص والمأثورات، وبهذه العقائد، ومن خلفه الجمهور صارع المتكلمين، والكلام والفلسفة والرأي والقياس والتأويل، وصمد للمحنة الشهيرة عندما امتحن إبان تدخل الدولة في عقائد العلماء حتى يقروا بخلق القرآن.. الأمر الذي رفع من قدره، لا عند أنصاره فحسب، بل وفي نظر الخصوم وعند جميع المؤرخين للفكر على إختلاف المدارس والمنطلقات..

السلفية تنتعش:

كانت الحضارة العربية الإسلامية التي تبلورت من فكر الإسلام، كما صاغه المتكلمون العقلانيون، بعد مزجه بالمواريث الحضارية الملائمة لشعوب البلاد التي فتحت، والتي أخذت تتعرب، كانت هذه الحضارة مرتكزة على قسمتين رئيسيتين:

- العروبة: بالمعنى الحضاري، لا العرقي.. على النحو الذي بلغته في الصراع ضد قطبي التطرف: الشعوبي الرافض لكل ما هو عربي.. والعصبية التي أحيتها الدولة الأموية، والتي تغضّ من شأن كل ما ليس بعربي عرقياً..
- والعقلانية: التي تحول بها الإسلام من موقع الدفاع أمام المؤسسات الفكرية اللاهوتية غير الإسلامية والتيارات الفكرية المعادية لعقائده.. تحول بها من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم الذي هيأ له الانتشار دون إكراه..

لكن هذه الحضارة، بما صحبها من ازدهار مادي ورفاهة في العيش، قد ابتعدت بالعرب عن خشونة الجند التي عرفوا بها في عصر الفتوحات، فلم يعودوا القوة العسكرية التي تعتمد عليها الدولة في الفتح أو الحفاظ على أكبر امبراطورية عرفها ذلك التاريخ... وكانت للموالي، ذوي الاتجاه

الشعوبي، أحلام في السيطرة على الدولة، بل وتدميرها، صرفت الدولة كذلك عن أن تتخذ منهم الجند الذي يتكون منه جيشها الكبير.. ومن هنا كان سعي الخليفة العباسي المعتصم [٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ ـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م] إلى تكوين جيشه من الترك المماليك!..

ولقد ظن المعتصم أنه باتخاذه الجند الغريب، حضارياً وقومياً، عن المجتمع، سيحصل على أداة القمع الأسهل قياداً وانقياداً، والتي لا أمل لها في السلطة، ولا مصلحة لها في الصراعات الناشبة من حولها، وأنه بذلك سيقيم القوة الضاربة التي يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالي وغيرهما من العناصر والأجناس المتصارعة والمتنافسة.. ولكن تضخم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومركز توجيه.. فمدينة «سامراء» التي بنيت لها معسكراً تابعاً للعاصمة بغداد تحولت من سنة ٢٢١هـ ٨٣٦م إلى عاصمة للدولة، انتقلت إليها الخلافة، وأصبحت بغداد تابعة لها!.. وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم، يولون من أطاع ويعزلون من عصى، بل ويسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك؟!..

وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هي: جند وجيش.. كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية.. وبسبب من غربتها عن العروبة، وتخلف قادتها، بداهة، عن نمط التفكير العقلي والفلسفي كانت أميل إلى «العامة»، وأمعن في عدائها للفكر الفلسفي والتيار العقلاني.. وهكذا انفتح الطريق، بسيطرة الترك المماليك، لذلك الانقلاب الفكري الذي حدث في الدولة العباسية عندما تولى الخلافة الخليفة المتوكل [٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١م] فاستبدل السلفية بالمعتزلة، وحلت النصوص محل العقلانية والرأي والتأويل، وخرج المحدثون من محابسهم، وحل محلهم فيها علماء الكلام؟!.. وعندما أراد المتوكل ملء الفراغ الذي

حدث بإقصاء المعتزلة عن جهاز الدولة استشار الإمام أحمد بن حنبل، فكتب له قائمة بالقضاة والمستشارين، وقدم قليل العلم من السلفية على علماء الكلام؛ لأن الأول سني ذو دين، أما الثاني فانه - مع علمه - يضر الناس في الدين؟!.. وهكذا انتعشت الحركة السلفية، وساد نهجها النصوص في البحث والتفكير، فشهدت تلك الحقبة الزمنية الذيوع والانتشار لأعمال «أصحاب الحديث»، الذين هم أعلام الحركة السلفية، سواء منهم أولئك الذين تقدموا أحمد بن حنبل أو عاصروه أو أتوا من بعده.. وذلك من مثل:

- أبو عبد الرحمن عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي [١٨١هـ ٧٩٧م].
- أبو سعيد يحيى بن فروخ التميمي القطان البصري [١٩٨هـ ٨١٣م].
- ابن أبي شيبة أبو بكر عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي [٢٢٥هـ ٨٤٠م].
- يحيى بن أبي يحيى بكير بن عبد الرحمن بن يحيى الحنظلي [٢٢٦هـ ٨٤١م].
- أبو عبدالله نعيم بن حماد المروزي [٢٢٨هـ ٨٤٣م].
- عبدالله بن محمد بن عبدالله الجعفي (٢٢٩هـ ٨٤٤م].
- ابن راهويه أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم [٢٣٨هـ ٨٥٢م].
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل [٢٥٦ هـ ٨٧٠ م].
- أبو بكر أحمد بن محمد بن هانىء الأثرم البغدادي [٢٧٣هـ ٨٨٦م].
- أبو علي حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال [٢٧٣هـ ٨٨٦م].
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني [٢٧٥هـ ٨٨٨م].
- عبد الله بن مسلم بن قتيبة [٢١٣ - ٢٧٦ هـ ٨٨٩ م].
- أبو بكر أحمد بن عمرو بن النبل الشيباني البصري [٢٧٧هـ ٨٩٠م].
- الدارمي، عثمان بن سعيد [٢٨٠هـ ٨٩٣م].

- أبو عبد الرحمن عبدالله بن أحمد بن حنبل [٢٩٠هـ ٩٠٣م].
- أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد المروزي [٢٩٢هـ ٩٠٥م].
- أبو عبدالله محمد بن يحيى بن منده العبدي [٣٠١هـ ٩١٣م].
- أبو العباس بن سريج [٣٠٦هـ ٩١٨م].
- أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال [٣١١هـ ٩٢٣م].
- أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة [٣١١هـ ٩٢٣م].
- أبو أحمد محمد بن أحمد بن إبراهيم الأصبهاني العسال [٣٤٩هـ ٩٦٠م].
- أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني [٣٦٠هـ ٩٧١م].
- أبو محمد عبدالله، بن محمد بن جعفر بن حيان [٣٦٩هـ ٩٧٩م].
- عبيدالله بن محمد بن بطة العكبري [٣٨٧هـ ٩٩٧م].
- أبو القاسم هبة الله بن الحسن الرازي اللالكائي [٤١٨هـ ١٠٢٧م].
- أبو عمرو أحمد بن محمد بن عبدالله الطلمنكي الأندلسي [٤٢٩هـ ١٠٣٨م].
- أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبدالله الأنصاري الهروي [٤٣٤هـ ١٠٤٣م].
- أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي [٤٥٨هـ ١٠٦٦م].
- ابن عبدالبر أبو عمرو يوسف بن عبدالله بن محمد القرطبي [٤٦٣هـ ١٠٧١م].

فلما كانت الدولة المملوكية، وطال الأمد على سيطرة الجند الغرباء حضارياً وقومياً على مقدرات الأمة، فشت البدع والمظالم، وغالبت عقائد السلفية حتى غلبتها، فكان أن عرفت الحركة السلفية صحوتها التي تمثلت في عدد من أئمتها كان من أبرزهم:

- أبو الوفاء ابن عقيل [٤٣١ ـ ٥١٣هـ ١٠٤٠ ـ ١١١٩م].
- شيخ الإسلام ابن تيمية [٦٦١ ـ ٧٢٨هـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م].

● وابن قيم الجوزية [٦٩١ ـ ٧٥١هـ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م].

ولقد واصلت الحركة السلفية، في صحوتها هذه، السير على منوال العقائد التي صاغها ابن حنبل ومعاصروه، ونهجت النهج، النصوصي الذي بلوروه، مع إضافات عديدة طرحتها مواجهتهم لما استجد من بدع وخرافات، ومع مرونة ملحوظة في الموقف من القياس والتأويل، فرضتها التعقيدات التي طرأت على المجتمعات التي عاشوا فيها والأبنية الفكرية التي تصارعت في هذه المجتمعات..

لكن هذه الصحوة السلفية لم تنجح فيما نجح فيه أحمد بن حنبل.. فلم تصبح مذهباً للدولة، وإنما ظلت حركة معارضة يلقى أعلامها السجن والعنت والاضطهاد...

فلما ورثت الدولة العثمانية دولة المماليك، وواصلت ـ على الجبهة الفكرية ـ جمودهم وما شاع في ظل سلطانهم من بدع وخرافات، الأمر الذي فتح في جدار الشرق الإسلامي العديد من الثغرات التي بدأ الغرب الاستعماري يسعى كي يتسلل من خلالها... لما حدث ذلك، وأصبح الإسلام غريباً، مرة أخرى، كما كان في البدء، اتخذت حركة اليقظة والتجديد في عصر أمتنا الحديث سبيل الحركة السلفية تدفع بعقائدها البدع والخرافات عن فكر الإسلام، ساعية إلى إعادة قيادة الإسلام إلى العرب، بعد أن تأكد عجز الأتراك العثمانيين عن القيادة أمام الخطر الاستعماري الزاحف على بلاد الإسلام... وهكذا عرفت الأمة أعلام الحركة السلفية الحديثة:

● محمد بن عبد الوهاب [١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ ١٧٠٠ ـ ١٧٩٢م].
● ومحمد بن علي السنوسي [١٢٠٢ ـ ١٢٧٦هـ ١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م].
● ومحمد أحمد المهدي [١٢٦٠ ـ ١٣٠٢هـ ١٨٤٤ ـ ١٨٨٥م].
● وجمال الدين الأفغاني [١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م].

- والإمام محمد عبده [١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م].
- وعبد الرحمن الكواكبي [١٢٧٠ - ١٣٢٠هـ ١٨٥٤ - ١٩٠٢م].
- والشيخ محمد رشيد رضا [١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ ١٨٦٥ - ١٩٣٥م].
- وجمال الدين القاسمي [١٢٨٣ - ١٣٣٢هـ ١٨٦٦ - ١٩١٤م].
- وعبد الحميد بن باديس [١٣٠٧ - ١٣٥٩هـ ١٨٨٩ - ١٩٤٠م].

وإذا كانت تلك هي مسيرة الحركة السلفية، وهؤلاء هم أبرز أعلامها، منذ أن تبلورت في العصر العباسي حتى عصرنا الحديث، فالأمر المؤكد أن هذه الحركة قد تميزت باتساق المنهج ووحدة الأصول الاعتقادية والفكرية في عصرها الأول، الذي تبلورت فيه، وفي عصرها الوسيط، الذي قادها فيه ابن تيمية وابن القيم، وإن يكن هؤلاء الأعلام قد اختلفوا في عدد من مسائل الفروع، وبمعنى أدق فهم قد اتفقوا في «الإلهيات»، واختلف بعضهم عن البعض الآخر في «الفقهيات».. وهم لم يجدوا في ذلك بأساً يخرجهم عن إطار الحركة الفكرية الواحدة، وكما يقول ابن القيم «فإن أهل الإيمان قد يتنازعون في بعض الأحكام، ولا يخرجون بذلك عن الإيمان.. وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن، بحمد الله، لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم، ولم يسوموها تأويلاً... ولا ضربوا لها أمثالاً...»[1].

وهذا الاتفاق في الأصول الفكرية، وفي «المنهج النصوصي» قد اتسع لإضافات أفاض فيها أعلام سلفية العصر الوسيط استجابة لمشكلات العصر الذي عاشوا فيه.. فما طرأ على عقيدة التوحيد من بدع وخرافات وإضافات طمست نقاءها الذي تميز به الإسلام، وشابته بشوائب الشرك، خفياً كان أو

---

(١) أعلام الموقعين. جـ١ ص ٤٩.

جلياً، جعل ابن تيمية يولي هذه القضية اهتماماً كبيراً، حتى لقد رأى أن جُماع الدين أمران: رفض الشرك، ورفض البدع التي طرأت على الدين.. وبعبارته «فإن جماع الدين أصلان: أن لا نعبد إلا الله، ولا نعبده إلا بما شرع، لا نعبده بالبدع...»(١).

وكذلك صنعت سلفية العصر الوسيط عندما واجهت مقولات متفلسفة الصوفية، من أصحاب وحدة الوجود، وهي قضية لم يكن فكرها قد طرح بالساحة الإسلامية بعد يوم أن تبلورت الحركة السلفية في عهد الطلائع والرواد..(٢)

وإذا كان هذا هو حال سلفية العصر الوسيط مع سلفية العصر الأول: اتفاق في الأصول - [الإلهيات]-، واتحاد في «المنهج النصوصي» - مع مرونة نسبية في استخدام القياس - مع اختلافات في الفروع - [الفقهيات] -.. فإن هذا الحال قد اختلف مع سلفية العصر الحديث، التي تميزت في إطارها مدارس وتيارات، حافظ بعضها على «المنهج النصوصي» لسلفية القدماء، على حين رفع بعضها سلطان العقل وبراهينه على سلطان ظواهر النصوص، ولم يعد إسلامها هو إسلام المجتمعات البدوية، بل الإسلام الذي أرادت به بعث خير ما في الحضارة العربية الإسلامية العقلانية من قسمات، كما أرادت أن تقاوم به وبحضارته وعقلانيته ذلك الزحف الحضاري الذي أرادت به أوربا الاستعمارية سحق الشخصية العربية المسلمة قومياً وحضارياً..

---

(١) ابن تيمية [العبودية] رسالة منشورة ضمن [مجموعة التوحيد] ص ٦٤٥. طبعة دار الفكر - بيروت - مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

(٢) أنظر المصدر السابق - [رسالة العبودية] ص ٥٦٠، ٥٦١ - ورسالة [الواسطة بين الحق والخلق] ص ١٤٨.

المنهج النصوصي:

يقول ابن القيم عن الإمام أحمد بن حنبل: إنه «إمام أهل السنة على الإطلاق... وإن أئمة الحديث والسنة، بعده، هم أتباعه إلى يوم القيامة...»(١).. ولقد صاغ ابن حنبل منهج السلفية النصوصي، الذي يأخذ الإسلام، أصولاً وفروعاً، من النصوص والمأثورات، وذلك في مواجهة منهج متكلمي المعتزلة الذين كان للعقل والتأويل شأن عظيم في المنهج الذي أخذوا بواسطته الإسلام.. ولقد بلغ من أتباع ابن حنبل للنصوص والمأثورات، ولها وحدها، إلى الحد الذي جعله لا يرجح، بالرأي أو العقل أو القياس، مأثورة على أخرى عندما تتعدد وتتضارب وتتعارض المأثورات في الأمر الواحد والقضية الواحدة، فكان يفتي بالحكمين المختلفين لأن لديه مأثورتين مختلفتين في الموضوع!.. وبعبارة ابن القيم: «فإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل في المسألة روايتان!..»(٢).

أما أركان هذا المنهج النصوصي وأصوله، كما صاغها إمام السلفية، فهي خمسة، يذكرها ابن القيم بهذا الترتيب:

«الأصل الأول: النصوص: فإذا وجد النص أفتى به، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه، كائناً من كان... ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف..

الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة: فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى، لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يَعْدُها إلى غيرها... ولم يقدم عليها عملاً ولا

(١) أعلام الموقعين. جـ ١ ص ٢٨.
(٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ٢٩.

رأياً ولا قياساً. . .

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول. . .

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه: وهو الذي رجّحه [الحديث الضعيف][1] ـ على القياس. .

الأصل الخامس: القياس للضرورة: فإذا لم يكن عنده في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس، فاستعمله للضرورة. . .».

هذه هي الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل، وهي تدور وتعتمد أولاً وقبل كل شيء آخر، بل وأخيراً على النصوص والمأثورات، وتقف عند هذه النصوص والمأثورات، وتنكر استخدام الرأي أو القياس، فضلاً عن العقلانية والتأويل، حتى في ترجيح نص على آخر من هذه النصوص. . لقد كان ابن حنبل يسمي «النص»: «الإمام»!. . وكما يقول ابن القيم، معقباً على أصول منهجه: فإنه «كان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، ولقد قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام!. .»[2] ويروي عنه ابنه عبدالله فيقول: «سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحب إليّ من الرأي». . وعندما سأله ابنه عبدالله «عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا: صاحب حديث، لا يعرف صحيحه من

(١) الحديث الضعيف ـ عند ابن حنبل ـ كما يقول ابن القيم ـ هو المقابل للصحيح، وقسم من أقسام الحديث الحسن، فهو ليس الضعيف بالمعنى الذي تعارف عليه المتأخرون من علماء الحديث.

(٢) أعلام الموقعين. جـ ١ ص ٢٩ ـ ٣٣.

سقيمه، وأصحاب رأي.. فمن يستفتي ويسأل؟ قال: يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي!..»[١].

وإنطلاقاً من هذا «المنهج النصوصي»، الذي لا يلتفت لغير المأثورات، رأت السلفية أن علماء أمة محمد ﷺ، منحصرون في النصوصيين، فهم قسمان: حفاظ الحديث، والفقهاء[٢]... ورأت، كذلك، أن النصوص والمأثورات قد حوت كل شيء من أمور الدين والدنيا، وأن «الرسول قد بين كل شيء، وأنه قد توفي وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر للأمة منه علماً، وعلمهم كل شيء..»[٣].

والنصوص التي جعلها المنهج السلفي مصدراً وحيداً قد شملت إلى جانب الكتاب والسنة أقوال صحابة رسول الله ﷺ، فهم «الذين حازوا قصباً في السباق، واستولوا على الأمد، فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق... فأي خصلة خير لم يسبقوا إليها؟ وأي خطة رشد لم يستولوا عليها؟... لقد أيدوا قواعد الإسلام فلم يدعوا لأحد بعدهم مقالاً[٤]... وكانت أفهامهم فوق أفهام جميع الأمة، وعلمهم بمقاصد نبيهم ﷺ، وقواعد دينه وشرعه أتم من علم كل من جاء بعدهم...»[٥].

وبسبب من القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص امتدت هذه القداسة للعصر الذي قيلت فيه تلك النصوص، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضي

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٧٦، ٧٧.
(٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ٨، ٩.
(٣) المصدر السابق. جـ ٤ ص ٣٧٥.
(٤) المصدر السابق. جـ ١ ص ٥، ٦.
(٥) ابن القيم [الطرق الحكمية في السياسة الشرعية] ص ١٧٨. تحقيق: د. محمد جميل غازي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

إيغالاً في القدم واقتراباً من عصر صحابة الرسول، عليه الصلاة والسلام. . فكان أن قرروا «أن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب. . . فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين. .»[١].

هكذا. . وعلى هذا النحو أضفت الحركة السلفية القداسة على النصوص والمأثورات، ووقف منهجها النصوصي عند هذه النصوص والمأثورات. . بل لقد وقف عند ظواهرها، عندما رفض أن يعمل فيها الرأي أو الاجتهاد أو التأويل أو القياس، حتى عندما كانت تتعارض وتتناقض نصوص هذه المأثورات ومضامينها!. .

ولقد روى أعلام الحركة السلفية عن إمامهم أحمد بن حنبل الكثير الذي يدعم المنهج النصوصي ويزكيه، ورووا عنه، كذلك، شعراً يقول فيه:

دين النبي محمد آثار ... نعم المطية للفتى الأخبار
لا تخدعن عن الحديث وأهله ... فالرأي ليل والحديث نهار
ولربما جهل الفتى طرق الهدى ... والشمس طالعة لها أنوار

ورووا عن بعض أعلامهم أيضاً:

العلم: قال الله قال رسوله ... قال الصحابة ليس خلف فيه
ما العلم نصبك للخلاف سفاهة ... بين النصوص وبين رأي سفيه
كلا ولا نصب الخلاف جهالة ... بين الرسول وبين رأي فقيه
كلا ولا ردّ «النصوص تعمداً ... حذراً من التجسيم والتشبيه
حاشا النصوص من الذي رميت به ... من فرقة التعطيل والتمويه[٢]

---

(١) أعلام الموقعين. جـ ٤ ص ١١٨.
(٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ٧٩.

النص. . لا الرأي:

في أمور الدين ـ لا الدنيا ـ يكاد يتفق علماء الإسلام على أنه لا مجال «للرأي» أو الاجتهاد إذا ما وجدت النصوص، لكن من عدا السلفية يشترطون في هذه النصوص، وحتى يمتنع بوجودها الرأي والاجتهاد، يشترطون فيها أن تكون «قطعية الدلالة وقطعية الثبوت»، بمعنى أن تكون دلالتها واضحة وقاطعة، لا تقبل الاحتمالات، وأن يكون ثبوتها قطعياً، من حيث الرواية، والأكثرون يشترطون في النصوص الدالة على أمور اعتقادية أن تكون «متواترة»، ولا يقبلون الإلزام في هذا الباب بأحاديث الآحاد. . أما إذا لم تكن النصوص «قطعية الدلالة، قطعية الثبوت» فإنهم ـ غير السلفية ـ لا يرون وجودها مانعاً من إعمال الرأي فيها أو الاجتهاد معها. . فالاجتهاد مع النصوص، في هذه الحالات، أمر وارد، بل ومقرر عند غير السلفيين من العلماء. .

أما علماء السلفية فإنهم يرون في وجود النصوص والمأثورات مانعاً من أعمال الرأي فيها، وذلك بصرف النظر عن قطعية دلالتها وقطعية ثبوتها. . ولقد سبق ورأينا إفتاء أحمد بن حنبل بوجوب التزام الحديث الضعيف، والامتناع عن «الرأي» عند وجوده، وإفتاءه بالحكمين المختلفين في الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه، ذلك دون إعمال «الرأي» في الموازنة بينهما والترجيح لأحدهما على الآخر! . . والروايات في هذا الباب عن إمام السلفية كثيرة، فمحمد بن أحمد بن واصل المقري يقول: «سمعت أحمد بن حنبل ـ وقد سئل عن الرأي؟ـ فرفع صوته، وقال: لا يثبت شيء من الرأي، عليكم بالقرآن والحديث والآثار. . .»[1].

أما عندما لا يوجد نص أصلاً في الأمر يعرض للإنسان، وبعد أن

(١) الطرق الحكمية ص ٤٠٠.

يعرض الأمر على الكتاب، ثم السنة، ثم مأثورات الصحابة وأقضيتهم فلا يجد فيها نصاً، فإن الأخذ «بالرأي» هنا يجوز، يتفق في ذلك السلفيون مع غيرهم من العلماء.. لكن علماء السلفية يعودون فيقتربون بهذا «الرأي» من «النصوص والمأثورات»، وذلك عندما يقدمون مرتبة «الرأي» «المروى» عن الذين شاهدوا التنزيل، أي «رأي الصحابة»، ثم «الرأي المفسر للنصوص»، ثم «الرأي الذي تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خلفهم عن سلفهم» على غيره.. ثم يعودون أيضاً فيقررون أن هذا «الرأي»، في هذه الحالات، وبهذه الشروط، لا يفيد أكثر من «الظن»!، وأنه غير ملزم للآخرين، بل ومذموم!.. وبعبارة ابن القيم: فإن «الصحابة يخرجون الرأي عن العلم، ويذمونه، ويحذرون منه، وينهون عن الفتيا به، ومن اضطر منهم إليه أخبر أنه ظن، وأنه ليس على ثقة منه ومن الشيطان، وأن الله ورسوله بريء منه، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة، من غير لزوم لأتباعه والعمل به...»[١].

ذلك موقفهم من «الرأي».. جاء متسقاً مع منهجهم النصوصي، الذي ينحي العقل جانباً طالما وجدت النصوص والمأثورات.

النص.. لا القياس:

وفي الموقف من «القياس» نجد السلفية يقبلون جوانب يعدها غيرهم من القياس، لكنهم هم يخرجونها من إطاره.. كما نجدهم يحددون للمقبول منه شروطاً تضيق منه نطاقه إلى حد كبير.. ثم هم ينظرون إليه نظرتهم إلى «الرأي» في حضرة النصوص!..

فإذا كان المراد بالقياس: «رد الشيء إلى نظيره» قبلوه، شريطة أن يكون التماثل بينهما تاماً ومن كل الوجوه.. وبعبارة الإمام أحمد: فإن

(١) أعلام الموقعين. جـ ١ ص ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٦٠، ٦١.

«القياس: أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فأردت أن تقيس عليه فهذا خطأ..».. كما يقبلون رد الفروع إلى أصولها، وإن لم يعدوها ـ على خلاف الآخرين ـ قولاً بالرأي[1].. أما إذا أريد بالقياس: «المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره» فإنه عندهم غير مقبول.. وهذا الذي لم يقبلوه من أنواع القياس هو الميدان الأوسع والأساس للقياس عند غير السلفيين من العلماء!..

وهذا الموقف الذي وقفه السلفيون من القياس هو الآخر أثر من آثار منهجهم النصوصي.. فهم، تبعاً لهذا المنهج، قد رأوا أن النصوص والمأثورات قد أحاطت بحكم جميع الحوادث، الماضي منها والحاضر والمستقبل، ومن ثم فلا حاجة للقياس، كما أنه لا حاجة للرأي، لأن النص إذا وجد ـ وهو في رأيهم موجود ـ فلا مكان للقياس.. ولقد عرض ابن القيم لموقف الفرق الإسلامية من إحاطة النصوص بحكم جميع الحوادث، وتحدث عن انقسام هذه الفرق، في هذه القضية، إلى معسكرات ثلاثة، أنكر أولها إحاطة النصوص بأحكام الحوادث، بل ولا بعشر معشارها.. ومن ثم قرر أن الحاجة إلى القياس تفوق الحاجة إلى النصوص... وقابل هذا المعسكر القائلون ببطلان كل قياس، وتحريمه جلياً كان هذا القياس أو خفياً.. وهم لذلك أنكروا وجود الحكمة أو العلة في التشريع... أما المعسكر الثالث ـ وهم الأشعرية ـ فقد نفوا الحكمة والعلة والسببية، ومع ذلك أقروا بالقياس...

وبعد أن يعرض ابن القيم لآراء هذه الفرق الثلاث في القياس، يقرر أن للسلفية موقفاً متميزاً.. فهم يؤمنون بإحاطة النصوص بأحكام جميع الحوادث، ومع ذلك يقولون بالقياس «الصحيح»!.. وحتى يفهم جمعه بين

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٢٦٩، ٥٣.

هذين الأمرين، نقول إنه يجيز استعمال القياس «الصحيح»، أي الذي يكون الشبه فيه تاماً بين المقيس والمقيس عليه، عندما تخفى دلالة النص على العالم. . فالنص موجود، لكن خفاء دلالته يبيح للعالم القياس، فإذا فهم النص واتضحت موافقة القياس له كان صحيحاً، لأن العمدة هنا هو النص، وإن ظهر خلاف القياس مع النص كان فاسداً، لأن العمدة هو النص باستمرار. . وعبارته التي صاغ فيها مذهب السلفية هذا تقول: «. . . والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو: **أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يُحِلْنَا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها**، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً، وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً، وفي نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته. . . إننا نقول قولاً ندين الله به، ونحمد الله على توفيقنا له، ونسأله الثبات عليه: إن الشريعة لم تحوجنا إلى قياس قط، وإن فيها غنية عن كل رأي وقياس وسياسة واستحسان، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتيه الله عبده فيها». . .

بل لقد عقد في كتابه [أعلام الموقعين] فصولاً ثلاثة، اعتبرها «من أهم فصول الكتاب»، وجعل عناوينها:

- [الفصل الأول: في بيان شمول النصوص للأحكام، والاكتفاء بها عن الرأي والقياس].
- [الفصل الثاني: في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس، وبطلانها مع وجود النص].
- [الفصل الثالث: في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح، وليس فيما جاء به الرسول حكم يخالف الميزان والقياس

الصحيح]. .[١] هذا هو موقف المنهج النصوصي، للسلفية، من القياس.

النص. . لا التأويل. . ولا الذوق. . ولا العقل. . ولا السببية:

واتساقاً مع منهج السلفية النصوصي رفضوا «التأويل» ـ الذي هو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله[٢] ـ. . بل ذهبوا إلى أن التأويل هو الذي أفسد سائر الأديان، وحولها عن الاستقامة والسداد[٣]. .

وكذلك رفضوا «ذوق» الصوفية و «وجدهم»، لأنها أمور ذاتية تختلف باختلاف أهواء صاحبها وما يحبه ويهواه، واستنكروا تقسيم الصوفية الأمور إلى «شريعة» لغيرهم، و «حقيقة» لهم، جعلوا سبيلها الرياضة والسلوك، غير المقيد بأمر الشارع ونهيه، إكتفاء «بالذوق والوجد». . لأن النصوص هي مصدر الأمر والنهي الإلهيين[٤]. .

كما رفضوا ما يسميه المتكلمون «حقائق عقلية» لم تشهد عليها السمعيات. . وعرضوا وهم يناقشون هذه القضية للموقف من العقل، فلم ينكروه، لأن السمعيات قد تحدثت عنه ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾[٥] ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[٦] ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها﴾[٧]. . ولكنهم

---

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٣٣٣ ـ ٣٣٧، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٥٠.
(٢) أنظر [التعريفات] للشريف الجرجاني. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.
(٣) أعلام الموقعين. جـ ٤ ص ٢٥٠.
(٤) ابن تيمية [رسالة العبودية] ص ٥٦٧، ٥٦٨ ـ ضمن [مجموعة التوحيد].
(٥) تبارك: ١٠.
(٦) الرعد: ٤.
(٧) الحج: ٤٦.

أنكروا «العقل» كما تصنوره الفلاسفة اليونان، ومن نحـ ـا نحوهم من علماء الإسلام وفلاسفته، وهو التصور الذي يجعل «العقل عندهم جوهراً قائماً بنفسه»، وقالوا: إن «العقل» لا يعدو: «الغريزة التي جعلها الله في الإنسان يعقل بها».

وهذا الخلاف حول «العقل».. هل هو جوهر قائم بنفسه، أم مجرد «غريزة جعلها الله في الإنسان» ليس خلافاً شكلياً ولا هيناً، ذلك أن القول بأنه جوهر قائم بنفسه يجعله أداة تدرك كنه الأشياء وإن لم ترد فيها نصوص ولا مأثورات، أما إذا كان مجرد غريزة جعلها الله في الإنسان يعقل بها فإن هـذا التصور لـه يوحي بعدم استقلالـه بالإدراك، كسبب أول لهـذا الإدراك... ويزكي هذا التفسير أن السلفية يحكمون بالضعف أو الوضع على «كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث!»[1].. فنحن هنا بإزاء موقف يغضّ من شأن العقل لحساب النصوص والسمعيات.. وهذا الموقف الذي تتخذه السلفية من العقل لا يوافقهم عليه الكثيرون من فرق الإسلام وعلمائه، هؤلاء العلماء الذين لم يمنعهم الخلاف حول تقديرهم لسلطان العقل بإزاء السمعيات، ولا إختلافهم في تعريف العقل من ترجيح تعريفه القائل: «إنه جوهر مجرد، يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة..»[2].

أما السببية.. فإن السلفية تتخذ منها موقفاً وسطاً ـ أو يبدو كذلك ـ. ففي رأي ابن القيم أن الناس قد افترقوا بإزاء الأسباب والسببية إلى طرق ثلاث.. فقوم أنكروا السببية على الإطلاق، وقالوا إن الله، سبحانه، هو السبب الأوحد لوجود المسببات... وقوم أثبتوا السببية،

---

(١) ابن تيمية: [العبودية] ص ٥٦٨ و[الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص ٧٧٦، ٧٣٧ ـ ضمن [مجموعة التوحيد].

(٢) [التعريفات] للجرجاني.

وقالوا بلزوم المسببات عن أسبابها لزوم المعلول عن العلة، دائماً وأبداً، دون تخلف، وهؤلاء هم «الطبائعية والمنجمون والدهرية». . . والفريق الثالث، وهم السلفية، اعترفوا بالأسباب، وبفعلها في المسببات، لكن ليس على وجه الاستقلال بالفعل، لأن السبب، عندهم، يظل دائماً وأبداً محتاجاً، كي يفعل المسبب، إلى سبب آخر، والسبب الذي يفعل دون حاجة إلى سبب غيره هو الله سبحانه[1]. . . «فما شاء كان، وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشاء الله. . . والله وإن كان قد خلق ما خلقه لأسباب، فهو خالق السبب والمقدر له، والسبب مفتقر إليه كافتقار المسبب، وليس في المخلوقات سبب مستقل بفعل خير ولا دفع ضر، بل كل ما هو سبب فهو محتاج إلى سبب آخر يعاونه، وإلى ما يدفع عنه الضرر الذي يعارضه ويمانعه، وهو، سبحانه، وحده الغني عن كل ما سواه. . .»[2].

ومن يمعن النظر في هذا الموقف، الذي حسبه السلفية طريقاً ثالثاً، بين منكري السببية بإطلاق ومثبتيها بإطلاق، يجده شديد الشبه بموقف الذين ينكرونها، لأن الأسباب إذا لم تستقل بالفعل لم تكن فاعلة على التحقيق، ومن ثم لم تكن أسباباً للمسببات، والقول بأنها مستقلة بالفعل لا يتعارض مع أنها، كغيرها، مخلوقة لله، فمثلها كمثل القوانين والسنن في الكون، برأها الله لتفعل هي أفعالها دون تبديل. . . لكنه المنهج النصوصي الذي اختارته السلفية، واتسقت مع معطياته وهي تنظر في مختلف المجالات. .

النصوص وحدها مصدر الحلال والحرام:

ومن إيجابيات المنهج النصوصي للحركة السلفية تضييق دائرة «الحرام

(١) أعلام الموقعين. جـ٢٩٨، ٢٩٩.

(٢) ابن تيمية [الواسطة بين الحق والخلق] ص ١٤٨، ١٤٩. و[العبودية] ص ٦٠٥، ٦٠٦ ـ ضمن [مجموعة التوحيد] ـ

والحلال»، بقصرها على الأمور الدينية التي وردت فيها النصوص والمأثورات، وذلك على عكس الذين توسعوا في هذا الباب، متخذين الرأي والقياس، بل والشهوات، وسيلة لإحراج الناس والتضييق عليهم، عندما مدوا نطاق «الحل والحرمة» إلى ما وراء أمور الدين التي نص الشارع على حلها أو حرقها. . والسلفيون يميزون، هنا، بين حكم البشر وبين حكم الله ورسوله. . فحكم الله ورسوله، القائم في النصوص، هو الذي يندرج تحت «الحل والحرمة والوجوب والكراهة الدينية»، أما ما عدا ذلك من أحكام البشر، في الأمور التي لم يرد فيها نص فإنها تدخل في باب النافع أو الضار، وما ينبغي وما لا ينبغي، وما يحسن وما لا يحسن. . ومن أدخلها في نطاق الحلال والحرام فقد ادعى لنفسه سلطان الله!. . وفي نص واضح وحاسم وشامل يقول ابن القيم: إنه «لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك **مما نص** الله ورسوله على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كراهته، أمّا ما وجده في كتابه الذي تلقاه عمن قلده دينه فليس له أن يشهد على الله ورسوله به، ويغرّ الناس بذلك، ولا علم له بحكم الله ورسوله. قال غير واحد من السلف: ليحذر أحدكم أن يقول: أحل الله كذا، أو حرم الله كذا، فيقول الله له: كذبت: لم أحل كذا، ولم أحرمه. وثبت في صحيح مسلم من حديث بريدة بن الحصيب أن رسول الله قال: «وإذا حاصرت حصناً فسألوك أن تنزلهم على حكم الله ورسوله، فلا تنزلهم على حكم الله ورسوله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك». . . **فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله**. . ومن هذا لما كتب الكاتب بين يدي عمر بن الخطاب حكماً حكم به فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. وقال ابن وهب: سمعت مالكاً يقول: لم يكن من أمر الناس ولا

من مضى من سلفنا ولا أدركت أحداً اقتدى به يقول في شيء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسناً، فينبغي هذا، ولا نرى هذا.. ولا يقولون حلال ولا حرام، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً، قل: الله أذن لكم؟ أم على الله تفترون؟﴾(1) الحلال: ما أحله الله ورسوله، والحرام: ما حرمه الله ورسوله... وسمعت شيخ الإسلام(2) يقول: حضرت مجلساً فيه القضاة وغيرهم، فجرت حكومة حكم فيها أحدهم بقول زفر(3)، فقلت له: ما هذه الحكومة؟ فقال: هذا حكم الله، فقلت له: صار قول زفر هو حكم الله الذي حكم به وألزم به الأمة؟! قل: هذا حكم زفر، ولا تقل: هذا حكم الله..»(4).

ولابن تيمية نص آخر يعلل فيه هذا الموقف السلفي، النابع من منهجهم النصوصي، يقول فيه: «.. **والأصل في هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، كما لا يشرع لهم من العبادات التي يتقربون بها إلى الله إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه، إذ الدين ما شرعه الله، والحرام ما حرمه الله، بخلاف الذين ذمهم الله حيث حرموا من دون الله ما لم يحرمه الله، وأشركوا به ما لم ينزل به سلطاناً، وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله..**»(5).

ونحن إذا قارنا هذا الموقف السلفي، الذي يميز بين حكم الله وحكم المجتهدين من الناس، بموقف أولئك الذين يجعلون فتاواهم، فيما لا نص

(1) يونس: ٥٩.

(2) أي ابن تيمية، شيخ ابن القيم.

(3) زفر بن الهذيل [١١٠ ـ ١٥٨ هـ ٧٢٨ ـ ٧٧٥ م] فقيه كبير، من اصحاب ابي حنيفة، أسهم إسهاماً ملحوظاً في تدوين الكتب.

(4) أعلام الموقعين. جـ ٤ ص ١٧٥، ١٧٦. جـ ١ ص ٣٩.

(5) [السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية] ص ١٨٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م.

فيه، قسماً من أقسام الحلال والحرام، أي ديناً وشرعاً، وجدنا الموقف السلفي يرفع الكثير من الحرج عن الناس عندما يترك ما لم يرد فيه نص بعيداً عن ميدان الحل والحرمة، على حين يضيق الآخرون على الناس بإدخالهم جميع أنواع المعاملات الإنسانية في إطار الحلال أو الحرام! . .

تناقض:

لكننا إذا تتبعنا مدى التزام أعلام الحركة السلفية بمنهجهم النصوصي هذا، لم نعدم رؤية شيء من التناقض وقعوا فيه، وابتعدت آراؤهم في مواضعه عن الاتساق مع منهجهم النصوصي. . ذلك أن من آراء الحركة السلفية الجيدة والمتقدمة رأيها في «**تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد**» وهم يصفون هذا المبدأ بأنه «عظيم النفع جداً»، كما أنهم قد أسسوه على أن «الشريعة مبنية على مصالح العباد في المعاش والمعاد. . . فمبناها وأساسها على الحِكَم، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. . . »[١].

وهم كذلك يؤسسون العلم الضروري للحاكم ـ[القاضي] ـ على نوعين من الفقه: فقه الواقع الذي يعيشه الناس. . . وفقه النصوص الواردة في المشكلات التي يرفعها إليه المتحاكمون. . ويجعلون القضاء: مطابقة الواجب من النصوص على أحكام العرف والواقع والحوادث. . بل ويرون أن معرفة الواقع والتفقه فيه هو المنطلق إلى معرفة حكم الله ورسوله في هذا الواقع «فههنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس. . ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع[٢]. . .

---

(١) أعلام الموقعين. جـ ٣ ص ٣.

(٢) الطرق الحكمية ص ٥، ١٣٠.

فالمفتي والحاكم - [القاضي] - والعالم: من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله. . . »(١).

ولما كان هذا الواقع متغيراً متطوراً كانت الفتاوى والأحكام متغيرة متطورة هي الأخرى، لأن تغير الواقع يستلزم تغير المصالح، وهي التي عليها مبنى الشريعة الإسلامية. . . ولقد ضرب أعلام السلفية العديد من الأمثلة على أمور تغيرت فيها الفتاوى والأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة واختلاف المصالح. . .

- فالقرآن والسنة قررا الحد على السارق، . . لكن عام الرمادة جعل عمر بن الخطاب «يرى» إسقاط القطع عن السارق.
- والقرآن والسنة النبوية ـ القولية والعملية ـ جعلت الطلاق بلفظ الثلاث طلقة واحدة، وجاء الإجماع فصدق على هذه النصوص من أبي بكر وسنتين من خلافة عمر. . . ثم «رأى» عمر بن الخطاب أن يغير الفتوى والحكم فجعله ثلاثاً. . . أي أننا بإزاء حكم «دل عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن «رأي» أمير المؤمنين عمر أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، «فرأى» من «**المصلحة**» عقوبتهم بإمضائه عليهم. . . »(٢).
- الإماء وأمهات الأولاد: كن يبعن على عهد النبي ﷺ. . فهذا البيع مقرر كسنة. . فلما كانت خلافة عمر بن الخطاب «منع بيع أمهات الأولاد. .وكان ذلك «رأياً» منه رآه للأمة. . . »(٣).

. . . الخ . . . الخ . . . الخ . . . الخ . . . الخ . . .

---

(١) أعلام الموقعين . جـ١ ص ٨٧، ٨٨.
(٢) المصدر السابق. جـ٣ ص ١٠ ـ ١٢، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٤١. والطرق الحكمية. ص ٢٣.
(٣) الطرق الحكمية. ص ٢٤.

فنحن، إذن، بإزاء أحكام قررتها نصوص، من القرآن والسنة معاً، أو من السنة وحدها، أو من القرآن والسنة والقياس والإجماع، سواء في العهد النبوي أو عهد الخلفاء... ثم تغير الواقع، فتغيرت المصالح، فجاء «الرأي» فغير هذه الأحكام... هكذا حكى أعلام السلفية، من أحمد بن حنبل إلى ابن القيم... وعلى أساس هذه الوقائع قرروا أن «الفتاوى والأحكام تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»... بل لقد جعل ابن القيم من هذه العبارة عنوان فصل عقده لهذا الموضوع، ووصفه بأنه «فصل عظيم النفع جداً..»[1]... وهنا.. وعند هذا الموقع من التأمل والنظر، نسأل:

- ألا يتناقض هذا الذي سلم به السلفيون، بل قرروه، وعقدوا له الفصول في آثارهم الفكرية، ألا يتناقض مع منهجهم النصوصي، الذي يحرم «الرأي» عندما يوجد النص، حتى ولو كان ذلك النص حديثاً ضعيفاً؟!..

إننا نرى التناقض واضحاً وجلياً... ذلك أن القول بتطور الواقع وتغيره ـ وهي حقيقة ـ.. وبتغير المصالح تبعاً لتغير الواقع وتطوره ـ وهي حقيقة ثانية ـ... ثم القبول بتغير الأحكام والفتاوى «بالرأي»، بسبب هذه المتغيرات، رغم وجود النصوص والمأثورات... إن القول بذلك إنما يهز ثبات العموم والإطلاق اللذين قررهما المنهج السلفي لسلطان النصوص والمأثورات!..

وحتى إذا سلمنا بأن هذه الأمثلة، التي غير فيها «الرأي» أحكاماً تقررت من قبل بالنصوص، هي من «السياسات الجزئية»، وليست من «الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة» فإن العموم والإطلاق اللذين

---

(١) أعلام الموقعين. جـ ٣ ص ٣.

يضفيهما المنهج السلفي على النصوص سيهتز ثباتها بالتأكيد. . . ولعل ابن القيم قد شعر بهذا التناقض فقال: «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية، بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة. وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة، وأضعافها، هي تأويل القرآن والسنة. ولكن: هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة؟ أو من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زماناً ومكاناً؟. . . إن أضعاف أضعاف هذه المسائل مما جرى العمل فيه على العرف والعادة. . .»(١). . . ونحن نتفق معه في أن: كل ما ارتبط بالمصالح فالتغيير فيه، بواسطة «الرأي»، بل وبواسطة «التأويل» - كما قال هو - أمر وارد ومقرر، رغم وجود النصوص والمأثورات. . . وبعد ذلك لنا أن نسأل: إذا كان هذا التغيير في الأحكام قد امتد إلى الحدود - حد السرقة، وحد الخمر - فهل هما من السياسات الجزئية؟. . وما هي، إذن، الشرائع الكلية؟. . . وفي رأينا أن الأوفق هو النأي «بالعقائد والثوابت» عن التغير تبعاً للزمان والمكان، وما عداها، مما يرتبط بالمصالح من الشرائع والسياسات، فإن «للرأي» فيه مجالاً، تبعاً للواقع والمصلحة، حتى مع وجود النصوص والمأثورات. . فكما يجب التمييز بين شرائع وسياسات ترتبط بالمصالح، وتتغير بتغيرها، وأخرى ثابتة لا تتغير، كذلك يجب التمييز بين نصوص «العقائد والثوابت» ونصوص المتغيرات!. .

في الفكر السياسي:

في التراث السياسي القديم للحركة السلفية تبرز صفحات الفكر السياسي التي بقيت لنا من آثار ابن تيمية وابن القيم. . . وفي هذه الصفحات تنعكس التطورات والتغيرات التي طرأت على واقع المجتمع،

(١) الطرق الحكمية. ص ٢٥، ٢٦، ٣٣.

تنعكس في إتساع مضمون مصطلح «الشرع والشريعة» عند أعلام سلفية العصر الوسيط. . .

ففي عصر الوحي والبعثة كان مصطلح «الشرع» يعني الكتاب والسنة، أي الشرع المنزل، وكانت أحكام هذا الشرع قد نمت وتكاملت كاستجابة لما طرحته حياة ذلك العصر من حوادث ومشكلات. . . لكن الحوادث لا تتناهى، وتطور الحياة واختلاف الأماكن يطرح منها الجديد والمزيد، الأمر الذي جعل الفقهاء والعلماء والمجتهدين، ومنهم الولاة والحكام، «يشرعون» أحكاماً لما استجد ويستجد من الأحداث، فنشأ إلى جوار «الشرع المنزل»: «الشرع المتأول». . وهذا «الشرع المتأول»، الشامل لاجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء وتشريعات الحكام والولاة، والذي يمكن أن نسميه «تراث الأمة القانوني والسياسي» قد أصبح مما يندرج تحت مصطلح «الشرع والشريعة» وإن لم تكن له قدسية الدين وإلزام «الشرع المنزل» لجميع المؤمنين. . فهنا نمو في «الشريعة والشرع»، ولكنه نمو يتكون منه «بناء قانوني» ذو «طبيعة مدنية»، وليس دينية، إذا استخدمنا هذا المصطلح الحديث. . وابن تيمية وابن القيم يدافعان عن اندراج هذا «البناء القانوني ـ السياسي» تحت مصطلح «الشرع والشريعة»، ويقرران تجاوز مضمون هذا المصطلح لما نص عليه القرآن والحديث: فلقد «صار لفظ «الشرع» غير مطابق لمعناه الأصلي، بل لفظ «الشرع» في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام:

الشرع المنزل: وهو الكتاب والسنة، واتباعه واجب.

والشرع المتأول: الذي هو حكم الحاكم. . . أو قول أئمة الفقه. . . واتباع أحدهم ليس واجباً على جميع الأمة، كما هو حال الشرع المنزل. . .

والشرع المبدل: الذي هو افتراء على الشريعة وإضافة إليها ما ليس

منها. . »[١].

ولقد كان بعض المعاصرين لأعلام السلفية هؤلاء يقف بهم جمودهم عند حدود المضامين التي كانت لمصطلح «الشريعة» في عصر الوحي والبعثة، فسموا «تراث الأمة القانوني» الذي نما استجابة لمحدثات الأمور وتطورات الحياة «سياسة» ورفضوا إدراجها تحت مصطلح «الشريعة»، ولقد أدى تضييقهم هذا لنطاق مضمون «الشريعة» إلى جعل الولاة والحكام يقننون لأحداث الحياة ومشكلاتها وفق أهوائهم، الأمر الذي قطع الصلات بين «السياسة» و«الشريعة»! . . لكن أعلام السلفية اتخذوا لأنفسهم موقفاً عبقرياً بالغ العمق في هذا الموضوع، فقرروا أن **مقاصد الشريعة: هي إقامة العدل، وتحقيق المصالح ودفع المضار في المجتمع، ومن ثم فإن كل ما يحقق هذه المقاصد فهو «شرع وشريعة»، أو جزء من «الشرع والشريعة»، حتى ولو لم ينزل به الوحي ولم ينطق به الرسول. . وهكذا جعلوا المعيار في «الشرعية» هو «المصلحة وتحقيق العدل»، وليس ما كان «شرعاً شريعة» في عصر النبوة والتنزيل**. . ويزيد من روعة هذا الموقف المتقدم أن أصحابه هم السلفيون أصحاب المنهج النصوصي، الذي يميل أصحابه ـ بداهة ـ إلى المحافظة والجمود! . .

ونحن لا نستطيع أن ندع الحديث عن هذه الصفحة من صفحات الفكر السياسي للحركة السلفية دون أن نورد واحداً من نصوص ابن القيم في هذا الموضوع، فهو يقول تحت عنوان: [اختلاف العلماء في العمل بالسياسة]:

«. . وجرت في ذلك مناظرة بين أبي الوفاء ابن عقيل[٢]، وبين بعض

---

(١) ابن القيم [الطرق الحكمية] ص ١٤٥، ١٤٦. وابن تيمية [الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٥.

(٢) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي [٤٣١ ـ ٥١٣ هـ ١٠٤٠ ـ ١١١٩ م] كان معتزلياً في =

الفقهاء -[من الشافعية] -:

فقال ابن عقيل: العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام..
فقال الآخر: لا سياسة إلا ما وافق الشرع.

فقال ابن عقيل: السياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل[1] ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق علي، كرم الله وجهه، الزنادقة في الأخاديد، عندما قال:

لما رأيت الأمر أمراً منكراً
أجّجت ناري ودعوت قنبرا[2]

ونفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج...» من المدينة عندما خشي منه فتنة نساء المجاهدين المقاتلين!..

وبعد أن يورد ابن القيم نص حوار ابن عقيل مع الفقيه الشافعي، وهو الحوار الذي يقرر فيه ابن عقيل أن «السياسة» التي لا تخالف ما نطق به الشرع، والتي تستجيب «للمصلحة» هي شرع، اتسع لها وبها مضمون مصطلح «الشريعة».. بعد أن يورد ذلك يعقب فيقول:

= بدء حياته، ثم صار حنبلياً، وأصبح شيخ الحنابلة ببغداد، وعالم أهل العراق.. وكتابه [الفنون]، المشار إليه، يقول عنه الذهبي: إنه لم يصنف في الدنيا أكبر منه، إذ بلغ أربعمائة جزء، ولقد ضاع ولم يبق منه إلا القليل.

(١) أي التمثيل -[التشويه]- بمن توقع عليهم العقوبات.

(٢) قنبر: غلام علي بن أبي طالب.

«. . . وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقـام ضنك في معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقـوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسـدوا على أنفسهم طـرقاً صحيحـة من الطرق التي يعـرف بها المحق من المبطل، وعطلوهـا، مع علمهم وعلم النـاس بها أنها أدلـة حق، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، فأحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصـالح العـالم، فتولـد من تقصير أولئـك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه. وأفرط فيه طائفة أخرى، فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله. وكلا الطائفتين أُتِيَتْ من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به ورسوله، فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بـالقسط، وهو العـدل الذي قـامت به السمـوات والأرض، فإذا ظهـرتْ أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بـأي طريق كـان، فثم شـرع الله ودينه ورضـاه وأمره، والله تعـالى لم يحصر طرق العـدل وأدلتـه وأماراته في نوع واحد وأبـطل غيره من الـطرق التي هي أقوى منـه وأدل وأظهر، بل بين ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المـراد غاياتها، التي هي المقاصد، ولكن نبه بمـا شرعـه من الطرق عـلى أسبابهـا وأمثالها، ولن نجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعـة وسبيل للدلالة عليها. وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟ . . إننا لا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كـانت عدلاً فهي

من الشرع . . . وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى: شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى: شريعة، وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى: عقل، ونقل. وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها . . ومن له ذوق في الشريعة، وإطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المحاسن والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علماً بمقاصدها، ووضعها موضعها، وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة، فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها . . . وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها . . . »[١].

هكذا «قنّن» أعلام السلفية تطور الفكر السياسي والقانوني، فربطوا بين العادل منه وبين الشريعة، واضعين أنظارهم على مقاصد الشريعة، جاعلين هذه المقاصد هي المعيار لما يقبل وما يرفض من القوانين والأحكام التي توضع والتي وضعت لما استجد بعد عصر التنزيل والبعثة من محدثات الأمور . .

* * *

وإذا كانت هذه النظرة الفكرية الثاقبة، التي طورت ونمت مضمون «الشرع والشريعة» ليشمل «السياسة»، هي واحدة من ثمار الموقف المبدئي للسلفية من ضرورة «فقه الواقع» قبل «فقه الشرع»، حتى يمكن للولاة والعلماء والحكام الانطلاق من «الواقع» إلى «الشرع» في محاولة للتوفيق

(١) أعلام الموقعين. جـ ٤ ص ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥. و[الطرق الحكمية] ص ١٧ ـ ١٩، ٥.

والمطابقة بينهما، التي هي، في الحقيقة، لب سياسة أمور الناس... فإن هذا الاهتمام «بالواقع» قد عكس في مجالات أخرى مواقف مترددة، انعكس عليها سوء الواقع الظالم الذي عاشه أعلام سلفية العصور الوسطى في ظل مظالم دولة المماليك.

ففي آثارهم الفكرية نجد تقرير حقيقة هامة تقول: إن الولاة هم «وكلاء العباد على نفوسهم» وأنهم «بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الوكالة» وهذه الكلمات تقرر ما نسميه الآن: «الأمة مصدر السلطات، والحكومة نائبة عن الشعب»... لكن نفس هذه الآثار الفكرية تتحدث عن أن «الولاة: ولاة الله على عباده!»[1] بل وتردد المأثورة التي تقول: «إن السلطان ظل الله في الأرض!»[2] رغم براءة الشريعة منها لفظاً ومضموناً..

وعلى حين تقرر هذه الآثار الفكرية أن شكل الدولة وأقسام ولاياتها واختصاص ولاة هذه الولايات، هي أمور «مدنية»، يحكمها تحقيق المصلحة للأمة، ولا دخل للشرع فيها، لأن «عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي بالولاية: يتلقى من **الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع**..».. تعود ذات الآثار الفكرية لتتحدث عن أن ولايات الدولة هي «في الأصل ولايات دينية ومناصب شرعية»... وحتى لو كان المراد من وصفها هذا هو الحث على العدل فيها طلباً للمثوبة الأخروية «فمن عدل في ولاية من هذه الولايات، وساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار العادلين، ومن حكم فيها بجهل وظلم، فهو من الظالمين المعتدين ﴿إن الأبرار لفي نعيم، وإن الفجار لفي

(١) السياسة الشرعية. ص ٢٤.
(٢) المصدر السابق. ص ١٧٥.

جحيم﴾[1]. . .»[2]. . . حتى لو كان هذا هو القصد، فلقد أسهم ذلك في إضفاء الطابع الديني على جهاز للدولة ابتعدت به مظالمه بعداً شديداً عن سلوكيات الدين! . .

والموقف من الدولة، التي بلغت في الظلم مبلغاً عظيماً، اتسم هو الآخر بالتردد بين «الواقع الظالم الذي أصبح عادة مألوفة» وبين «مثل الشرع التي بلغت في تقديس العدل شأواً يأسر العقول والقلوب». . فأقدم أعلام سلفية العصر الوسيط على «نقد الدولة ومعارضتها»، لكنهم أحجموا عن «نزع الشرعية عن جهازها الظالم» فدعوا لطاعته، ونهوا عن الثورة ضده، وارتكبوا في سبيل ذلك تخريجات للنصوص الآمرة بالنهي عن المنكر باليد والفعل، بزعم أن تغير الواقع يدعونا أن نقف عند أدنى مراتب هذا النهي وأضعفها! . . ولم يميزوا بين «الواقع الجديد» المحقق «للمصلحة»، والذي لا بد من تجاوز النص القديم لأجله، وبين «الواقع الجديد» الظالم والمحقق «للمفسدة»، وهو ما لا يجوز أن نطوع النصوص كي نضفي عليه شرعية الدين وقداسته!

لقد قرر أعلام سلفية العصر الوسيط أن جُماع السياسة أمران لا بد للولاة من أدائهما، وهما: «أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جُماع السياسة العادلة والولاية الصالحة».

وقرروا، كذلك، أن ولاة الأموال ليسوا ملاكاً لما في أيديهم من أموال الأمة، بل هم نواب ووكلاء، ومن ثم فليس لهم أن يتصرفوا فيها تصرف المالكين. . .

وقرروا، أيضاً، أن طاعة ولاة الأمور مشروطة بأن لا تكون أوامرهم

(١) الانفطار: ١٢، ١٣.
(٢) الطرق الحكمية. ص ٣٤٨.

معصية، إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»(١).

لكن موقف هؤلاء الأعلام، المعادي للثورة، كطريق لإزالة الجور الذي اعترفوا بممارسة الدولة له، والمعاصي التي جأروا هم بالشكوى من شيوعها، ومارسوا النقد لها والمعارضة لأهلها.. إن هذا الموقف المعادي للثورة هو أثر من آثار تحول «الواقع الظالم» إلى «أمر معتاد» أصبح يمارس سلطاناً على الفكر، حتى دعا هؤلاء الأعلام إلى تغيير الفتوى - من مشروعية الثورة إلى التحذير منها - تبعاً لتغير هذا الواقع!.. ولربما كانت تجارب الأمة في الثورات الفاشلة، عبر تاريخها الطويل، وما جرته من محن وما أسالت من دماء وما عطلت من مصالح.. الخ.. الخ.. ربما كانت هذه التجارب جزءاً من الخلفية التي أفرزت هذا الموقف المعادي للثورة عند أعلام سلفية العصر الوسيط...

ويلفت النظر أن الحركة السلفية كلها تتفق في هذا الموقف المعادي للثورة!... ففي [مقالات الاسلاميين] يقول الأشعري: إن أهل الحديث قد اتفقوا على أن «السيف - [أي استخدام القوة في التغيير] - باطل، ولو قُتِلَت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان، ولم يروه!»(٢).

والقاضي أبو يعلى الفراء [٣٨٠ - ٤٥٨هـ ٩٩٠ - ١٠٦٦م] - وهو من أعلام السلفية - يذكر كلمات إمام السلفية أحمد بن حنبل، التي رواها عنه صاحبه عبدوس بن مالك القطان، والتي يدعو فيها إلى الاعتراف بسلطة الحاكم الذي يستبد بالسلطة، ويغلب الناس على حكومتهم، بصرف النظر

---

(١) السياسة الشرعية. ص ١٥، ١٦، ٤٣.

(٢) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين. جـ ٢ ص٤٥١، ٤٥٢. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩م.

عن حظه من العدل ونصيبه من شروط الإمامة كما قررها الفقهاء! . . يقول ابن حنبل: « . . . ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين!»(١) . . . فهو هنا لا يبيح للناس استخدام السيف لمقاومة الوالي الفاجر الذي استبد بحكومتهم، حتى ولو كان استخدامهم للسيف رداً على استخدامه له في الاستبداد بما لا يستحق من السلطة والسلطان! . . ويروي كذلك أبو يعلى عن الإمام أحمد أن تنازع عدد من المستبدين على السلطة لا يعفي الناس من ضرورة الاعتراف بأحدهم، إذ الواجب اتباع «من غلب»؟!(٢).

وابن تيمية ـ الذي عاش في ظل دولة «سلاطين» المماليك ـ رغم شجاعته في الحق، وجرأته التي أوصلته إلى السجن حتى مات فيه ـ يردد في آثاره الفكرية تلك المأثورة التي تبرأ منها الشريعة، والتي تقول: «إن السلطان ظل الله في الأرض»، ويحبذ الطاعة للإمام الجائر، لأن ضررها أقل بما لا يقارن من أضرار العصيان «فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان(٣)!». كما يقول: «إن المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج ـ [الثورة] ـ على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم. . لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى!»(٤).

أما ابن القيم ـ الذي عرفت عنه الشجاعة في الحق، والذي شارك شيخه ابن تيمية السجن والاضطهاد ـ فإنه يجتهد كي يعلل ويبرر هذا الموقف السلفي المعادي للثورة، والذي لم تجتمع عليه فرقة إسلامية سوى

(١) [الأحكام السلطانية] لأبي يعلي. ص ٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
(٢) المصدر السابق. ص ٦.
(٣) السياسة الشرعية. ص ١٨٥.
(٤) منهاج السنة. جـ ٢ ص ٨٧. طبعة القاهرة الأولى.

فرقة السلفية، فيتحدث عن السبب في قول السلفية بعدم استخدام السيف - [القوة] - في إنكار المنكر الذي شاع في المجتمع الإسلامي، رغم وجود النصوص القاطعة بوجوب ذلك، في القرآن والسنة، ويقول إن هذه القضية مما تغير فيها الواقع بتغير الزمان، ومن ثم فلا بد من تغير الفتوى فيها!.. ثم يجتهد لإيراد نصوص من السنة تؤيد عداء السلفية للثورة، فيذكر حديث الصحابة الذين استأذنوا الرسول في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وكيف رد عليهم الرسول بقوله: «لا، ما أقاموا الصلاة».. ونحن نتساءل: ألا يوحي استئذان الصحابة بقتال من يؤخر الصلاة من الأمراء، وتعليق الرسول عدم قتالهم على إقامتهم لها، أنهم إذا لم يقيموها يجوز قتالهم.. ومن باب أولى إذا أشاعوا في الأمة الظلم والجور والفساد، وهي ذنوب يتعدى ضررها ليشمل الأمة، وليست، كالصلاة، حقاً خاصاً من حقوق الله؟!..

إن ابن القيم يرى «ان الإنكار على الملوك والولاة، بالخروج عليهم، هو أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر... ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على المنكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه... ولهذا لم يأذن الرسول في الإنكار على الأمراء باليد، لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه!...».. ولا يدع ابن القيم مجالاً للشك في أن داعيه إلى هذا الموقف هو «الواقع الظالم» الذي عاش فيه، وشبح الانتكاسات التي مرت بها ثورات المسلمين ضد مظالم حكامهم على امتداد التاريخ، فهو يقول: **«إن الواجب شيء، والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقى العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض فلو منعت إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر**

الحقوق، . . . فأمام الضرورة والغلبة بالباطل ليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار؟!»[1].

فالدعوة واضحة للصبر على المنكر، والاكتفاء «بأضعف مراتب الإنكار» وهي الإنكار بالقلب، الذي قال عنه الرسول ﷺ إنه «أضعف الإيمان!».

ولنا أن نتساءل: عندما يعم الفسوق، وينتشر الظلم، ويسود الجور، ويصبح الفساق هم الأئمة والحكام والولاة - بل والمفتون - في مجتمع الإسلام.. فأية حقوق ومصالح ونظم للخلق ندعوهم أن يدفعوا ثمناً للحفاظ عليها الخضوع لدولة الفساق والصبر على ألوان الفسوق؟!.. وألا يكون الأوفق والأكثر اتساقاً مع روح الإسلام أن ندعو إلى رفض الجور والظلم ومقاومة الجائرين، مع اشتراط الأعداد والاستعداد كي تكون مقاومة ولاة الجور مجدية، ونجاحها قريب المنال، على نحو ما قرر المعتزلة في هذا الموضوع؟ - [أنظر: الثورة] -

ولنا، أيضاً، أن نتساءل: هل يتسق مع المنهج النصوصي للسلفية الاستناد، في رفض الثورة، إلى نهي الرسول ﷺ، عن قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة - مجرد تأخير -؟.. في الوقت الذي نهمل فيه حديثاً نبوياً واضحاً وحاسماً يدعو المسلمين إلى اللجوء إلى السيف والاعتصام به إذا ما واجههم الشر في المجتمع الذي يعيشون فيه؟.. لقد سأل الصحابي حذيفة بن اليمان رسول الله:

«- يا رسول الله، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر، كما كان قبله؟!
- قال: نعم.
- قلت: فبمن نعتصم؟!

---

(١) اعلام الموقعين. جـ٣ ص ٤، جـ٤ ص ٢٢٠.

ـ قال: بالسيف!».

ويزيد من أهمية تساؤلنا عن سر إغفال السلفية ـ أصحاب المنهج النصوصي ـ لهذا النص، أن أئمة السلفية قد رووه في مسانيدهم.. فلقد رواه أحمد بن حنبل ـ وهو إمام السلفية ـ ورواه أبو داود ـ وهو من أعلام السلفيين!ـ. لكنه «الواقع الظالم» ـ كما قلنا ـ قد ترك بصماته على فكر هؤلاء الأعلام، منذ تبلور حركتهم وحتى صحوتها في العصر الوسيط.

* * *

لقد بدأت الحركة السلفية، في العصر العباسي، كتيار فكري محافظ، تحصن أعلامه بظواهر النصوص والمأثورات، عندما علا سلطان العقل، وأصبح فكر المعتزلة العقلاني أهم قسمة تميزت بها الحياة الفكرية يومئذ في الامبراطورية العربية الإسلامية.. ذلك أن السلفية قد رأت الأخطار محدقة بصورة الإسلام الأولى، التي ناسبت مدارك الإنسان العربي في عصر البعثة، يوم كانت بساطة البيئة وفقر المجتمع يجعل النصوص والمأثورات كافية في الهداية والرشاد واليقين.. بل لقد رأت السلفية أن صورة الإسلام تلك قد أصبحت غريبة في مجتمع أخذ يتفلسف، ويقدم عقائد الإسلام على نحو ما يقدم الفلاسفة النظريات، فنشأت وتبلورت لتعيد الإسلام إلى صورته الأولى، وبساطته الأصلية، رغم ما طرأ على المجتمع من تغيرات وتطورات، ورغم ما فعلته المواريث الحضارية لشعوب البلاد المفتوحة، وما بلورته من بناء حضاري جديد جاء ثمرة لامتزاجها بفكر الإسلام..

ولقد استجابت السلفية لبساطة الفكر عند العامة وفقر الفكر المركب والفلسفي عند الجمهور، وكذلك استجاب لفكرها وأعلامها العامة والجمهور... فسارت تصارع الفلسفة وتناهض المتكلمين، معتمدة على النصوص والمأثورات.. واستمرت هكذا في عصر نشأتها الأولى، وكذلك في عصرها الوسيط.. وأيضاً من خلال الحركة الوهابية في العصر الحديث،

تلك الحركة التي نهضت، في شبه الجزيرة العربية، بمهمة تجديد الدين وتنقية عقائده من البدع والخرافات التي تراكمت عليه طوال عصر المماليك والعثمانيين. . . وكذلك استمرت السلفية حركة تجديد وبعث وإحياء من خلال الحركة السنوسية في شمال أفريقيا. . . ومن خلال الحركة المهدية في السودان. . .

على أن أكثر مدارس الحركة السلفية خطراً وعظمة وأثراً، في العصر الحديث، كانت تلك التي قادها جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، والتي كان من أعلامها عبدالرحمن الكواكبي وعبدالحميد بن باديس. . ذلك أن هذه المدرسة السلفية قد ذهبت في عقائد الدين وأصوله مذهب السلف القدماء، ونحت في مشكلات الدنيا وقضايا الحضارة نحو المعتزلة، فرسان العقلانية العربية الإسلامية، فكان تجديدها للدين وتحريرها للعقل، وتبشيرها بحضارة عربية إسلامية متميزة لتكون أمضى سلاح لمواجهة ما طرحه الزحف الاستعماري الأوربي على الشرق من تحديات، كما التأم في البناء الفكري الذي صاغه أعلامها ذلك الانقسام الذي حدث بظهور السلفية القديمة، عندما انقسمت الأمة إلى: نصوصيين، وعقلانيين، ففي هذا البناء تجاورت النصوص مع العقلانية، وغدا العقل أداة الإنسان الأولى في وعي النصوص!.

المصادر

ابن تيمية:
[السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية] تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور. طبعة دار الشعب، القاهرة سنة ١٩٧١ م.
[منهاج السنة]. طبعة القاهرة، الأولى.
[العبودية] ضمن [مجموعة التوحيد] طبعة دار الفكر ـ بيروت ـ مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة
[الواسطة بين الحق والخلق] ضمن [مجموعة التوحيد].
[الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان [ضمن [مجموعة التوحيد].
ابن حنبل [الإمام أحمد]:
[الرد على الزنادقة والجهمية] منشور ضمن كتاب [عقائد السلف] للدكتور: علي سامي النشار، والدكتور عمار طالبي. طبعة الاسكندرية سنة ١٩٧١ م.
ابن القيم:
[الطرق الحكمية في السياسة الشرعية] تحقيق: د. محمد جميل غازي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م.

ابن منظور :
[أعلام الموقعين عن رب العالمين] مراجعة وتقديم وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ .
[لسان العرب] طبعة القاهرة.
أبو يعلى الفراء :
[الأحكام السلطانية] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
الأشعري [أبو الحسن] :
[مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين] تحقيق: هـ . ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.
التهانوي :
[كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند.
الجرجاني [الشريف] :
[التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٨٣٨ م.
محمد عمارة [دكتور] :
[مسلمون ثوار] طبعة بيروت، الثانية، سنة ١٩٧٤ م.
محمد فؤاد عبدالباقي:
[المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم]. طبعة دار الشعب. القاهرة.
مجمع اللغة العربية ـ القاهرة:
[المعجم الوسيط].
ونسنك [وآخرون] :
[المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي] طبعة ليدن ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م.

الثورة
التعريف والمصطلح

إن مرادنا بالثورة هي أنها: العلم، الذي يوضع في الممارسة والتطبيق، من أجل تغيير المجتمع تغييراً جذرياً وشاملاً، والانتقال به من مرحلة تطورية معينة الى أخرى أكثر تقدماً، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة في هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور، فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكيناً لسعادة الانسان ورفاهيته، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الانساني نحو مثله العليا التي ستظل دائماً وأبداً زاخرة بالجديد الذي يغري بالتقدم ويستعصي على النفاد والتحقيق!

ومصطلح « الثورة »، وان كان قد عرف واستعمل في تراثنا العربي الديني منه والسياسي، الا أنه لم ينفرد وحده بالدلالة على تلك المعاني التي أشرنا اليها في التعريف، والتي استقرت لهذا المصطلح في أدبنا السياسي الحديث، فلقد شاركته في الدلالة على هذه المعاني أو بعضها مصطلحات أخرى، كان بعضها أكثر منه شيوعاً في الاستعمال على امتداد تاريخنا العربي الاسلامي، حتى لقد يحسب البعض أن مصطلح « الثورة » غريب عن تراثنا وطارىء أضافه عصرنا الحديث..

فالعرب والمسلمون قد عرفوا مصطلح « الثورة » واستخدموه، وكان يعني عندهم ضمن ما يعني: الهياج، والانقلاب، والتغيير، والوثوب، والانتشار، والغضب.. بل لقد دلت بعض مشتقات هذا المصطلح على نمط في البحث والتفكير يتسم بالعمق والغوص وراء المعاني وقلب الظواهر وتجاوزها بحثاً عن المكنونات! وفي (لسان العرب) لابن منظور، نطالع حديث الرسول، عليه الصلاة والسلام: « أثيروا القرآن، فإن فيه خير الأولين والآخرين » وحديث: « من أراد العلم فليثوّر القرآن »!.. وفي صحاح السنة ومسانيدها الشهيرة نجد هذا المصطلح ـ مصطلح « الثورة » ـ يطالعنا في الكثير من الأحاديث.. فالصحابي « اللجلاج » يروي لنا الحديث الذي يقول فيه « بينما نحن في السوق اذ مرت امرأة تحمل صبياً فثار الناس وثرت معهم، فانتهيت الى رسول الله، ﷺ، وهو يقول لها: من أبو هذا؟! فسكتت!...(١) ».. وفي الحديث الذي روته أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، والذي يحكي قصة حديث الأفك الذي شاع ضدها نقرأ وصف الخلاف الذي نشب بين الأوس والخزرج بينما الرسول يخطب على المنبر، فنجد استخدام هذا المصطلح.. تقول عائشة: « .. فثار الحيان: الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله ﷺ، قائم على المنبر، فلم يزل رسو الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت!..(٢) « ... أما الصحابي « مرة البهزي » فانه يروي لنا، في تنبؤ الرسول بالثورة على عثمان بن عفان، حديثاً يستخدم فيه مصطلح « الهياج » في رواية ومصطلح « الثورة » في رواية أخرى.. يقول: « قال رسول الله، ﷺ: تهيج فتنة كالصياصي.. »

وفي الرواية الأخرى يروى أن الرسول قال: « كيف في فتنة تثور في أقطار الأرض كأنها صياصي بقر..(٣) « .. فيؤكد ما سنشير اليه من اشتراك أكثر

(١) رواه البخاري وأبو داود وأحمد بن حنبل.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل.

(٣) رواه أحمد بن حنبل (وصياصي البقر: قرونها. ومفردها: صيصة وصيصية).

من مصطلح في الدلالة على « عملية الثورة » كطريق للتغيير. . . كما تؤكد لنا صحاح السنة ومسانيدها شيوع هذا المصطلح في تراثنا النبوي، الأمر الذي يشهد له وجود هذا المصطلح في كتب الصحاح والمسانيد الشهيرة في أكثر من أربعين حديثاً(١) . . . .

وحول نفس المعاني يستخدم القرآن الكريم مادة هذا المصطلح للدلالة على: الانقلاب، والاثارة والهياج، فبقرة بني اسرائيل كانت ﴿لا ذلول تثير الأرض﴾(٢) أي لا تقلبها بالحرث الذي يغيرها. . ومن الأمم السابقة من ﴿كانوا أشد قوة وأثاروا الأرض وعمروها﴾(٣) أي قلبوا وجهها، كما يقول: « البيضاوي » في التفسير. . والخيل اذا اقتحمت ميدان القتال ﴿أثرن به نقعاً﴾(٤) أي هيجن التراب فصنعن به سحباً من الغبار. . والله سبحانه هو ﴿الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً﴾(٥)، وهو ﴿الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً﴾(٦) أي تهيجه كي ينتشر فيسقي البلاد الميتة أو يبسطه في السماء (كيف يشاء). .

وغير مصطلح « الثورة » هذا نجد العرب المسلمين قد استخدموا مصطلحات أخرى للدلالة على عدد من « المعاني » و « الأفعال » القريبة من معنى « الثورة » وأحداثها. . فمصطلح « الفتنة » استخدم، قديماً، للدلالة على الاختلاف والصراع حول الآراء والأفكار وقيام الأحزاب والتيارات الفكرية المتصارعة. . ولقد كانوا يصفون المؤرخ اذا كان حجة في أخبار

(١) أنظر (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي) وضع جمعيات الاستشراق الأممية. طبعة ليدن ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م.

(٢) البقرة: ٧١

(٣) الروم: ٩.

(٤) العاديات: ٤.

(٥) فاطر: ٩

(٦) الروم: ٤٨.

« الثورات » و « الحروب » فيقولون عنه: انه عالم في « الفتن » و « الدماء »!

كما استخدموا مصطلح « الملحمة » للدلالة على بعض معاني مصطلح « الثورة »، فدل عندهم على: التلاحم في الصراع والقتال، وخاصة اذا كان القتال في ثورة، كما دل على عمليات الاصلاح الجذري العميق، لأنه - كالثورة - يفضي الى التأليف بين الأمة ويحقق وحدتها وتلاحمها. ولأن الرسول ﷺ قد مارس التغيير بالوسيلتين معاً: القتال، والاصلاح العميق، جعلوا من أوصافه: « نبي الملحمة »!

وغير « الفتنة » و « الملحمة » استخدموا مصطلح « الخروج »، وغلب على الأدب السياسي لكثير من فرق المسلمين ومدارسهم الفكرية، حتى لقد اشتق منه اسم « الخوارج » لثورتهم المستمرة.. كما استخدموا أيضاً، مصطلح « النهضة »، لأن « النهوض » - كالثورة - يعني الوثوب والانقضاض.. ففي الحديث الذي يرويه الصحابي « ابن أبي أوفى » نقرأ: « كان النبي، ﷺ، يحب أن ينهض الى عدوه عند زوال الشمس[1] »!.. كما نقرأ في حديث الصحابي « أبو بريدة الأسلمي » عن فتح خيبر قوله: « لما نزل الرسول، ﷺ، بحصن أهل خيبر أعطى اللواء عمر بن الخطاب، ونهض معه من نهض من المسلمين فلقوا أهل خيبر، فقال رسول الله، ﷺ: لأعطين اللواء غدا رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، فلما كان الغد دعا علياً.. .وأعطاه اللواء، ونهض الناس معه فلقي أهل خيبر[2]... »
... أما أنس بن مالك فانه يروي فيقول: « حضرت عند مناهضة حصن تستر عند اضاءة الفجر، واشتد اشتعال القتال، فلم يقدروا على الصلاة، فلم تُصلِّ الا بعد ارتفاع النهار[3] ... »... الى غير ذلك من الأحاديث

---

(١) رواه أحمد بن حنبل.
(٢) رواه ابن حنبل.
(٣) رواه البخاري.

التي تستخدم مصطلح « النهضة » و« المناهضة » بمعنى البروز والوثوب والصراع مع الأعداء لإحداث التغيير والاقتحام للمستقبل وامتلاك الجديد واحراز الفتح المبين!..

ولقد ظل هذا المصطلح - مصطلح « النهضة » بمعنى « الثورة » - مستخدماً حتى وقت قريب، فنحن نطالعه في كتابات جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)، ويطالعنا في أدب ثورة سنة ١٩١٩ م عندما نقرأ خطب سعد زغلول[1] (١٨٥٧ - ١٩٢٧ م)..

(١) أنظر في كل ذلك (لسان العرب) لابن منظور، والدراسة التي قدمنا بها (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ١٤ طبعة القاهرة. سنة ١٩٦٨ م.

ارهاصات الواقع الجاهلي بالاسلام الثورة

ولقد كان الاسلام، عندما ظهر في شبه الجزيرة العربية، في جوانبه الفكرية والاجتماعية والسياسية، أول ثورة كبرى، وأعظم ثورة في التراث الحضاري للعرب المسلمين.. كما كانت لجوانبه الثورية هذه صلات وثيقة بالواقع الذي ظهر فيه، اذ استهدفت هذه الجوانب تغييره والانتقال به الى طور متقدم وجديد.. ويشهد لهذه الصلات ما سبق ظهور الاسلام، كثورة، من ارهاصات تمثلت في محاولات لتغيير هذا الواقع الجاهلي أو تطويره، اتخذت أحياناً شكل الرفض والاستنكار والانكار، وحيناً آخر لجأت الى العنف الثوري، ممثلاً في الانتفاضات والتمردات..

فحركة « الصعلكة » و « الفتوة »، التي عرفها واقع شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، كانت واحدة من حركات الرفض والتمرد والانتفاض ضد مظالم ذلك الواقع الجاهلي.. فهؤلاء الشعراء الذين عرفوا بشعراء الصعاليك، ومن تبعهم من ذوي الأفق المستنير، ومن المقاتلين والفرسان.. قد انخرطوا في تيار للمقاومة الرافضة، وتسلحوا « بالعنف الثوري » الذي استخدموه في الاغارة على الأثرياء ينتزعون ثراءهم كي يعيدوا توزيعه على الفقراء!.. وهم لذلك هجروا الحواضر والقرى والمدن الى البادية، يشنون

منها غاراتهم التي أشبهت « حرب العصابات »، ويمارسون تقاليدهم المعيشية المتميزة، التي سجلتها أشعارهم المتناثرة بقاياها في مصادر التراث. .

وَخالد بن سنان العبسي - (الذي ظهر بأرض عبس، في نجد) - هو الآخر، علامة على الرفض للواقع الجاهلي، وعلى محاولات التغيير التي سبقت ظهور الاسلام. . فلقد تقدم الى قومه كنبي، يدعوهم الى نمط للحياة غير الذي ألفوه. . لكن قومه خذلوه، ولم تتح له الظروف « دولة » تحفظ « دعوته »، فلفها ظلام الجاهلية مع ما لف من دعوات الرفض ومحاولات التغيير. . ولقد شهد الرسول، عليه الصلاة والسلام، لخالد العبسي ولدعوته. . فعندما جاء وفد قبيلته الى المدينة مبايعاً ومسلماً، كانت ضمن هذا الوفد امرأة عجوز هي بنت خالد العبسي، فلما علم بذلك الرسول، نهض لاستقبالها، وفرش لها عباءته كي تجلس عليها، وقال لها كلمته ذات الدلالة: « مرحباً ببنت نبي ضيعه قومه؟! ». .

وزيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزي (١٧ ق. هـ ٦٠٦ م) - وهو قرشي، من عدي - كان هو الآخر نموذجاً لحركة الرفض لواقع الجاهلية قبل الاسلام. . فلقد رفض الوثنية وتعدد الآلهة. . وحرم على نفسه الخمر، ودعا الى تحريمها. . واتخذ من غار حراء مكاناً للتحنث والتأمل والتعبد شهراً كل عام، هو شهر رمضان!. . وساح في شبه الجزيرة، شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، يلقى الأحبار والرهبان، ويبحث عن الحقيقة، ويجتهد لنسج نمط فكري جديد يتغير به واقع ذلك المجتمع القديم. . وبعد أن مات، وهو في طريقه الى الشام، باحثاً عن الحقيقة، شهدت مكة ظهور الاسلام، بعد موته بخمس سنوات. . وكان تقويم الرسول، ﷺ، لدعوة زيد تقويماً وضعها على طريق المحاولات الكبرى التي سبقت الاسلام داعية الى رفض الواقع الجاهلي ومحاولة تغييره. . فلقد قال الرسول عن زيد: « انه يبعث يوم القيامة أمة وحده؟! ». .

والحنفاء . . ذلك التيار الفكري الديني . . انتشر أصحابه وأتباعه في مواطن كثيرة من أرض شبه الجزيرة . . يرفضون الوثنية ، وينكرون مظالم الجاهلية ، ويتطلعون الى مجتمع جديد وفكر جديد . . وفي سبيل ذلك أخذوا ينقبون عن بقايا عقيدة التوحيد ، كما عرفتها قرونهم الأولى على يد ابراهيم الخليل ، ويحاولون بناء نمط فكري ديني من هذه البقايا . . ولقد كان أبو ذر الغفاري (٣٢ هـ ـ ٦٥٢ ـ ٦٥٣ م) واحداً من هؤلاء الحنفاء ، اهتدى بتأمله ، وبفكرهم الى التوحيد ، فوحد الله وصلى له وحده ، دون واسطة ، قبل ظهور الاسلام سنوات ثلاث!(١) . .

وحلف الفضول . . ذلك التعاهد الاجتماعي والسياسي الذي اجتمعت عليه عدة بطون من قريش ـ (بنو هاشم ، وزهرة ، وبنو أسد بن عبد العزى . . وبنو تيم) ـ وأقسموا فيه وتعاهدوا على : نصرة المظلوم ، أياً كان . . وردع الظالم ، مهما كان . . ورد المظالم الى أصحابها . . هذا الحلف كان هو الآخر شكلاً تنظيمياً ومنظماً اجتمعت فيه جهود رافضة لما امتلأ به ذلك الواقع الجاهلي من مظالم وآثام ، وحاولت به تلك الجهود أن تحل بعض العدل محل الجور الذي كان يئن منه انسان ذلك المجتمع في ذلك التاريخ . . ولقد كان هذا الحلف من ارهاصات التغيير التي اقتربت ، زمناً ، من ظهور الاسلام ، فبين عقده وبين نبوة محمد ، ﷺ ، عشرون عاماً . . ولقد كان الرسول من بين مؤسسيه ، شهد ابرام ميثاقه وعمره عشرون عاماً . .

فلقد كانت ، اذن ، للعرب جهود استهدفت تغيير الواقع ، وبعض هذه الجهود كان سلمياً ، بينما استعان بعضها الآخر بالسيف ـ العنف ـ لانجاز ما أراد من تغيير . . فكانت هذه الجهود جميعاً علامات على طريق الانسان العربي نحو ثورته الكبرى ، وانجازه الثوري الأعظم الذي تمثل في ثورة الاسلام . .

(١) أنظر كتابنا (مسلمون ثوار) ص ١٧ طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م .

ثورة الاسلام

والحديث عن الاسلام كثورة، أو عن الجوانب التي مثلت الثورة في ذلك البناء الفكري والمادي الذي يندرج تحت عنوان: (الاسلام): . الحديث عن هذه القضية يتطلب ابراز موقف الاسلام من الثورة على جبهتين:

أ ـ **الجبهة الفكرية**: كما تمثلت في كتابه الأول: القرآن الكريم.. وفي: السنة النبوية الشريفة، التي كانت ولا تزال بمثابة «المذكرة التفسيرية»، للقرآن الكريم..

ب ـ **والجبهة الواقعية**: كما تمثلت في الانجازات الثورية التي غير بها الاسلام، عندما ظهر، واقع المجتمع الجاهلي، وعبر، عن طريقها، بانسان ذلك الواقع من مرحلة تطورية متخلفة ومعوقة الى أخرى حافلة بقدر عظيم من الاستنارة والتقدم والعدل والحرية، الأمر الذي خفف من قيود ذلك الانسان، وسلحه بأسلحة أفعل في صراعه من أجل التقدم، وانتقل به الى طور حضاري جديد..

على هاتين الجبهتين ـ وهما متصلتان، بل متحدتان ـ نستطيع أن نرصد موقف الاسلام، كحضارة، من الثورة، ونتعرف على الحقيقة القائلة: انه كان أعظم ثورات العرب المسلمين في ذلك التاريخ..

القرآن والسنة. . والثورة:

لم يقتصر موقف القرآن الكريم من قضية الثورة على استخدام المادة اللغوية لمصطلحها في الدلالة على معانيها بمجالات بعيدة عن اطارها، الذي هو تغيير المجتمع والانتقال به الى طور جديد، بل لقد شرع القرآن الثورة كسبيل انساني لتغيير الواقع والتطور بالمجتمعات، ولنا على ذلك أدلة قوية وعديدة، نكتفي بايراد بعضها نزولاً على حكم الحيز والمقام:

١ ـ فجميع التيارات الفكرية الاسلامية التي انحازت للثورة، نظرياً أو عملياً أو اليهما معاً، وقررت مشروعيتها، قد استندت الى أن القرآن قد أوجب على الأمة، متضامنة متكافلة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اقتضى النهوض بهذا التكليف استخدام « الفعل » بعد « القول »، والاستعانة « بالقوة » ـ التي اصطلحوا على تسميتها: قضية « السيف » ـ كان ذلك مشروعاً، لدى البعض، وواجباً لدى البعض الآخر. .

وهم قد استندوا في ذلك الى قول الله سبحانه: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[1] وقوله ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[2].

وقالوا: انه اذا كان الأمر بالمعروف يقف عند حدود: الهدى والبيان بالتي هي أحسن، فإن النهي عن المنكر يتجاوز الهدى والبيان الى الفعل. . واستندوا في ذلك الى عديد من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، من مثل قوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[3]. . «فالفعل» هنا يتقدم

(١) آل عمران: ١٠٤.

(٢) آل عمران: ١١٠.

(٣) رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل.

غيره من وسائل التغيير. . ومن مثل قولـه، محذراً الأمـة من النكوص عن هذا الطريق الصعب: « لتأمرن بالمعروف، ولتنهـون عن المنكر، ولتـأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه[١] على الحق أطراً، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم[٢] »! وقوله: « اذا رأيتم الـظالم فلم تأخذوا على يديه يوشـك الله أن يعمكم بعذاب من عنـده»[٣]. . . ومن مثل ترغيبه أمته السير في هذا الدرب المحفوف بالمكاره والمليء بالأشـواك، بقوله: « أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جـائر »[٤]! وقـوله: « سيـد الشهـداء: حمزة بن عبـد المطلب، ثم رجـل قام الى أمام جائر فـأمره ونهاه فقتله »!

٢ ـ وغير آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأحـاديث المفسرة لها، تجد التيارات الفكرية الثورية، في تراثنـا الاسلامي، الكثـير من آيات القـرآن الكريم التي تـدعـو الانسـان الى رفض الـظلم و « العمـل » عـلى تغييره. . فالثورة تعني الهجرة من حال الاستسلام والسكون الى حال التمرد والحركة، فهي هجران للركود والموات، ووثبة يتجاوز بها الانسان والمجتمع ذلك الوضع الجائر والواقع الظالم ليستبدل به آخر أكـثر اشراقـاً ووضاءة. . فليست الهجرة فراراً وهروباً، فهي، في الاسلام، فعل ايجابي، بل ووسيلة تأديب! والذين لا يهجرون المجتمع الظالم بتغييره هم ظالمون لأنفسهم، وهو أشد أنواع الـظلم، لأن ضحيته ليس ذات الـظالم لنفسه وحـدها، وليست فـرداً أو أفراداً، بـل الأمة ومصـالحها والقيم التي دعـا اليهـا الله وبشر بهـا الرسول. . وفي ذلك يقول الله سبحانه: ﴿ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي

---

(١) أي لتدخلونه في الحق وتجبرونه عليه.

(٢) رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجه وابن حنبل.

(٣) رواه الترمذي في سننه.

(٤) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حنبل.

أنفسهم، قالوا: فيم كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟! فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً ﴾[1] .

٣ ـ ذلك أن كونهم « مستضعفين في الأرض » لا يعفيهم من مسؤولية التكليف بواجب التغيير للظلم، لأن منطقهم الاستسلامي هذا يعاكس ارادة الله سبحانه، تلك الارادة التي صاغها القرآن الكريم في آية جمعت من المعاني والطاقات الثورية ما لم تجمعه شعارات وشعارات: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين . . ﴾[2] . . فارادة الله أن تكون القيادة والامامة للمستضعفين في الأرض، وأن تكون لهم وراثة ما في حوزة أوطانهم من ثروات وعلوم وامكانيات . .

ولم ولن يحول بين التيارات الثورية الاسلامية وبين الاستدلال بهذه الآية أنها قد جاءت في معرض الحكاية عن قوم سابقين على ظهور الاسلام. . فعلماء الأصول قد قالوا: ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. . ونحن نقول: ان القرآن لم يذكر قصص الأولين مستهدفاً التاريخ، بل أورد من هذا التاريخ مواطن للعبرة، فهو يعالج قضايا المجتمع الاسلامي، سواء أكان ذلك بالحديث المباشر أو بالصبر والعظات يسوقها لنا من خلال قصص الأولين.

٤ ـ وفي السنة النبوية وجدت التيارات الثورية المسلمة ما يؤيد موقفها من قضية « السيف »، أي استخدام « العنف الثوري » ـ بتعبيرنا الحديث ـ في عملية التغيير. . ـ وهي قضية خلافية، كما سنذكر في ختام هذه الصفحات ـ وجدوا في السنة ـ الى جانب الممارسة التي تمثلت في ملحمة ظهور الاسلام وصراعات المؤمنين به ضد خصومه ـ أحاديث عدة، أكثرها

(١) النساء: ٩٧.
(٢) القصص: ٥.

دلالة ذلك الذي رواه الصحابي حذيفة بن اليمان[١]:

« قلت : يا رسول الله ، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر، كما كان قبله؟!

قال: نعم!

قلت: فبمن نعتصم؟!

قال: بالسيف »![٢].

فإذا عاد الشر ليطغى على واقع المجتمع، فعلى المسلمين أن يعتصموا بالسيف سبيلاً للتغيير!

٥ ـ وغير هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استرشدت بها التيارات الثورية المسلمة في تقرير مشروعية الثورة، بل وجوبها، يلمح قارىء القرآن الذي يتدبر آياته، ويستخدم المنهج الثوري ـ الذي أوصى به الرسول ـ في الكشف عن مكنون معانيه.. يلمح العديد من الآيات التي تدعم حجج أصحاب هذا الاتجاه.. وأنا أدعو القارىء للوقوف معي أمام مصطلح استخدمه القرآن للدلالة على عملية « التغيير الثوري »، غير تلك المصطلحات التي سبقت اشارتنا اليها، وهو مصطلح « **الانتصار** »، **فالثورة تعني التغيير الذي يبدل حالاً بحال وسادة بسادة ويستبدل بواقع بالٍ واقعاً جديداً، وهي في بعض جوانبها انتقام للمظلومين من الظالمين، على تفاوت في درجات الانتقام ومواطنه، وكذلك « النصر » و « الانتصار ».. فالنصر يعني: اعانة المظلوم، والانتصار يعني الانتصاف من الظلم وأهله والانتقام**

---

(١) هو حذيفة بن اليمان (توفي سنة ٣٦ هـ) من أكثر الصحابة الموثوق في روايتهم للحديث، روى عنه: أبو عبيدة بن الجراح، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وغيرهم.. خيره الرسول بين ميزة الهجرة وميزة النصرة ـ أي أن يكون من المهاجرين أو من الأنصار ـ فاختار النصرة، لأنه كان حليفاً للأنصار.

(٢) هذا الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده، وأبو داود في سننه.

منهم. . والقرآن يذكر الانتصار، بهذا المعنى، كفعل يأتيه « الأنصار » ضد البغي » الذي هو الظلم والفساد والاستطالة ومجاوزة الحدود. . ![1].

فإذا كان الانتصار: ثورة، والثوار: أنصاراً، فهل لنا أن نفترض لذلك صلة جعلت أولئك الذين أسسوا دولة الاسلام جهروا بدعوته وحاربوا في سبيلها، من الأوس والخزرج، يختصهم كتاب هذا الدين وأدب أمته باسم: الأنصار؟!

وهل لنا دليل من قول الشاعر الذي خاطب الرسول عليه الصلاة والسلام فقال:

والله سمى نصرك الأنصارا آثرك الله به ايثارا

نعتقد أننا لا نتجاوز الحدود بهذا الافتراض!

أما الآيات التي استخدمت مصطلح « الانتصار » للدلالة على « الثورة »، بمعنى التغيير والردع والانتقام من البغاة والظلمة والمستبدين، فإنها كثيرة. . وأهم من كثرتها وأخطر أنها تجعل « الانتصار » أي « الثورة » احدى الصفات الهامة للانسان المؤمن ولجماعة المؤمنين، بمعنى أن على المؤمن، كي تكتمل له الصفات التي وصفه بها الله سبحانه في كتابه الكريم أن يكون « منتصراً » ضد البغي والظلم والاستبداد، أي أن يكون ثورياً وثائراً. . ! ».

يقول الله سبحانه في تعداد صفات المؤمنين: ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم (ومما رزقناهم ينفقون.

---

(١) (لسان العرب) لابن منظور، مادة: نصر.

والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون، وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم. ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الأمور﴾[1].

ففي هذه الآيات نطالع من صفات المؤمنين: أنهم المتوكلون على ربهم.. الذين يتجتنبون الكبائر.. ويغفرون أخطاء الضعفاء، لأن ـ كما يقول « البيضاوي » في تفسيره « الحلم عن العاجز محمود، وعن المتغلب مذموم، لأنه اجراء واغراء على البغي!» وأنهم قد استجابوا لربهم.. وأقاموا صلاتهم.. وجعلوا الشورى فلسفة نظام حكمهم.. ثم هم الذين يتصدون « بالانتصار » ـ « الثورة » ـ للبغي والظلم حتى يغيروه، لأنه لا سبيل ولا ملام على الذين « ينتصرون » ـ يثورون ـ بعد ظلمهم، وانما السبيل والملام على البغاة الظالمين.. ﴿والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾.. ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾ !

بل لقد استخدم القرآن الكريم مصطلح « الانتصار » في وصف تيار الشعر والشعراء المسلمين الذين تصدوا بشعرهم لنظرائهم المشركين، فهذا التيار الجديد في الشعر العربي كان أصحابه أنصاراً ومنتصرين، أي ثواراً وثائرين.. ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون؟ وأنهم يقولون ما لا يفعلون؟ الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾[2].

---

(١) الشورى: ٣٦ ـ ٤٣.
(٢) الشعراء: ٢٢٧.

هكذا، وعلى هـذا النحو تـطالعنا نصـوص المصادر الاسـلامية الأولى والجوهرية: الكتاب والسنة، بما يزكي حجج التيارات الثورية الاسلامية على مشروعية الثورة، بل وجوبها، في الاسلام.

انجازات الاسلام الثورية في واقع الانسان العربي

في الجانب الديني، وبالذات: الألوهية، والنبوة، وعالم الحساب والجزاء، جاء الاسلام مصدقاً لما بين يديه من الرسالات السابقة، فقط صحح ما طرأ عليها وأصابها من انحراف، أبرزه انحرافها عن نقاء عقيدة التوحيد، ذلك أن دين الله واحد منذ اتصلت بين السماء والأرض أسباب الوحي الى الرسل والأنبياء.. ومن ثم فإن الذي بشر به محمد، ﷺ، لم يكن ديناً محمدياً.. أما في الجانب التشريعي، وعلى جبهات: تحرير الانسان، وأوضاعه الاجتماعية والسياسية، فنحن ازاء شريعة محمدية جديدة، لأنه اذا كان دين الله واحداً فإن شرائعه ـ بمعنى مناهجه وطرقه الموصلة الى تحقيق غايات دينه الواحد ـ متعددة بتعدد الرسل والأنبياء، للتعدد والاختلاف القائم في مجتمعات هؤلاء الرسل والأنبياء، وعصورهم..

ولقد جاء الاسلام ختاماً لرسالات السماء، وايذاناً بانتهاء « الوحي » المتجدد، لأن البشرية قد بلغت من رشدها، وأصبحت، في أمور معاشها، قادرة على الاسترشاد بعقلها، على ضوء الأطر العامة والقضايا الكلية التي أوصى بها الوحي في هذه الأمور.. ومن ثم فقد كان الاسلام، كشريعة

للدنيا، وكفلسفة تفسر لانسانه هذا الكون الذي يعيش فيه، طوراً جديداً غير مسبوق من الرسالات الدينية القديمة، بل وثورة استهدفت أحدث تغيرات جذرية عميقة مع واقع الحياة التي ظهر فيها وعقل الانسان الذي قرعت آذانه آيات كتابه الكريم. .

الانسان والكون:

كانت الطبيعة، في كثير من مظاهرها وظواهرها، لغزاً غير مفهوم للانسان العربي، بل ولغيره، على امتداد تاريخ طويل. . ولقد دفع هذا العجز، الذي لازم الانسان، عن فهم الكثير من هذه الظواهر الطبيعية الى أن خاف الانسان تلك الظواهر، وارتعدت منها فرائصه، ثم حاول استئناسها بالقرابين ثم جعل منها آلهة عبدها من دون الله، أو وسائط يتقرب بها، زلفى، الى الله. . عبد الشمس. . وعبد القمر. . وعبد النجوم. . وعبد الليل والنهار. . وعبد البحر، والنهر، والجبل. . وعبد، أو قدس، القوى أو النافع من الحيوان. . وقدم القرابين والصلوات للرعد والبرق والمطر. . وللجن. . وغير ذلك مما عجز عن تفسيره من مظاهر الطبيعة وظواهرها. .

فماذا أحدث الاسلام من ثورة على هذه الجبهة؟ . . وما هو التغيير العميق والجذري الذي أنجزه في حقل تصوّر الانسان العربي للكون، وعلاقته بالطبيعة وموقفه من قواها وظواهرها؟؟ . .

لقد قرر الاسلام: « تكريم » الانسان على ما عداه من مخلوقات هذا الكون. . كما قرر « تفضيله » على هذه المخلوقات ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[1]. . ولكنه لم يقف عند حدود « التكريم » و

(١) الاسراء: ٧٠.

« التفضيل ».. بل قرر أن الانسان هو « سيد » الطبيعة، وأن هذه الظواهر الطبيعية التي طالما رهبها حتى عبدها انما هي « مسخرة » له، بل انها لم تخلق الا لتكون « مسخرة » لهذا الانسان!.. فهنا ثورة، وانقلاب جذري في العلاقة بين الانسان والطبيعة يحدثهما ذلك التصور الجديد الذي يقدمه الاسلام عن الكون للانسان العربي والمسلم.. بل لكل انسان.

وفي كثير من سور القرآن الكريم تلح آياته على تقرير هذا المعنى، وتغرس في نفس الانسان وعقله هذا التصور الجديد الذي يحرره من العبودية، عبودية الطبيعة وظواهرها، وينقله الى مكان « السيد » الذي ما خلقت هذه الطبيعة وظواهرها إلّا لخدمته وتحقيق الشروط الضرورية لرقيه وانسانيته..

﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار. وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار﴾[1].

﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر، والنجوم مسخرات بأمره، ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[2].

﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾[3].

﴿ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره ويمسك السماء أن تقع على الأرض الا باذنه، ان الله بالناس لرؤوف

(١) ابراهيم: ٣٢، ٣٣.
(٢) لنحل: ١٢.
(٣) لنحل: ١٤.

رحيم﴾

﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾(٢).

﴿الذي جعل لكم الأرض مهداً وجعل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون. والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتاً، كذلك تخرجون. والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون. لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين﴾(٣).

﴿الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون. وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾(٤).

﴿وسخرنا مع داود الجبال والطير وكنا فاعلين﴾(٥).

﴿واذكر عبدنا داود ذا الأيد، انه أواب. انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق. والطير محشورة كل له أواب﴾(٦).

﴿ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره الى الأرض التي باركنا فيها وكنا بكل شيء عالمين)(٧).

﴿فسخرنا له(٨) الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب. والشياطين كل بناء وغواص. وآخرين مقرنين في الأصفاد﴾(٩).

---

(١) الحج: ٦٥
(٢) لقمان: ٢٠
(٣) الزخرف: ١٠ - ١٣.
(٤) الجاثية: ١٢، ١٣.
(٥) الأنبياء: ٧٩.
(٦) ص: ١٧ - ١٩.
(٧) الأنبياء: ٨١.
(٨) أي لسليمان.
(٩) ص: ٣٦ - ٣٨.

﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير، فاذكروا اسم الله عليها صواف فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر، كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون. لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم، كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم، وبشر المحسنين﴾ (١).

وهكذا. . . لم يكتف الاسلام بتكريم الانسان، وبتحريره من قيود الرهبة من الطبيعة وأسار العبودية لها، بل لقد ارتفع بمستوى تحريره الى الحد الذي قرر فيه أن هذه الطبيعة وقواها وظواهرها انما هي جميعاً مسخرة لهذا الانسان. .

الفرد. . والقبيلة:

قبل ثورة الاسلام كان مجتمع شبه الجزيرة العربية لا يقيم وزناً لفردية الفرد بجانب القبيلة التي ينتسب اليها. . فالقبيلة هي الوحدة التي يبدأ منها التنظيم الاجتماعي لبناته، بل والتي ينتهي اليها هذا البناء؟!. . كانت وحدة متحدة، لها، من دون الفرد، الشخصية الاعتبارية، وكل الحقوق، وعليها، دون الفرد أيضاً، تقع الواجبات والتبعات التي تترتب على الفرد من أفرادها. . ولم يكن التضامن القبلي داخل القبيلة تعبيراً عن رقي في سلم التضامن والترابط بين الفرد والباقين من قبيلته بقدر ما كان تعبيراً عن تخلف التنظيم الاجتماعي عن الاعتراف لهذا الفرد بأية ذاتية مستقلة بجانب ذاتية القبيلة وشخصيتها المنفردة بالاعتبار والنفوذ. . فالملكية لها، والشرف لها، وكل الحقوق لها، والعار عليها، والنقيصة لها، وجميع المغارم تلزمها، ولا اعتبار للمسؤولية الفردية على أي فرد من أفرادها. . كانت ذاتية الفرد ضئيلة ومتضائلة وذائبة في الشخصية العامة لقبيلته التي ينتسب اليها. .

(١) الحج: ٣٦، ٣٧.

ولكن ثورة الاسلام جاءت فأبرزت ذاتية الانسـان الفرد عـلى حساب ذاتية القبيلة، أبرزتها، في البدايـة، في اطار القبيلة، ثم حثت عـلى اذابة ذاتية القبيلة في اطار الأمة القوميـة ومحيط الدولـة العام. . وهي قـد فعلت ذلك عندما قررت للانسان الفرد حريتـه واختياره، بعـد أن كانت جبـرية العرب في الجاهلية تحد من نطاق ذاتية الفرد ونموه الى حد كبير، وبعـد أن رتبت على حريته واختياره مسؤوليته الفردية والتزامه المستقل عـمّـا قدمت وتقدم يداه. . ولقد بدأت ثورة الاسلام تقرير هذه المسؤولية الفردية وذلك الالتزام الفردي المستقـل بميدان الأفعـال والتكاليف الـدينية ومـا يتعلق بها ويتصل من الأعمال شبه الاجتماعية، حسنات كانت أم سيئات، ثم اتسع هذا النطاق شيئـاً فشيئاً حتى تقلصت، بـالتدريـج، هيمنة القبيلة لحسـاب المسؤولية الفردية والالتزام الفردي المستقل للانسان. .

فجميع التكاليف، التي هي فروض عين، فردية. . تجب على الفرد ولا يجزيه عنها التزام قبلي أو غير قبلي. . وتبعاً لذلك فإن مسؤوليته عنها وحسابه عليها وجزاءه فردي كذلك. . فعليه، وحده، القصاص اذا قتـل، وليده، وحده، القطع اذا سرق، وهو، وحده، المجلود اذا زنى. . الخ. . الـخ. . وحتى فاطمة بنت محمد، عليه الصلاة والسلام، يقـول أبوهـا، في معرض تقرير المسؤولية الفردية، والمساواة والصـرامة في تقـريرهـا: انها لو سـرقت لقطعت يدها[1]؟! . . وحتى بنو هاشم وآل بيت الرسول يقرر الـرسول أن المسؤولية الفرديـة هي حجر الأسـاس في علاقـة كل واحـد منهم بالتنـظيم الاجتماعي الجديد، فينهاهم عن الاعتماد على علاقات النسب التي تربطهم به: « لا يأتي الناس بأعمالهم وتأتوني بأحسابكم ».

فكـانت تلك واحدة من انجـازات ثـورة الاسـلام عـلى درب تحـريـر الانسان العربي. .

---

(١) رواه البخاي ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وابن حنبل.

الانسان . . والقدر :

وكانت جبرية العرب في الجاهلية، عندما تنسب عمل الفرد الى القدر، خيراً كان هذا العمل أو شراً، تسهم في تحديد نطاق فردية الفرد وتحد من حريته الى حد كبير. . وجاءت ثورة الاسلام فلم تقف عند حدود تحرير الانسان الفرد من سلطة القبيلة الطاغية وتخليصه من الذوبان في محيطها، لأنها، بتقريرها حريته واختياره ومسؤوليته، قد جعلت ذاته، كفرد، اللبنة الأولى والمستقلة في التنظيم الاجتماعي الجديد. .

ولقد زادت هذه الثورة من حجم انجازها التحريري هذا ومن قيمته عندما رفعت من قدر الانسان وأعلت من شأن حريته وارادته وفعله حتى عندما يكون الحال بازاء ارادة الله سبحانه وتعالى وقضائه وقدره. . صحيح أن التوحيد الاسلامي يعني العبودية التامة من الانسان لله، وصحيح أن الاسلام يعني، أول ما يعني، اسلام الوجه اسلاماً كاملاً للخالق سبحانه، وصحيح كذلك أن صفات الله، في الاسلام، تجعله: القاهر، والجبار، والمهيمن، والمتكبر، والفعال لما يريد. . . . ولكن هذا التوحيد الاسلامي ذاته قد حرر ذات الانسان من العبودية للآلهة والقوى والطواغيت المادية الكثيرة التي كان تستعبد روحه وتستذل ذاته وتنتقص من حريته قبل التدين بعقيدة التوحيد. . ثم أن « التنزيه والتجريد » الذي قرره الاسلام بالنسبة للذات الالهية جعلنا أمام وضع جديد تقرر فيه: **التحرير الكامل والحقيقي** للانسان من استعباد **القوى المادية** التي كان يرهبها وتتحكم فيه، **والعبودية** لذات الهية يجعلها التصور التنزيهي أقرب الى القانون الأكبر والعقل العام للكون وتدخل بها في اطار التجريد. . وفي هذا التحول انجاز كبير على جبهة تحرير الانسان. .

ويؤكد هذا المعنى ويبرزه أن الاسلام عندما قرر الكثير من الحقوق المتعلقة بالدنيا، للذات الالهية، نراه، بسبب من « التوحيد والتنزيه »،

يعود، في الواقع العملي، الى جعل هذه الحقوق من نصيب الانسان..

* فالفقه والشريعة يقرران أن « حق الله » هو « حق المجتمع »..
والمجتمع هو مجموع الأفراد الذين يعيشون فيه!..

* والفقهاء يقررون: أن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن..
فيضعون مبدأ: إن ارادة الشعب هي ارادة الله في صورة قانون اسلامي عام وقاعدة فقهية مقررة..

* والرسول، عليه الصلاة والسلام، يقرر في حديثه، الذي يرويه أنس بن مالك: « ان أمتي لا تجتمع على ضلالة »[١].. وفي الحديث الذي يرويه ابن عمر: « إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة »[٢]. يقرر مبدأ: عصمة الأمة، وهي غاية ما تقرر ويتقرر في الفكر من اعلاء لقدر حرية الانسان..

* ثم يبلغ الرسول بتحرير الاسلام للانسان القمة عندما يقول: « إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره! »[٣].

فباستطاعة الانسان، اذن، أن يصل بسلطته وسلطانه الى الحد الذي لو أقسم فيه على الله لأبره الله!.. لأن هذا الانسان باكتشافه قوانين الكون وسنن الله فيه، وبسيطرته على هذه القوانين وتلك السنن يصبح حاكماً غير محكوم، لأن اكتشافاته هذه وسيطرته تلك هي كنه ما يريده الاسلام ويعنيه من وراء: الاقتراب من الله، والتشبه به، والاتصاف بصفاته.. فالله هو قانون الكون الأعظم، وطاعة الانسان لهذا القانون الأعظم تعني الاتصاف بصفاته والتسلح ببعض قدراته، الى الحد الذي يسخر فيه القوى الطبيعية بالسيطرة على ما يحكمها من قوانين: من أطاعني كنت يده التي يبطش بها،

(١) رواه ابن ماجه.

(٢) رواه الترمذي، وابن حنبل.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حنبل..

ورجله التي يمشي بها، وعينه التي يبصر بها، وأذنه التي يسمع بها!.. يا عبدي أطعني تكن ربانياً تقول للشيء كن فيكون؟!..

هكذا بلغ الاسلام الغاية من حرية الانسان وتحريره، حتى بالقياس الى القدر والى الجبروت والسلطان اللذين اختص بهما الحق، تبارك وتعالى، نفسه وذاته..

تحرير المرأة:

ولقد أولى الاسلام تحرير المرأة، من قيودها القديمة والتقليدية، عناية خاصة. ولم يقف عندما تقرر لها مع الرجل، كانسان، لأن قيودها الخاصة دعته الى ابراز ما قرر لها من حقوق وحريات.. فلم تعد ـ خلافاً لما كانت عليه قبل الاسلام ولما عاد فقرر عليها فقهاء عهود الحريم والعصور الوسطى ـ مجرد متاع للرجل وأداة للهو واستمتاعه.. وانما ارتقى الاسلام بنوع العلاقة الانسانية والاجتماعية التي تربطها بالرجل.. فعلاقة المودة والبر بين الأم وولدها يعلو سلطانها على سلطان الدين والاتفاق في المعتقد ﴿ووصينا الانسان بوالديه حسناً، وان جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾[1] ﴿وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً..﴾[2].. وعلاقة المرأة الزوجة بالرجل الزوج هي: المودة والرحمة، بل انها هي السكن الذي يسكن اليه في هذه الحياة!.. ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة، ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[3].. وفي الحقوق والواجبات تستوي المرأة والرجل في نظر الاسلام ﴿ولهن مثل الذي عليهن

(١) العنكبوت: ٨.

(٢) لقمان: ١٥.

(٣) الروم: ٢١.

بالمعروف﴾ أما « الدرجة » التي أعطاها الاسلام للرجل على المرأة بقول قرآنه في آية المساواة هذه: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾(١) فانها تقف عند تقرير ضرورة اعطاء العنصر الأكثر خبرة ووعياً وامكانية وتمكناً حق الفصل في المشكلات التي تأهل أكثر من سواه للقول الفاصل فيها(٢). .

صحيح أن الاسلام يقرر للأنثى، في حالات معينة، نصف ما للذكر من نصيب في الميراث، ولكن هذا التمييز المالي لا يعكس انتقاصاً من حرية الأنثى وحقوقها، بل لا نغالي اذا قلنا انه، هنا، يزيدها تكريماً وتحريراً. . ! فهو قد قرر لها الشخصية المالية المستقلة، ثم تبنى عرف العصر الذي ظهر فيه، الذي ألزم الرجل وحده بالتبعات المالية اللازمة للأسرة، ذكوراً واناثاً. . فكأن ما زاد في نصيبه من الميراث انما رصد لينفق منه على الأنثى التي ألزمه الشرع بالانفاق عليها، أما نصيبها هي فإنه قد تقرر لها دون الزام عليها بالانفاق منه في الشركة الزوجية. .

ولم ينظر الاسلام، كموقف عام وثابت، الى التمييز بين الناس في الأمور المالية كمعيار للتمييز بينهم في القدر والقيمة ودرجة الحرية. . فالرسول، عليه الصلاة والسلام، وأبو بكر الصديق كانا يلتزمان التسوية بين المسلمين في « العطاء »، باعتباره « معاشاً » لا علاقة له بالأقدار والمراكز والمفاضلات. . ثم جاء عمر بن الخطاب فميز بين الناس في « العطاء » عندما توافرت الأموال وكثرت بعد الفتوحات، ثم عاد علي بن أبي طالب الى نظام التسوية. . . وعلى عهد الرسول كانت « الحاجة » تحكم، في أحيان كثيرة، مقادير الأنصبة في توزيع الغنائم، دون أن يكون للتمييز والتمايز المالي أية علاقة بالأقدار والمراكز الخاصة بالصحابة الذين تفرض لهم السهام

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) أنظر (الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده) ص ٦٢، ٦٣ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٧٥ م.

في هذه الأموال.. ولقد أعطى الرسول المهاجرين الفقراء غنائم هوازن - يوم حنين - ولم يعط الأنصار - الا رجلين فقيرين منهم - بل لقد أعطى « المؤلفة قلوبهم » من هذه الأموال ما لم يعطه لأحد من الذين سبقوا الى الاسلام وصنعوا بتضحياتهم دولته وانتصارات دعوته وعقيدته - فالتمييز المالي للرجل في الميراث، أمر من أمور المعاش، لا ينهض دليلاً على انتقاص ما قرر الاسلام للمرأة من حرية، وما شرع لها من مساواة بالرجل..

وصحيح أن القرآن الكريم يقرر في احدى آياته أن شهادة امرأتين تعدلان شهادة رجل.. ولكن المتأمل والمتدبر بهذه الآية يدرك أنها قد راعت تلك المرحلة التطورية التي كانت تمر بها المرأة يومئذ، وهي مرحلة كانت محرومة فيها من خبرات المعاملات المالية التجارية المعقدة، بسبب حرمانها من الشخصية المالية المستقلة، فجاء القرآن، مراعاة لتخلفها في هذا الميدان، ليقرر أن شهادتها في الدَّيْن - الذي يحتاج اثباته الى دليل كتابي لا تساوي شهادة الرجل.. فليس في الأمر انتقاص من قدرها وحريتها، وانما فيه موقف واقعي يلائم بين الحق وبين الامكانيات، وهي علة وقصد يفتح باب التطور والتنمية للحق بتطور الامكانيات ونموها.. ثم... هل يستوى الرجال في الذاكرة والتذكر وفي الامكانيات والقدرات؟؟.. انهم لا يستوون، ومن ثم تتفاوت حقوقهم دون أن يعني هذا التفاوت انتقاصاً من مساواتهم في الحرية التي قررها لهم الاسلام.

ذلك هو موقف الاسلام من التمييز بين شهادة الرجل وشهادة المرأة في ذلك الموطن المحدد والخاص من مواطن الاشهاد.. ويتأكد هذا الذي نقول اذا نحن تدبرنا آيات القرآن التي تتحدث عن هذه القضية فنقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه، وليكتب بينكم كاتب بالعدل، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله، فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً، فإن كان الذي عليه الحق

سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل، واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر احداهما الأخرى، ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً الى أجله، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا، الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها، وأشهدوا اذا تبايعتم، ولا يضار كاتب ولا شهيد، وان تفعلوا فانه فسوق بكم، واتقوا الله، ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم﴾(١).

فليس في الأمر تمييز طبيعي ودائم ولا تمييز مطلق ينقص من قدر المرأة وما قرر لها الاسلام من حرية ومسؤولية وحقوق..

تحرر من العصبية القبلية:

وكذلك كانت ثورة الاسلام تحريراً للانسان العربي من قيد العصبية القبلية الضيق وأفقها المحدود، وانطلاقاً به الى اطار القومية ذات المحتوى الانساني والصبغة الحضارية.. فبعد أن كانت القبلية هي الوحدة التي تنتهي عند حدود نسبها روابط الولاء وتبعاته، أصبحت هذه القبيلة، منذ دستور دولة المدينة ـ الذي عرف بـ «الصحيفة» وبـ «الكتاب» ـ اللبنة الأولى في الكيان القومي العربي الموحد، والذي كان بمثابة الوجه الثاني لعملة واحدة، وجهتها الأولى: التوحيد، في الدين، لذات الاله.. فلم تعد القبيلة هي نهاية المطاف، ادارياً وسياسياً واجتماعياً، بل غدت الوحدة الأولية في الجماعة القومية العربية التي وحدتها ثورة الاسلام ودولته..

بل لقد خطا الاسلام الى أفق أبعد، وخاصة بعد فتوحات أهله التي حررت الشرق من البيزنطيين ومن الأسرة الساسانية الفارسية، عندما دعا

(١) البقرة: ٢٨٢.

قبائل العرب الى الاندماج في الشعوب التي فتحت بلادها، باعتبار ذلك تحقيقاً لقول الله في قرآنه الكريم: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، ان أكرمكم عند الله أتقاكم، ان الله عليم خبير﴾[1]. . كما جاءت سنة الرسول، العملية والقولية، لتضع لهذا التوحد القومي مضموناً انسانياً وحضارياً وفكرياً يبتعد به عن العرق وعصبيته كما ابتعد به عن القبلية وتعصبها. . فليس يخفى السر الذي جعل تجربة دولة المدينة تبرز ضمن قادتها وقيادتها قادة مثل: بلال الحبشي (٢٠ هـ ـ ١٤ م) كرمز لالتحام الموالي والرقيق ذوي الأصول الأفريقية السوداء في الجماعة القومية العربية، عن طريق علاقة « الولاء » التي ربطتهم بالقبائل التي كانوا لها عبيداً قبل أن يحررهم الاسلام. . و« الولاء ـ كما قررت السنة النبوية ـ لحمة كلحمة النسب »[2]. .

وكذلك كان الحال بالنسبة لقيادة: صهيب الرومي (٣٢ ق هـ ـ ٣٨ هـ ـ ٥٩٢ ـ ٦٥٩ م) وسلمان الفارسي (٣٦ هـ ـ ٦٥٦ م) ذلك أن مكانة هؤلاء القادة، المنحدرين من أصول عرقية غير عربية، والذين تعربوا بالحضارة والولاء، ان مكانتهم في المجتمع الجديد، وكانت عالية، انما تعكس وتعبر عن تلك الروابط التي ضمت هذه الجماعة القومية الجديدة، على اختلاف أصولها العرقية والجنسية. . فهم لم يكونوا مجرد « مؤمنين أتقياء » وانه كانوا رموزاً لأعداد متنامية أخذ الاسلام يحررها بالطريق التدريجي الذي سلكه لتصفية نظام الرقيق. . طريق: الحصر والتضييق لمصادر الاسترقاق، والتوسع في الأسباب التي تفك عن الأرقاء قيود الاسترقاق. والرسول ﷺ يبرز وزن هذه القيادات في تجربة الدولة القومية عندما يقول: «أنا سابق

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) رواه الدارمي.

العرب، وصهيب سابق الروم، وسلمان سابق فارس، وبلال سابق الحبشة»!.

ولقد جاءت السنة القولية لتحدد وتؤكد ذلك المحتوى الحضاري، اللاعرقي، لهذه الوحدة القومية الجديدة، عندما قررت على لسان الرسول، عليه الصلاة والسلام: أن «ليست العربية بأحدكم من أب أو أم، وانما هي اللسان - (اللغة بالمعنى الحضاري الواسع) - فمن تكلم العربية فهو عربي»..

فكان ذلك انجازاً كبيراً على درب تحرر الاسلام للانسان، بثورته التي تجاوزت آفاق العصبية لقبلية الضيق الى رحاب الأفق القومي الواسع والمستنير.

وثورة اجتماعية كبرى:

وفي قضايا الثروة والمال والاقتصاد - (المسألة الاجتماعية) - كانت ثورة الاسلام أوضح ما تكون وأعمق ما تكون.. والاسلام، كدين، ومن خلال كتابه الكريم وسنته التشريعية العامة، لم يحدد لمستقبل المسلمين نظرية اجتماعية بعينها ولم يشرع لمجتمعهم تشريعاً اقتصادياً دائماً بذاته، لأنه، وهو خاتم الرسالات، والمقرر أن لله في كونه سنناً، منها سنة التطور والتحول والتغيير، ما كان له أن يضع القيود المسبقة على المصالح المتجددة والمتغيرة، خصوصاً وهو الذي قرر، كما أشرنا، الى أن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن!. ولكنه - في المسألة الاجتماعية - وضع فلسفة تشريع، ولم يضع تشريعاً، ودعا الى معيار توزن به الأمور عندما تتعارض المصالح والرغبات، وقرر أطراً عامة حث على أن تتم الحركة في داخلها، ثم ضرب الأمثلة التشريعية للواقع الذي ظهر فيه، توضيحاً وتقنيناً، ثم جاءت تجربة دولة الخلافة الراشدة فطورت بعض هذه الأمثلة التشريعية وعدلت بعض هذه القوانين، فكان أن ثبت بالقطع أن الاسلام، كدين، قد وقف عند

تقرير فلسفة التشريع المالي وحكمة الموقف الاجتماعي دون أن يقيد خطى المسلمين المستقبلة أو يكبل تجاربهم الاجتماعية بالنصوص والقوالب والنظريات . .

واذا شئنا ايجازاً يكثف فلسفة الاسلام الاجتماعية فإن باستطاعتنا أن نقول: انه قد انحاز كل الانحياز الى صف مجموع الأمة وعامتها، وانتصر لمصالح العاملين من أبنائها . . ثم ترك للواقع المتطور والمتغير أمر الاختيار والصياغة لما يحقق هذه المقاصد من نظريات وقوالب وتشريعات . .

والاسلام عندما انحاز الى مجموع الأمة، في المسألة الاجتماعية، لم يكن يبدأ من فراغ . . فهو قد ظهر في مجتمع تغلب عليه البداوة والبساطة، وكانت القبيلة فيه وحدة متحدة، يملك مجموع أبنائها، متكاملين، وعلى نحو جماعي، كل مصادر ثروتها، بل وجميع أدوات كسب عيشها، باستثناء أسلحة القتال. وبعد أن كانت القبيلة كياناً ادارياً وسياسياً مستقلاً، الى حد كبير، جاءت دولة العرب المسلمين لتجعل هذه القبيلة لبنة في بناء الأمة الاجتماعي والقومي الجديد . . وكان أن انتقل الاسلام بملكية مصادر الثروة الأساسية في المجتمع الى مجموع الأمة . . لقد كانت الملكية عامة في القبيلة، عندما كانت هي « دولة » البداوة قبل التوحيد، فأصبحت الملكية عامة في الأمة بعد التوحيد القومي الذي شرعه الدين ونهضت دولته لاقامته . .

والقرآن الكريم . . والسنة النبوية . . وتجربة عصر النبي والخلفاء الراشدين . . زاخرة جميعها بالأدلة على هذا الانحياز الى مجموع الأمة، في المسألة الاجتماعية، باعتباره فلسفة التشريع الاجتماعي للاسلام . .

فالمال في الاسلام هو مال الله، أودعه في الطبيعة، فيضاً الهياً، ورصده وسخره للبشر جميعاً، وبالعمل تتحدد السبل والمقادير التي بها يصيبون ولها ينالون من هذا المال . . هو مال الله، وحق الله، كما قرر الاسلام ـ هو حق المجتمع، لاحق فئة أو طبقة . . هو مال الله، والمستخلف فيه عن الله

الناس، والبشر، والأنام أجمعون!..

فالأرض جميعها، بما استكن في باطنها وما حملت على ظهرها قد جعلها الله للأنام جميعاً: ﴿والأرض وضعها للأنام﴾[١]..

والمجموع - بدليل مصير الجمع - هم الخلفاء والمستخلفون عن الله في ماله: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[٢]..

والله هو الذي أفاض المال على خلقه وأمدهم به: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[٣]..

وكما لا يتصور انسان أن يمتلك الأب أبناءه فيتصرف فيهم كيف يشاء، كذلك لا يتصور - وفق منطق القرآن - أن يمتلك الانسان المال فيتصرف فيه كيف يشاء، لأن كلا من المال والبنين مدد من الله أمد بهما الانسان: ﴿أيحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات، بل لا يشعرون﴾[٤] - ﴿ذرني ومن خلقت وحيداً. وجعلت له مالاً ممدوداً. وبنين شهوداً﴾[٥]. ﴿ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً﴾[٦].. ﴿يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين، ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً﴾[٧]..

ثم تأتي السنة النبوية لتزكي هذا الموقف القرآني، ولتحدد: ماذا للانسان كانسان، في هذا المال الذي قرر القرآن أنه عام؟؟.. فتحدد أن ما للانسان هنا هو: حاجته، وفق العرف، وفي المتوسط المألوف، وليس ما فضل وزاد عن الاحتياجات.. وهي تقرر هذا الموقف عندما تميز بين المال، على اطلاقه، وهو لله، وبين ما يصح أن يقول عنه الفرد: هذا مالي!..

(١) الرحمن: ١٠.
(٢) الحديد: ٧.
(٣) النور: ٣٢.
(٤) المؤمنون: ٥٥، ٥٦.
(٥) المدثر: ١١ - ١٣.
(٦) الاسراء: ٦.
(٧) نوح: ١١، ١٢.

يقول الرسول، ﷺ: «يقول العبد: مالي، مالي!! وانما له من ماله ثلاث، **ما أكل فأفنى، أو لبس فأبلى، أو أعطى فأقنى**[١]..» وفي رواية ثانية: «يقول ابن آدم: مالي، مالي!! هل لك من مالك الا ما تصدقت فأمضيت، أو لبست فأبليت، أو أكلت فأفنيت؟!»[٢] وفي رواية ثالثة: «ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر.. يقول ابن آدم: مالي، مالي!! وانما لك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت»[٣].

ولقد أخبر الرسول أصحابه أن مال أحدهم هو حاجاته واحتياجاته، أما ما سوى ذلك فهو مال ورثته، وليس ماله، وأن الذين يحرصون على ما زاد عن الحاجة انما يحبون أموال غيرهم، لأنها القدر الزائد عن الاحتياجات؟!.. يقول، عليه الصلاة والسلام: «أيكم مال وارثه أحب اليه من ماله؟! قالوا: يا رسول الله، ما منا من أحد الا ماله أحب اليه من مال وارثه. فقال: اعلموا أنه ليس منكم من أحد الا مال وارثه أحب اليه من ماله! **مالك ما قدمت، ومال وارثك ما أخرت**؟!»[٤].

والاسلام عندما انحاز، في المسألة الاجتماعية، الى مجموع الأمة، وجعل الاحتياجات معياراً للحياة، انما كان يستهدف تفادي المخاطر والمضار التي تنشأ عن تركز ثروة الله ـ ثروة الأمة ـ بيد قلة من الأغنياء يتداولونها ويتبادلونها ويحتجزونها فيما بينهم، لأن في ذلك الفساد كل الفساد، في المادة والفكر، في الدنيا وفي الدين.. قرر الإسلام ذلك، وضرب عليه الأمثلة وقدم بين يديه المواعظ والعبر من تجربة البشرية عبر تاريخها الطويل..

فالثروة يجب أن توزع، وفق الاحتياجات، وذلك حتى لا يزداد غنى

(١) رواه مسلم وابن حنبل.

(٢) رواه مسلم وابن حنبل والترمذي.

(٣) رواه النسائي.

(٤) رواه النسائي.

الأغنياء فيصبح المال حكراً عليهم يتداولونه دولة بينهم: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب﴾(١).

وفي العديد من سور القرآن الكريم تطالعنا الآيات التي تقدم الصور غير المستحبة، بل والكريهة، للأغنياء والمستغنين، سواء أكانوا في المجتمع المحمدي أم فيما سبقه من المجتمعات. .

فالاستغناء سلم يقود الانسان الى الطغيان، بل ان القرآن يكاد أن يجعله قانوناً يقضي بوجود الطغيان عند وجود الاستغناء: ﴿كلا ان الانسان ليطغى. أن رآه استغنى﴾(٢)!

والذين احتازوا الثروات واحتكروا الأموال، على مر التاريخ، كانوا هم المناوئين لرسل الله ورسالات السماء. .

﴿قال نوح: رب، انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خساراً﴾(٣).

وفي قوم نبي الله شعيب كان دعاة الشرك هم الأثرياء المستمسكون بحريتهم المطلقة فيما يحتكرون ويحتازون. .

﴿قالوا: يا شعيب، أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا، أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء؟!﴾(٤).

وسنة أخرى من سنن الله في الكون يطالعنا بها القرآن: ان هلاك القرى

(١) الحشر: ٧.
(٢) العلق: ٦، ٧.
(٣) نوح: ٢١.
(٤) هود: ٨٧.

وانهيار الحضارات وتحلل المجتمعات وابادتها لابد مقترن بسيطرة « المترفين » من أبنائها: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾[١] - ومن القراء من يقرأ: « أمرنا » بتشديد الميم مفتوحة.. أي جعلنا هؤلاء المترفين أمراء في هذه المجتمعات وحكاماً..

ذلك لأن المترفين كانوا، دائماً، هم المناوئين لرسل الله ولرسالات السماء.. ومناوأتهم هذه بلغت - كما يحكي القرآن - مبلغ القانون!..

﴿وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها: انا بما أرسلتم به كافرون. وقالوا: نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾[٢].

﴿وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا: ما هذا الا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون. ولئن أطعتم بشراً مثلكم انكم اذا الخاسرون﴾[٣].

والمترفون، عادة، هم أهل الجمود والمحافظة على القديم البالي: ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها: انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون﴾! [٤]

والترف، في ذاته، قوة تقود هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم به الى مواقع الاجرام والمجرمين: ﴿واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين﴾![٥].

وهم بعد أن اعتقدوا أحقيتهم في احتكار الثروة قد اعتقدوا أحقيتهم في احتكار النبوة والرسالة ﴿وقالوا: لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم؟!.. (الوليد بن المغيرة - عظيم مكة - وعيسى بن مسعود الثقفي - عظيم الطائف -) ﴿أهم يقسمون رحمة ربك؟!..﴾[٦].. كما اعتقدوا

---

(١) الاسراء: ١٦.
(٢) سبأ: ٣٤، ٣٥.
(٣) المؤمنون: ٣٢، ٣٣.
(٤) الزخرف: ٢٣.
(٥) هود: ١١٦.
(٦) الزخرف: ٣٢.

أحقيتهم في احتكار الملك: ﴿وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالـوت ملكاً، قالوا: انى يكون له الملك علينا، ونحن أحق بـالملك منه، ولم يؤت سعة من المال؟!﴾[١].

تلك هي مـواقفهـم، عبر التـاريخ، ومختلـف المجتمعـات، تتحدث عنها آيات القرآن. . ثم تطالعنا بالمصير السيىء الذي أعده الله لهؤلاء المترفين والمستغنين: ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين. فلما أحسوا بأسنا اذا هم منها يركضون. لا تركضوا وارجعوا الى ما أتـرفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون. قالوا: يا ويلنا انا كنا ظالمين، فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيداً خامدين﴾[٢]. . ﴿حتى اذا أخذنـا مترفيهم بالعذاب اذا هم يجأرون. لا تجأروا اليوم انكم منا لا تنصرون. قد كانت آيـاتي تتلى عليكم فكنتم عـلى أعقابكم تنكصـون. مستكبـرين بـه سـامـراً تهجرون﴾[٣]. . ﴿وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال. في سموم وحميم. وظل من يحموم. لا بارد ولا كريم. انهم كـانوا قبـل ذلك مترفين﴾[٤]. . ﴿وأما من بخل واستغنى. وكذب بالحسنى. فسنيسره للعسرى. ومايغني عنه ماله اذا تردى﴾[٥]. . ولقد كان الدمـار والبوار نصيب ذلـك الذي استغنى فغره غناه حتى ظلم نفسه وقال لصاحبه: ﴿أنا أكثر منـك مالاً وأعـز نفراً. ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً. وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لأجدن خيراً منهامنقلبا﴾[٦]. . ويوم القيامـة لن تغنى عنهم أمـوالهم ولن ينفعهم ما حقق لهم الثـراء من سلطان: ﴿وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول: يا ليتني لم أوت كتابيه، ولم أدر ما حسابيه. يا ليتها

(١) البقرة: ٢٤٧.
(٢) الأنبياء: ١١ ـ ١٥.
(٣) المؤمنون: ٦٤ ـ ٦٧.
(٤) الواقعة: ٤١ ـ ٤٥.
(٥) الليل: ٨ ـ ١١.
(٦) الكهف: ٣٤ ـ ٣٦.

كانت القاضية. ما أغنى عني ماليه. هلك عني سلطانيه﴾(١). ﴿تبت يدا أبي لهب وتب. ما أغنى عنه ماله وما كسب. سيصلى ناراً ذات لهب﴾(٢).. ﴿ويل لكل همزة لمزة. الذي جمع مالاً وعدده يحسب أن ماله أخلده، كلا لينبذن في الحطمة﴾(٣).

ثم تأتي السنة النبوية لتزكي موقف القرآن من المستغنين والمترفين، أولئك الذين احتكروا ما زاد عن حاجاتهم من الثروات والأموال، فحالوا بين الأنام وبين الاستخلاف في مال الله... يقول أبو ذر الغفاري: « جئت الى النبي، ﷺ، وهو جالس في ظل الكعبة، فلما رآني مقبلاً قال: هم الأخسرون ورب الكعبة! قلت: من هم، فداك أبي وأمي؟!.. قال: الأكثرون أموالاً، الا من قال هكذا، وهكذا، وهكذا ـ (من بين يديه، ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله) ـ وقليل ما هم؟!(٤) ».. أي الا الذين أنفقوا عن يمينهم وعن شمالهم وأمامهم وخلفهم، فعمموا في الناس ما زاد عن حاجاتهم.. وهؤلاء: « قليل ما هم » من بين المستغنين والمترفين ـ (الأكثرون أموالاً) ـ حسب تعبير الرسول، عليه الصلاة والسلام!..

وهذا الموقف الذي اتخذه الاسلام من « المستغنين » و « المترفين » و «الأثرياء»، وما صورهم به القرآن من منكر الصور، وما تنبأ لهم به من سيىء المصير، لا يعني تحبيذه للفقر والحاجة والمسكنة.. انه يعادي الترف واحتكار مال الله، كي تتم ارادة الله باستخلاف خلقه في ماله، وحتى يزول « الترف » و « العوز » معاً.. فهو ينهى عن « الكنز » و « الاكتناز »، أي

---

(١) الحاقة: ٢٥ ـ ٢٩.

(٢) المسد: ١ ـ ٣.

(٣) الهمزة: ١ ـ ٤.

(٤) رواه البخاري ومسلم والنسائي.

الضم والجمع لما زاد عن الحاجة من الأموال، ويدعو الى انفاق فضول الأموال، أي ما زاد عن الحاجة منها، للمستحقين . . يقول الله سبحانه: ﴿. . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾(١).

ومذهب أبي ذر الغفاري: أن ما زاد عن حاجة الانسان فهو كنز، سيكوي به ويعذب يوم القيامة، حتى وان أخرج عند الزكاة . . وهو أيضاً مذهب علي بن أبي طالب، الذي قرر أن الحد الأقصى لنفقة الانسان أربعة آلاف درهم « وما كثر عنه فهو كنز وان أديت زكاته »(٢) . .

وفي اثبات هذا المذهب يروي أبو ذر عن الرسول، ﷺ، قوله: «من جمع ديناراً أو درهماً أو تبراً أو فضة ولا يعده لغريم ولا ينفقه في سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة »(٣) روى ثوبان قول الرسول: « ما من رجل يموت وعنده أحمر أو أبيض الا جعل الله له بكل قيراط صفيحة يكوى بها من فرقه ـ (الطريق في شعر الرأس) ـ الى قدمه، مغفوراً له بعد ذلك أو معذباً »(٤) . . ويروي أبو هريرة: « من ترك عشرة آلاف جعلت صفائح يعذب بها صاحبها يوم القيامة »(٥) . .

ويؤيد هذا المذهب وذلك التفسير لمعنى « الكنز » (٦) تحديد القرآن

(١) التوبة: ٣٤، ٣٥.
(٢) أنظر القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) جـ٨ ص ١٢٣ . طبعة دار الكتب المصرية.
(٣) المصدر السابق. جـ٨ ص ١٣١ .
(٤) المصدر السابق. جـ٨ ص ١٣١ .
(٥) المصدر السابق. جـ٨ ص ١٣١ .
(٦) يروى عن ابن عمر مذهب آخر في الكنز يرى ان ما أخرجت زكاته لا يعد كنزاً. أنظر المصدر السابق. جـ٨ ص ١٢٣ .

الكريم للقدر الواجب انفاقه من المال الذي يحوزه الانسان، وقوله ان ما يجب انفاقه هو: العفو، أي ما زاد وفضل عن حاجة العيال.. فعندما ثارت هذه القضية، وسأل المسلمون الرسول عنها نزل قول الله سبحانه: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون؟ قل: العفو، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾[١]. والجمهرة من امفسري القرآن، من الصحابة والتابعين، على أن «العفو»: هو ما فضل عن العيال. فالمعنى: انفقوا ما فضل عن حوائجكم، ولم تؤذوا فيه أنفسكم فتكونوا عالة».. ومن هؤلاء المفسرين: عبد الله ابن عباس (٣ ق.هـ. ـ٦٨ هـ ٦١٩ ـ ٦٨٧ م) والحسن البصري (٢١ ـ ١١٠ هـ ٦٤٢ ـ ٧٢٨ م) وقتادة بن دعامة السدوسي (٦١ ـ ١١٨ ٦٨٠ ـ ٧٣٦ م) وعطاء بن دينار (١٢٦ هـ ٧٤٤ م) والسّدّي، اسماعيل ابن عبد الرحمن (١٢٨ هـ ٧٤٥ م) والقرظي محمد بن كعب، وابن أبي ليلى، محمد بن عبد الرحمن (٧٤ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٣ ـ ٧٦٥ م)[٢].

وتأتي السنة النبوية لتدعم هذا التفسير وهذا المذهب.. فأبو سعيد الخدّري يروي عن رسول الله، ﷺ، حديثاً يقرر فيه أنه لا حق لمسلم فيما فضل وزاد عن حاجته، وأن الواجب هو دفع هذا الفضل ـ (الزيادة) ـ الى من لا مال عنده.. يقول الرسول: «من كان عنده فضل من ظهر ـ (دابة ركوب) ـ فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له».. ويكمل الرازي الحديث بلفظه فيقول: ان الرسول قد «ذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل!»[٣]..

كما يروي ابن عباس، عن الرسول، الحديث الذي يقرر «شركة»

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) (الجامع لأحكام القرآن) جـ٣ ص ٦١.

(٣) رواه مسلم وابن حنبل.

الناس و « اشتراكهم » في المصادر الأساسية للثروة بمجتمع شبه الجزيرة يومئذ.. يقول: « المسلمون شركاء في ثلاث: الماء، والكلأ والنار. وثمنه حرام »!.. وفي رواية أبي هريرة: « ثلاث لا يمنعن: الماء والكلأ والنار ».. وعن رواية عائشة أنها سألت الرسول:

- « يا رسول الله، ما الشيء الذي لا يحل منعه؟.. فقال:
- الماء والملح والنار »(١).

ومصادر الثروة هذه، وما شابهها، يتحدد اختصاص الانسان منها وكسبه فيها بالعمل، ما سبق وتحددت لحيازته حدود قصوى يكون ما بعدها « كنز » و « فضل » يجب رده الى من لا مال عنده..

فالأرض الميتة لمن أحياها، وداوم على استثمارها، وسعيد بن زيد يروي عن الرسول قوله: « من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق »(٢).. وهذا الحديث الذي يخصص الأرض بالعاملين فيها، يجعل فكر الاسلام الاجتماعي، لانحيازه الكلي « للعمل »، يقف مع الشعار المعاصر: « الأرض لمن يفلحها»!.. بل اننا نجد في السنة النبوية أحاديث أخرى تدعو الى ذلك صراحة، وتنهى عن « كراء » الأرض وتأجيرها.. فتأجير الأرض نظام عرفه مجتمع المدينة في عهد الرسول، ثم نهى عنه الرسول.. يروي رافع بن خديج فيقول: « كنا نحاقل لأرض على عهد الرسول، ﷺ، فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى. فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال: نهانا رسول الله، ﷺ، عن أمر كان لنا نافعاً! وطواعية الله ورسوله أنفع لنا، نهانا أن نحاقل الأرض فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى، وأمر رب الأرض أن يزرعها (بفتح الياء) - أو

(١) روى هذه الأحاديث ابن ماجه وابن حنبل.

(٢) رواه الترمذي وأبو داود.

يزرعها ـ (بضم الياء) ـ وكره كراءها، وما سوى ذلك »[١]. . ويزيد معنى هذا الحديث الناهي عن كراء الأرض وتأجيرها، وضوحاً وحسماً ما يرويه جابر بن عبد الله، عن الرسول، ﷺ، يقول: « من كانت له أرض فليزرعها، ان لم يستطع أن يزرعها، وعجز عنها، فليمنحها أخاه المسلم، ولا يؤجرها اياه، ولا يكرها »[٢]. .

ويزيد من أهيمة هذه الأحاديث، التي تقرر « أن الأرض لمن يفلحها »، يزيد من أهميتها وخطورتها في فكر الاسلام الاجتماعي أنها تتعدى الفكر النظري، وتقطع بأن مدلولها قد تحول الى ممارسة وتطبيق. . فلقد كان المسلمون يكرون الأرض ويؤجرونها، وكان هذا الأمر نافعاً للمؤجرين، فنهى عنه الرسول، فامتثلوا، ومنحت الأرض لفالحها، لأن طواعية الله ورسوله أنفع للمسلمين! . .

وفي المدينة، عقب هجرة الرسول، ﷺ، اليها شهدت الشهور الأولى من عمر الدولة الوليدة تجربة « المؤاخاة » التي جسدت فلسفة الموقف الاجتماعي للاسلام ودولته. . ففي البداية « آخى » الرسول بين المهاجرين بعضهم مع بعض. . ثم « آخى » بينهم وبين الأنصار. . وكان المهاجرون قد أجبروا على الخروج من ديارهم وأموالهم هرباً بعقيدتهم وحفاظاً على ايمانهم، بينما كان الأنصار يعيشون في وطنهم ومالهم، «فأشركت» المؤاخاة المهاجرين مع الأنصار، وأقام هذا التنظيم الاجتماعي الجديد للمهاجرين في أموال الأنصار حقوقاً تساوي حقوق الذين تجمعهم معاً صلات الأرحام والأنساب. . لقد كانت « المؤاخاة » عقداً اجتماعياً « اشترك » فيه وبه « المتآخون » في ثلاثة أشياء:

---

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه.

١ ـ في الحق. . ويعني التناصر والتآزر في الجانب الروحي والمعنوي للبناء الجديد الذي مثلته دولة المدينة، والذي يحدده الدين. .

٢ ـ وفي المؤاساة. . وتعني المساواة والاشتراك في أمور المعاش ومصادره. .

٣ ـ وفي التوارث. . كما يتوارث ذوو القربى والأرحام. .

ثم حدث أن أوحى الله الى رسوله بقوله﴿والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً، لهم مغفرة ورزق كريم. والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم، وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله، ان الله بكل شيء عليم﴾[1]. .فنسخت الآية التي تخمس التوارث في ذوي الأرحام بند التوارث من عقد المؤاخاة. . لكن الأمران الآخران في عقد المؤاخاة ظلا على حالهما دون نسخ، أي ظلت هذه التجربة الاجتماعية قائمة « يشترك » و و « يتشارك» أعضاؤها في « الحق » وفي « المؤاساة »، أي في جانبي الحياة، المعنوي والمادي[2]. .

وأشارت آيات القرآن التي حرمت الربا الى « العمل »، وقرنته ـ على سنة القرآن وطريقته ـ «بالإيمان»، وتحدثت عن أن للناس، فقط، رؤوس أموالهم، أما ذلك المال ـ الربا ـ الذي يثمره المال دون « عمل » فهو محرم، يجب اسقاطه، وبأثر رجعي. قالت تلك الآيات البينات: الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، ذلك بأنهم قالوا: انما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا، فمن جاءه موعظة

(١) الأنفال: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) أنظر: ابن عبد البر (الدرر في اختبار المغازي والسير) ص ٩٦. تحقيق: د. شوقي ضيف. طبعة القاهرة: سنة ١٩٦٦ م.

من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربي الصدقات، والله لا يحب كل كفار أثيم. ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين. فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله، وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون. وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة، وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون[1]. ﴾

فتحريم الربا ـ وهو المال الناشيء عن مال دون عمل ـ يقطع بأن الفلسفة الاجتماعية للاسلام تقف مع المذهب القائل ان العمل هو الذي يعطي الأشياء قيمتها، وهو الأساس من الكسب وعليه المعول في التمايز والامتياز. وهذه الفلسفة هي التي صاغها، من بعد، ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ ـ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) عندما قال: « اعلم أن ما يفيده الانسان ويقتنيه من المتمولات ان كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله، اذ ليس هناك الا العمل.. وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها، مثل النجارة والحياكة، معهما الخشب والغزل، الا أن العمل فيهما أكثر، فقيمته أكثر... ان المفادات والمكتسبات كلها، أو أكثرها، انما هي قيمة الأعمال الانسانية » (٢)

* * *

هكذا كانت ثورة الاسلام، أو الاسلام الثورة، في المسألة الاجتماعية.. وعلى هذا النحو كان المحتوى الاجتماعي الثوري الذي جاء به الاسلام عن قضايا المال والاقتصاد والثروات..

(١) البقرة: ٢٧٨ ـ ٢٨٠

(٢) (المقدمة) ص ٣٠٢. طبعة القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ.

لقد جعل المال مالاً لله . . منه فاض وعنه صدر، وجعل الناس جميعاً مستخلفين فيه . . وحدد العمل سبيلاً ومعياراً للاختصاص فيه والحيازة منه . . ونهى عن حيازة ما زاد عن الاحتياجات التي يحدد العرف والعادة حدودها القصوى . . ونبه على وجوب « الاشتراك العمومي » في المصادر الأساسية لثروة الأمة والمجتمع . .

والمتصفح لحديث المال في القرآن يجد الكثير من الأدلة والبراهين على وضوح هذا الموقف الاجتماعي . . فكلمة « المال » اذا كانت قد أضيفت، في القرآن، الى ضمير « الفرد » سبع مرات، فإنها قد أضيفت الى ضمير « الجمع » سبعاً وأربعين مرة! . . حتى لقد قال الامام محمد عبده في ذلك: **إن الله، سبحانه، أراد أن ينبه بذلك على « تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، فكأنه يقول: ان مال كل واحد منكم هو مال أمتكم؟! »**[1] . .

ولقد كان وراء هذا الموقف الاجتماعي للاسلام مذهبه الذي امتازت وتميزت به حضارته، والذي يوازن بين النقائض ويتوسط بين قطبي الظاهرة، فالانحياز للمجموع، ومعالجة القضية الاجتماعية من منظور الجماعة يرفض تركز الثروة بيد القلة المترفة، ويتحاشى شيوع الفاقة بين الأغلبية، وهو ما حذر منه الاسلام وكرهه الى الناس عندما قرن النقص في الأموال بالجوع والخوف، أي بالعجز والشلل، المادي والمعنوي، عن النهوض برسالة الانسان في هذه الحياة **﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأمال والأنفس والثمرات، وبشر الصابرين﴾**[2].

---

(١) (الأعمال الكاملة للامام محمد عبده) جـ ٥ ص ٢٠١. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.

(٢) البقرة: ١٥٥.

وأخيراً ـ يكثف القرآن الكريم موقفه الاجتماعي المنحاز الى مجموع العاملين، عندما يعلن أن ارادة الله، سبحانه، أن تكون القيادة والامامة ووراثة ما بالمجتمع من ثروات وامكانيات هي للمستضعفين في الأرض: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾(١).

لكن.. ماذا عن التفاضل في الدرجات؟؟:

غير أن « شبهة » يثيرها الذين لا يفقهون منطق القرآن ولا يعون مدلول مصطلحاته، ويحاولون بها تبرير المظالم الاجتماعية وتصويرها كما لو كانت التحقيق لارادة إلهية أزلية وأبدية!.. وهذه « الشبهة » تعتمد على ما ورد في القرآن من آيات كثيرة تتحدث عن تفاوت « درجات » الناس، وارتفاع بعضهم « درجة » أو « درجات » عن الآخرين..

لكن الناظر في آيات القرآن، والباحث في مصادر تفسيره، لا يجد أية علاقة بين مصطلح « الدرجة » و«الدرجات»، كما استخدم فيه، وبين المسألة الاجتماعية والفكر الاجتماعي.. **« فالدرجة » ليست هي « الطبقة » بالمعنى الاجتماعي، بل لا علاقة البتة بين المعنيين والمدلولين.. فالطبقة، بالمعنى الاجتماعي، شريحة اجتماعية تتميز بمركز مالي واجتماعي خاص، على حين ترد « الدرجة » و « الدرجات » في القرآن للدلالة على الجزاء في الآخرة، والتفاوت فيها هو التفاوت في المثوبة والتكريم الأخروي والمعنوي الذي يناله الانسان لقاء ما قدمت يداه من حسنات..**

* فللرجال على النساء درجة.. ولا علاقة لذلك بالنظام الطبقي وتفاوت الطبقات..

---

(١) القصص: ٥.

* وقال تعالى ﴿ فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة . . ﴾[١] . أي ارتفاعاً في المنزلة عند الله[٢] . .

* و﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله﴾[٣] . . أي أعلى مرتبة وأكثر كرامة يوم القيامة[٤] . .

* وأنبياء الله يتفاوتون، اذ ﴿منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات﴾[٥] . . وهي مراتب لا يعقل أن تكون لها علاقة بالأوضاع الطبقية والاجتماعية[٦] . .

﴿وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً. درجات منه ومغفرة ورحمة﴾[٧] . . ودرجاتهم هذه هي: منازلهم في الجنة[٨] ـ هكذا، وعلى هذا النحو يورد القرآن مصطلح « الدرجة » في المواطن الأربعة التي ورد فيها، ومصطلح « الدرجات » في المواطن الأربعة عشر التي ورد فيها، ويريد به: المثوبة والكرامة في الآخرة، دون أن تكون لهذه المواطن وآياتها أية صلة بالفكر الاجتماعي وفلسفة الاسلام في الأموال والاقتصاد . .

وحتى آيات « الزخرف » التي تقول: ﴿ولما جاءهم الحق قالوا: هذا سحروإنا ، كافرون. وقالوا: لولا نزل به القرآن على رجل من القريتين عظيم؟!. أهم يقسمون رحمة بك؟!، نحن قسمنابينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً،

(١) النساء: ٩٥.
(٢) أنظر: تفسير البيضاوي. ص ١٥٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
(٣) التوبة: ٢٠.
(٤) تفسير البيضاوي ص ٢٧٧.
(٥) البقرة: ٢٥٣.
(٦) تفسير البيضاوي ص ٨٠.
(٧) النساء: ٩٥، ٩٦.
(٨) تفسير البيضاوي، ص ١٥٠.

ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾[١]. . حتى هذه الآيات فانها لا تشهد للذين يريدون للمظالم الاجتماعية والتفاوت الاجتماعي الظالم سنداً من القرآن. . لأنها تتحدث عن منطق المترفين من المشركين، أولئك الذين استنكروا اصطفاء الله لنبي فقير، وتساءلوا منكرين: لماذا لم ينزل القرآن على عظيم مكة: الوليد بن المغيرة؟! أو عظيم الطائف: عيسى بن مسعود الثقفي؟!. . فهم، انطلاقاً من منطقهم الطبقي يريدون النبوة، هي الأخرى، امتيازاً طبقياً. . لكن الله، سبحانه، يسفّه من منطقهم ومعيارهم الطبقي هذا، لأنه وليد تنظيم اجتماعي ظالم وفاسد، ارتفع فيه البعض فوق البعض درجات، فسخره وسخر منه. . فالقرآن هنا لا « يشرع »، وانما « يصف » واقعاً ظالماً أثمر منطقاً ظالماً مرفوضاً، اذ لا يعقل، بداهة، ان يقصد شرع الله وتشريعه الى جعل قلة من الناس تسخر الكثرة وتسخر منها. . فالمقام هنا مقام الوصف، بل والادانة، وليس مقام التحبيذ أو التشريع. .

أما التفاوت في « الرزق » والتفاضل فيه، والذي تتحدث عنه آية: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت ايمانهم فهم فيه سواء، أفبنعمة الله هم يجحدون﴾[٢]. . فإن وعي المعنى المراد بمصطلح « الرزق » هنا يجعل الآية متسقة تماماً مع الموقف الاجتماعي الذي اتخذه القرآن، والذي تحدثنا عنه، فالمراد « بالرزق » الاحتياجات. . وبديهي أن تتفاوت وتتفاضل احتياجات الناس، مأكلاً وملبساً ومسكناً. . الخ. . الخ. . كما وكيفا. . وهذا هو المراد بتفاوت « الرزق » والتفاضل فيه، اذ لا علاقة لمصطلح « الرزق » بمدلول مصطلحات مثل « الكسب » و « الملكية » و «الحيازة». . الخ. .

---

(١) الزخرف: ٣٠ ـ ٣٢.
(٢) النحل: ٧١.

الخ . . ويشهد بهذا الذي نقول حديث ابن خلدون عن أن : المكاسب، اذا كانت بمقدار الضرورة والحاجة فهي « معاش »، أما ان زادت عن الحاجة فهي تسمى « رياشاً وتمولاً » أي دخلت في نطاق فضول الأموال التي دعا الاسلام الى ردها على المحتاجين ـ وأن القدر اللازم من « المكاسب » لمصالح الانسان وحاجاته هو الذي يسمّى « رزقاً » فإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة له«رزقاً»! . . ثم يورد ابن خلدون للدلالة على هذا التحديد حديث الرسول عليه الصلاة والسلام: « انما لك من مالك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت »[1] . . فهذه الاحتياجات هي « الرزق »، وفيها، بداهة، يقع التفاوت والتفاضل بين الناس، وهو التفاوت والتفاضل الطبيعي، ولا علاقة لذلك بالتفاوت الطبقي أو الظلم الاجتماعي، كما يوهم أو يتوهم نفر ممن يشوهون أو يظلمون الفكر الاجتماعي للاسلام . .

هكذا ظهر الاسلام في حياة الانسان العربي، وفي واقع شبه الجزيرة العربية . .

ثورة في الفكر السياسي جعلت الشورى فلسفة نظام الحكم ـ (في دولة الخلافة الراشدة).

وثورة لتحرير ذات الانسان العربي من الجبر والقدر وظواهر الطبيعة والاطار الضيق للتعصب القبلي . .

وثورة لتحرير المرأة والارتقاء بها كي تلحق بالرجل . .

وثورة لتحرير الرقيق، تدريجياً، ولدمجهم، « بالولاء »، قومياً، مع العنصر العربي، في اطار يحظى بمضمون انساني مستنير . .

---

(١) المقدمة : ص ٣٠٢.

وثورة لتحرير الانسان، اجتماعياً، من العوز والاستغلال، بـالانحياز للمجموع، وتقرير الاشتراك العمومي « في ثروات الأمة، وجعل « العمل » معياراً للكسب الحلال وللتفاوت في الأرزاق.

ولقد ظل هذا المضمون الثوري لثورة الاسلام العربية محور الصراع في المجتمع العربي بين تيار الثورة، بفرقها وتياراتها وتنظيماتها وطبقاتها، وبـين أعدائها. . . فالذين تمسكوا بهذاالمحتوى الثوري لثورة الاسلام كـانوا هم دائماً أعداء « الثورة »، كوسيلة من وسائل التغيير - والذين شرعوا « الثورة » سبيلاً للتغيير كـان الهدف من ثـوراتهم، في الأغلب الأعم، محاولـة العودة بالمجتمع وتبني المحتوى الثوري لثورة الاسلام، سواء في الفكر النظري أو الممارسة والتطبيق. .

الثورة على حكم عثمان بن عفان

في عهد عمر بن الخطاب (٤٠ ق. هـ - ٢٣هـ ٥٨٤ - ٦٤٤ م) اكتملت للدولة العربية الاسلامية فتوحاتها الكبرى، وعند ذلك بدأ طور جديد في حياة هذه الدولة وذلك المجتمع، فلقد دخلت في هذا الاطار شعوب ذات ثروات وحضارات ومواريث، الأمر الذي استدعى قيام بناء اداري وسياسي وتشريعي يلبي احتياجات هذا الواقع الجديد، ويتخذ مادته ويستلهم مواده من مواريث هذه الشعوب وتراث تلك الحضارات، بعد عرضها على موازين العدل وفلسفةالشورى التي أوصى بها الدين الجديد.

لكن الاختلاف الذي طرأ على طبيعة المجتمع وفي بنيته، ثراء، وحضارة، وفي النظم الطبقية ذات العراقة والتقاليد. . الخ . . الخ . . قد أوجد فجوة بين الواقع المادي الجديد، الذي دخل في اطار الدولة بعد الفتح، وبين الفكر الاجتماعي الثوري والتنظيم الاجتماعي شبه الجماعي الذي أقامه المسلمون الأوائل في مجتمع شبه الجزيرة، البسيط، والملائم للجماعية الى حد كبير. .

لقد نشأ، في اطار الدولة، واقع جديد، يثير مشكلات جديدة، ويستدعي جديداً في الحلول والاجتهادات. .

ولم يكن الأمر سهلا، ولا كانت الحلول جميعها ميسرة أمام السلطة الاسلامية وهي تعالج مشكلات ذلك الواقع الجديد.. وفي مقدمة تلك المشكلات جاءت مشكلة الثراء العريض الذي وضعته الفتوحات الكبرى بين يدي المسلمين الفاتحين.. فالموقف من أرض العراق والشام ومصر كان مشكلة اختلف المسلمون من حولها حتى حسمت بالتحكيم.. وزيادة الثروة جعلت عمر بن الخطاب يعدل عن سنة النبي وأبي بكر في التسوية بين الناس في العطاء فقرر التمييز والمفاضلة متخذاً معياره: السبق الى الاسلام.. كما أن هذا الثراء الجديد والعريض قد حرك في نفوس أشراف قريش والسادة القدماء لمجتمعها القديم تطلعات وتطلعات.. والصورة التي تعبر عن المخاطر التي نشأت بذلك المجتمع نتيجة لذلك الثراء الجديد، هي صورة عمر بن الخطاب عندما حملت اليه كنوز أكاسرة الفرس، ووضعت في فناء المسجد، وانعكست عليها أشعة الشمس فلمعت وحميت! وتشاور المسلمون، أيوزعونها بالعد؟ أم بالمكاييل؟!.. وكانت المفاجأة عندما نظر عمر لهذه الكنوز وبكى!.. ولما سئل ذلك السؤال الاستنكاري: كيف تبكي يا أمير المؤمنين في موطن الرضى والشكر؟! أنبأهم أنه يدرك المخاطر التي تحملها هذه الكنوز الى النفوس!!.

ومنذ ذلك التاريخ اجتهد عمر وجاهد كي يحاصر هذه المخاطر، ويطاردها اذا هي أطلت برأسها في المجتمع الجديد..

* فالأرض الزراعية تقرر أن تكون ملكية رقبتها لبيت المال، وأن يكون خراجها مصدراً لمصرف الأمة وجهاز دولتها.. فمنع ذلك التشريع حيازة الجند الفاتح لأودية الأنهار في مصر والشام والعراق، وأنقذ الفلاحين في هذه الأرض من وضع الرقيق.

* وأشراف قريش، أصحاب التطلعات الطموحة للثراء العريض، حجر عليهم عمر مغادرة العاصمة، فكان الواحد منهم لا يغادرها الا بإذن

من الخليفة، ولأجل محدد. وقال في ذلك عمر قولته الشهيرة: «لآخذنّ بحلاقيم قريش لأمنعهم من أن يتجاوزوا الحرتين! » . . حتى لقد كان الرجل من هؤلاء الأشراف يطلب الى عمر أن يغادر المدينة غازياً في سبيل الله، فيقول له عمر: حسبك ثواب غزواتك مع الرسول عليه الصلاة والسلام؟! . .

* ومن بين ولايات الدولة الاحدى عشرة في الأقاليم، على عهد عمر، لم يكن لقريش الا ثلاثة ولاة، ولم يكن لبني أمية ـ الذين تتركز فيهم عصبية قريش ـ سوى وال واحد[1] . .

* وعندما أدرك عمر، أواخر عهده، أن التمييز بين الناس في العطاء قد أحدث ـ رغم عدله وشدته في الحق ويقظة ضميره كحاكم تؤرقه شؤون العدل بين رعيته ـ تفاوتاً في الثراء، عزم على التغيير، وأعلن أنه سيعود من العام المالي المقبل الى سنة الرسول وأبي بكر في التسوية بين الناس في العطاء، وقال في ذلك كلماته الشهيرة: « لو عشت من قابل لسويت بين الناس في العطاء » . . بل لقد عزم على جعل هذه التسوية «بأثر رجعي» ـ كما يقول تعبيرنا المعاصر ـ فقال: « لو عشت من قابل لأخذت فضول ـ (زيادات) ـ أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء »، وفي رواية أخرى: « والله لئن بقيت الى الحول لألحقن آخر الناس بأولهم، ولأجعلنهم رجلاً واحداً »[2] . . ولكن عمر اغتيل قبل حلول الموعد الذي ضربه لتنفيذ هذا التغيير! .

وبموت عمر، افتقد المجتمع الاسلامي ذلك الحذر وتلك الشدة وهذه الحيطة التي تميز بها ذلك العادل المتفرد . . فاقتحم سادة قريش وأشرافها،

---

(١) د. طه حسين (الفتنة الكبرى) جـ ١ ص ٧٣، ٧٤، ١٣٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
(٢) (طبقات ابن سعد) جـ ٣ ق ١ ص ٢١٧ طبعة القاهرة.

خلف بني أمية، الأسوار التي حجزهم عمر وراءها، سالكين الى مطامعهم ومطامحهم ثغرات وجدوها في أسلوب الخليفة الجديد عثمان بن عفان..

فلقد استأثرت قريش بمعظم الولايات الاقليمية وأهمها.. وتعاقب الولاة منها على الأمصار، حتى قال الشاعر:

يلينا من قريش كل عام ... أمير محدث أو مستشار
لنا نار تحرقنا فنخشى ... وليس لهم، ولا يخشون، نارا!(١)

والحجر الذي فرضه عمر على سادة قريش وأشرافها قد زال، فخرجوا الى البلاد المفتوحة ذات الثراء، فكونوا العصبيات واحتازوا واحتاز الناس باسمهم الثروات، وأدرك الطبري - على قلة تحليلاته وتعليلاته - خطورة ذلك التطور وآثاره المدمرة في مجتمع الاسلام، فكتب يقول في تاريخه: ان عمر بن الخطاب كان «قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان الا باذن وأجل.. فلما ولي عثمان لم يأخذهم بالذي كان عمر يأخذهم به، **فخرجوا الى البلاد، فلما نزلوها ورأوا الدنيا، ورآهم الناس، فانقطع اليهم الناس.. وتقربوا اليهم، وقالوا: يملكون فيكون لنا في ملكهم حظوة؟! فكان ذلك أول وهن على الاسلام، وأول فتنة كانت في العامة!! ولذلك كان عثمان أحب الى قريش من عمر!** »(٢).

وبعد التقشف الذي تميز به عمر، والتحرج الذي تميز به ازاء مال المسلمين العام - والذي أصبح مضرب الأمثال - وجدنا الواقع الجديد يفرز أفكاراً جديدة تزيل الحدود والحواجز بين مال الحاكم الخاص وما تحت ولايته من مال عام.. فمعاوية بن أبي سفيان، والي الشام، يعترض على قول أبي

---

(١) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٢ ص ١٢٩، جـ ١٧ ص ٢٤٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩.

(٢) المصدر السابق جـ ١١ ص ١٢، ١٣.

ذر الغفاري: أن المال مال الناس، ويقول: انه مال الله، وان التصرف فيه من حقه، كحاكم، منحاً ومنعاً.. وعثمان لا يرى فارقاً بين أن يكون «الخازن» خازناً لبيت مال المسلمين أو خازناً لخليفتهم، الأمر الذي أدى الى غضب خازن بيت المال، وقوله: ان خازنك هو غلامك، أما أنا فخازن بيت مال المسلمين.. ولقد استقال الرجل بأن حمل مفاتيح بيت المال ووضعها على منبر المسجد عندما رفض عثمان أن يوقع صكاً يثبت أن عطاياه لبعض المقربين انما هي فرض في ذمته الوفاء به لبيت المال!

وعندما لغط الناس بأن الخليفة يأخذ من فضول أموالهم ما ينفقه في شؤونه الخاصة خطب فيهم فقال: «.. هبوني بنيت منزلاً من بيت المال، أليس هو لي ولكم؟!.. **فلم لا أصنع في الفضل (أي الزيادة من حاجات الناس وعطائهم) ما أحببت؟! فلم كنت اماماً إذاً؟!!.. فما لي لا أفعل في فضول الأموال ما أفاء؟!**»[1]..

فهو فكر جديد أثمره واقع جديد.. والتفاوت في الثروة والثراء الذي بدت بوادره أواخر عهد عمر، فعزم على محوه، استشرى على عهد عثمان، فلم يعد الولاة يحاسبون كما كان الحال أيام عمر.. ونموذج الخليفة الفقير - كقدوة - لم يعد مألوفاً.. فأبو بكر - وكان من أغنياء القوم - مات معدماً، وعمر - وكان من أوسطهم مالاً - مات مديناً.. أما عثمان فكان أول خليفة يخلف ثروة طائلة، فلقد وجدوا، يوم مقتله، عند خازنه ١٥٠,٠٠٠ دينار ١,٠٠٠,٠٠٠ درهم، وقدرت ضياعه بوادي القرى وحنين بـ ١٠٠,٠٠٠ دينار، الى غير ذلك من الخيل والابل والمقتنيات والممتلكات![2]..

وعلى هذا النحو من الثراء تتحدث مصادر التاريخ، فتحصي ثروات

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٩ ص ٦، ٢٣.

(٢) المسعوذي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٣٤١، ٣٤٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

طائلة لعديد من أشراف المهاجرين، من مثل الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وكذلك لزيد بن ثابت، ويعلى بن منية.. وغيرهم كثيرون(١)..

* * *

وأمام هذه التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي بدلت واقع المجتمع ومثل قياداته، لم يجد الرافضون لهذه التغييرات صعوبة أو حرجاً في الدعوة الى سلوك سبيل الثورة لتغيير هذا الواقع الجديد.. لم يجدوا صعوبة ولا حرجاً، لأن تراث الاسلام وتعاليمه ـ التي ألمحنا الى طرف منها ـ تنفي هذا الحرج، وتزكي اللجوء الى الثورة وتبارك سعي الثوار..

وغير الجماهير التي همت بالثورة خلف أبي ذر الغفاري، بالشام والمدينة، قبل نفيه الى الربذة (٢).. والتي تململت من استئثار بني أمية بالسلطة والسلطان، كانت هناك (هيئة المهاجرين الأولين) التي كانت بمثابة حكومة دولة المدينة منذ الهجرة اليها، والتي قوامها: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وأبو عبيدة، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد.. وهي الهيئة التي تكونت من أشراف المهاجرين السابقين الى الاسلام، وفي عهد الرسول كانت لبيوتهم، التي تحيط بالمسجد ـ دار الحكومة ـ أبواب تفضي الى المسجد، من دون الناس.. كما كان لهم مكان خاص مع الرسول، فهم خلفه في الصلاة وهم أمامه في القتال!(٢).

ولقد استأثرت هذه الهيئة بالخلافة، دون الأنصار، منذ اجتماع السقيفة

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٩.

(٢) ابن الأثير (أسد الغابة) جـ ٢ ص ٣٨٩، طبعة دار الشعب، القاهرة.

عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، فعقد اثنان منها ـ عمر وأبو عبيدة ـ لثالث منها ـ أبو بكر ـ . . عندما حضرت الوفاة أبا بكر استشار بقيتهم في العهد بها لعمر ـ وعندما حضر الموت عمر كان الباقون منها ستة، فكون منهم مجلس الشورى الذي اختار لها عثمان بن عفان. .

فلما حدثت الأحداث التي أشرنا اليها في السنوات الأخيرة من حكم عثمان، وجدت هذه الهيئة الدستورية أن سلطاتها قد اغتصبت منها، وأن بني أمية قد استأثروا بحقها الذي استقر لها منذ اجتماع السقيفة عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام. . فشارك أعضاء (هيئة المهاجرين الأولين) في التحريض على الثورة، بل لقد نهضت هذه الهيئة بالمهمة التي كانت العامل الحاسم في انهاء عهد عثمان بالثورة، عندما أصدرت بياناً دعت فيه ثوار الأمصار والأقاليم الى الزحف على العاصمة، لاحتلالها، وتغيير ما طرأ فيها وعليها، واعادة سلطاتها الدستورية والشرعية اليها. . ولقد أورد ابن قتيبة نص هذا البيان الذي يقول فيه (المهاجرون الأولون) لأهل مصر:

« بسم الله الرحمن الرحيم. . من المهاجرين الأولين وبقية الشورى الى من بمصر من الصحابة والتابعين. . أما بعد، أن تعالوا الينا، وتداركوا خلافة رسول الله قبل أن يسلبها أهلها، فإن كتاب الله قد بدل وسنة رسوله قد غيرت، وأحكام الخليفتين قد بدلت. فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان الا أقبل الينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه، فأقبلوا الينا ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وأقيموا الحق على المنهاج الواضح الذي فارقتم عليه الخلفاء. غلبنا على حقنا، واستولي على فيئنا، وحيل بيننا وبين أمرنا، وكانت الخلافة بعد نبينا خلافة نبوة ورحمة، وهي اليوم ملكاً عضوداً، من غلب على شيء أكله! »[1].

(١) (الامامة والسياسة) جـ١ ص ٣٢. طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ولقد استجاب ثوار الأمصار والأقاليم لهذا النداء، فزحفوا الى العاصمة، وأرسلوا علي بن أبي طالب بمطالبهم الى الخليفة: **أن يعزل الولاة، ويرد المظالم، ويعيد النهج الذي كان عليه عمر بن الخطاب**.. ولما لم يستجب عثمان، اقتحم المدينة ثوار الكوفة يقودهم مالك بن الحارث النخعي، وثوار البصرة يقودهم حكيم بن جبلة العبدي، وثوار مصر يقودهم عبد الرحمن بن عديس البلوي..

ثم تطورت أحداث الثورة، حتى بلغت حد احتلال المدينة، ومحاصرة الخليفة في بيته، ثم تسوروا عليه منزله فقتلوه، يرحمه الله، وهو يقرأ القرآن!

فكانت تلك أول ثورة شهدها واقع المجتمع الاسلامي على عهد صدر الاسلام..

* * *

ثم ان الثوار لم يقفوا بعمليتهم الثورية عند قتل عثمان.. بل مضوا فاختاروا علي بن أبي طالب للخلافة، وبادر علي في اليوم التالي لبيعته فأعلن في أول خطبة له التغييرات الثورية التي ألغت ما طرأ على المجتمع الاسلامي في عهد عثمان:

١ ـ **ففي السياسة والادارة**: أعلن عزل عمال عثمان وولاته على الأمصار والأقاليم.

٢ ـ **وفي الاقتصاد الزراعي**: كانت هناك الأرض التي جعلها عمر ملكاً خالصاً لبيت المال، ثم جاء عثمان فأقطعها لأوليائه وأعوانه وولاته وأهل بيته.. فأعلن علي رد هذه الأرض الى ملكية الدولة وحوزة بيت المال، ورفض أن يعترف بالتغييرات التي حدثت فيها، وقال في ذلك كلماته الحاسمة: «والله لو وجدته ـ (أي المال) ـ قد تزوج به النساء، وملك به الإماء، لرددته.. فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق!».

كما أعلن أن التمايز الطبقي الذي رفع من لا يستحق وخفض من لا يستحق قد حان الحين لتصفيته، فقال: والذي بعث محمداً بالحق انه «لا بد أن يعود أسفلكم أعلاكم، وأعلاكم أسفلكم، وليسبقن سابقون كانوا قصروا، وليقصرن سباقون كانوا سبقوا »؟![1].

٣ ـ وفي ميدان العطاء: أعاد نظام التسوية بين الناس، فنفذ بذلك عزم عمر الذي لم يتمكن من تنفيذه، وعاد بالأمر الى سنة النبي وأبي بكر.. وقال في هذا الصدد: « ألا لا يقولن رجال منك غداً، قد غمرتهم الدنيا، فاتخذوا العقار، وفجروا الأنهار، وركبوا الخيول الفارهة، واتخذوا الوصائف الروقة ـ (الحسان) ـ فصار ذلك عليهم عاراً وشناراً، واذا ما منعتهم ما كانوا يخوضون فيه، وأصرتهم ـ (قيدتهم) ـ الى حقوقهم التي يعلمون، فينقمون ذلك ويستنكرون ويقولون: حرمنا ابن أبي طالب حقوقنا!.. فأنتم عباد الله، **المال مال الله، يقسم بينكم بالسوية، لا فضل فيه لأحد على أحد!** ».

ولما احتج نفر من الأشراف وبعض من الذين سبقوا الى الاسلام بأن عمر قد ميزهم في العطاء قال علي: «.. قديماً سبق الى الاسلام قوم ونصروه بسيوفهم ورماحهم، فلم يفضلهم رسول الله في القسم.. فالله لم يجعل الدنيا للمتقين أجراً ولا ثواباً! »[2].

وكان، بهذه التغييرات، يطبق ويضع في الواقع الاسلامي مطالب الثوار، ويقنن عملية التغيير الثوري.. كما كان يشرع لفلسفته الثورية في الأموال، تلك التي نظرت الى الأمة ككل متحد ومتكافل، والتي أودعها كلماته التي تقول: « ان الله سبحانه، فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير الا بما متع به غني، والله تعالى سائلهم عن ذلك! »[3].

---

(١) (نهج البلاغة) ص ٤١، ٤٢. طبعة دار الشعب، القاهرة.

(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ ٧ ص ٣٧، ٤١، ٤٢.

(٣) (نهج البلاغة) ص ٤٠٨.

ثورة الخوارج المستمرة

استمر الفكر الاسلامي، طوال عهد الخلفاء الراشدين، على ولائه لمشروعية الثورة، وكان الخلاف فقط محصوراً في دائرة: وجود أسبابها؟ أو انعدام هذه الأسباب؟..

وعندما احتدم الصراع بين علي بن أبي طالب وبين خصومه، وخاصة بني أمية ومن خلفهم أشراف قريش وأهل الشام، وحدث التحكيم، ثم ظهرت ثماره، حدث في جبهة على ذلك الانشقاق الذي تولدت عنه فرقة الخوارج (المحكمة) التي أعلنت الثورة ضد كل من علي ومعاوية على السواء.. ولم ينكر عليهم أحد ثورتهم على معاوية، وانما كان الانكار منصباً على ثورتهم ضد علي.. لا لأن حق الثورة موضع انكار، وانما لأن مبرراتها موطن خلاف.. فالخوارج ثاروا على علي لأنه ضعف عن قتال فئة معاوية الباغية، وهو - لهذا الضعف - قد قبل تحكيم البشر في أمر قد حسمته نصوص القرآن ﴿ فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله ﴾[1]..أما علي فكان يرى أن مرجع الضعف ليس تردده هو، ولا شبهات حول بغي أهل الشام، وانما أنصاره، والأشراف منهم خاصة، كانوا هم مصدر الضعف..

(١) الحجرات: ٩.

فلقد كانت معه سيوفهم، وهي في أغمادها، بينما كانت مع معاوية قلوبهم وأهواؤهم ففعلت ما لم تفعله السيوف!

ونحن نستطيع أن نقول: انه اذا كانت الخوارج أول فرقة اسلامية منظمة ولدت في اطار مبدأ: مشروعية الثورة في الفكر الاسلامي، فإن الأسس النظرية التي استندت اليها هذه الفرقة، كي تبرر انشقاقها وثورتها قد تبلورت في المجتمع الاسلامي منذ الثورة على عثمان بن عفان، فلقد استخلص مفكرو التيارات الثورية المسلمة من أحداث تلك الثورة أن مشروعيتها تستدعي ظهور: الفسق، أو الجور، أو الضعف على الامام صاحب السلطة العليا في البلاد.. والثوار قد اتهموا عثمان بالضعف والجور، فكانت مشروعية ثورتهم، حتى لقد حماهم علي بن أبي طالب عندما طلب القصاص منهم معاوية بن أبي سفيان.. وكذلك الخوارج ثاروا، ورأوا أن ثورتهم مشروعة، لأنها موجهة ضد امام ضعف عن قتال البغاة، وضد البغاة الذين جمعوا الى البغي الفسق والجور!

ولقد ظلت هذه الفرقة تحمل علم الثورة المستمرة لعدة قرون.. وكانوا في كل ثوراتهم وهباتهم وانتفاضاتهم أوفياء للمبادىء الأساسية التي جمعتهم رغم ما طرأ على حركتهم من انقسامات.. فهم:

١ ـ مع امامة الامام الصالح.. بصرف النظر عن النسب والجنس واللون.

٢ ـ وهم مع الاختيار والبيعة سبيلاً لتنصيب الامام، وضد فكر الشيعة في الوصية والنص عليه من السماء..

٣ ـ وهم يرون أن الامامة ـ (الخلافة ونظام الحكم) ـ من الفروع، وليست من أصول الدين، فمصدرها ليس الكتاب ولا السنة، بل « الرأي »..

٤ ـ وهم يقولون بالعدل والتوحيد، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. .

٥ ـ ورأيهم أن مرتكبي الذنوب الكبائر ـ وكان المثال المطروح: حكام بني أمية وعمالهم ـ هم كافرون مخلدون في النار. .

٦ ـ وهم، في تقويم التاريخ، مع امامة أبي بكر وعمر، ومع امامة عثمان قبل أن يحدث الأحداث التي نشأت في سنوات حكمه الست الأخيرة، ومع امامة علي بن أبي طالب قبل التحكيم. .

٧ ـ وهم مع الثورة المستمرة والخروج الدائم وتجريد السيف ضد أئمة الجور. . فعندهم أن الخروج ـ (الثورة المسلحة) ـ يجب اذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلاً، وهذا ـ عندهم ـ هو حد (الشراة) ـ الذين اشتروا الجنة عندما باعوا أرواحهم ـ وعليهم الخروج «حتى يموتوا أو يظهر دين الله ويخمد الكفر والجور». . ولا يحل لهم المقام غير ثائرين الا اذا نقص عددهم عن ثلاثة رجال. . فإن نقصوا عن الثلاثة قعدوا، وكتموا عقيدتهم، وكانوا على مسلك (الكتمان). . فلقد جعلوا المسالك عندهم أربعة وهي ـ بعد (الشراء) و (الكتمان) ـ: (الظهور) عند قيام دولتهم ونظامهم تحت قيادة امام الظهور. . و (الدفاع) وهو التصدي لهجوم الأعداء تحت قيادة إمام الدفاع[١]. . وهم متفقون على وجوب « ازالة أئمة الجور، ومنعهم أن يكونوا أئمة، بأي شيء قدروا عليه، السيف أو بغير السيف. . »[٢].

٨ ـ وهم أخيراً قد جمعتهم تقاليد اشتهرت عنهم في الحرب والثورة

---

(١) أبو حفص عمر بن جميع (مقدمة التوحيد وشروحها) ص ٥٠ ـ ٥٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ.

(٢) الأشعري (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ٢٠٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

والقتال. . فالزهد الذي تحلوا به قد حررهم من قيود الحرص على الاقتناء وأعانهم على الانخراط في الثورات والرحيل في ركاب الجيوش الثائرة. . والنسك والتقوى اعترف بها لهم حتى خصومهم من كتاب السير والتاريخ والمقالات. . والصدق والشجاعة طبعا نفوسهم فبرزت آثارهما في الشعر الذي قالوه حتى لقد تميز عن شعر الآخرين. .

ولقد تصاعدت ثورات الخوارج، واستمرت، منذ حربهم لعلي بن أبي طالب سنة ٣٨ هـ بالنهروان، حتى تحولت الى تحرك جماهيري مسلح ضد بني أمية أسهم اسهاماً كبيراً في اضعاف دولتهم، الأمر الذي أتاح للجند الخراساني أن يقطف ثمارها لبني العباس. . ففي سنة ١٢٧ هـ قاد الثائر الخارجي الضحاك بن قيس الشيباني جيشاً ضم مائة وعشرين ألفاً من المقاتلين، بينهم نساء كثيرات محاربات! وأحرز به عدة انتصارات ضد الأمويين. . بل ان حياة هذه الفرقة الاسلامية كانت ثورة مستمرة على الدولة وعمالها، سواء في ذلك عهد علي بن أبي طالب أو بني أمية أو بني العباس.

ففي خلال هذه الفترة شهدت عديد من المدن والأقاليم ثورات وتمردات وانتفاضات أشعلها الخوارج، وقادها أمراء عقدت لهم البيعة منهم بامرة المؤمنين، أو قادة مقاتلون نابوا عن هؤلاء الأمراء. . حدث ذلك:

* في « الدسكرة » بقيادة أشرس بن عوف الشيباني. . في ربيع الثاني سنة ٣٨ هـ. .

* وفي « ماسبذان » بقيادة هلال بن علفة، وأخيه مجالد. . في جمادى الأولى سنة ٣٨ هـ. .

* وفي « جرجرايا » ـ على نهر دجلة، بقيادة الأشهب بن بشر البجلي. . في سنة ٣٨ هـ. .

* وعلى مشارف الكوفة، بقيادة أبي مريم ـ من بني سعد تميم. . في

رمضان سنة ٣٨ هـ . .

* وقرب البصرة، بقيادة سهم بن غالب التميمي والخطيم الباهلي . . في سنة ٤١ هـ . .

* وفي الكوفة، بقيادة المستورد بن علفة . . في أول شعبان سنة ٤٣ هـ . .

* وفي البصرة، بقيادة قريب الأزدي . . في سنة ٥٠ هـ . .

* وفي مضارب قبيلة بني عبد القيس . . في سنة ٥٨ هـ . .

* وعند « بانقيا » - قرب الكوفة، بقيادة حيان بن ظبيان السلمي . . في سنة ٥٩ هـ . .

* وفي الأهواز، بقيادة أبي بلال مرداس بن أدية . . في سنة ٦١ هـ . .

* وفي البصرة، بقيادة عروة بن أدية . . ثم بقيادة عبيدة بن هلال . .

* وفي البصرة والأهواز، بقيادة نافع بن الأزرق . . في سنة ٦٤ هـ . .

* وفي اليمامة، بقيادة أبي طالوت . . في سنة ٦٥ هـ . .

* وفي شرقي نهر دجيل . . في شوال سنة ٦٦ هـ . .

* وفي اليمن وحضرموت والبحرين، بقيادة نجدة بن عامر . . في سنة ٦٧ هـ . .

* وعند سابور واصطخر، ثم البصرة، بقيادة الزبير بن علي السليطي . . في أوائل سنة ٦٨ هـ . .

* وفي الكوفة . . في أواخر سنة ٦٨ هـ . .

* وفي نواحي أصفهان . . في سنة ٦٩ هـ . .

* وفي الأهواز، سقيادة قطري بن الفجاءة - في سنة ٦٩ هـ . .

* وقرب فارس . . في آخر شعبان سنة ٧٥ هـ . .

* وفي « دارا » و « المديح »، بقيادة صالح بن مسرح . . في صفر سنة ٧٦ هـ . .

* وفي العراق، بقيادة شبيب بن يزيد بن نعيم. . في سنة ٧٦ هـ ثم في سنة ٧٧ هـ . .

* وفي الكوفة، بقيادة شوذب، في عهد يزيد الثاني. .

* وفي الموصل، بقيادة بهلول بن بشر. . في عهد هشام الثاني. .

* وعند «مناذر» ـ بنواحي خوزستان ـ، بقيادة الصحاري بن شبيب. . في عهد هشام الثاني. .

* وفي الكوفة، بقيادة الضحاك بن قيس الشيباني. . في رجب سنة ١٢٧ هـ . .

* وفي واسط، بقيادة الضحاك بن قيس الشيباني. . في شعبان سنة ١٢٧ هـ . .

* وفي اليمن، بقيادة عبد الله بن يحي الكندي. . في سنة ١٢٩ هـ . .

* وفي مكة، وفي المدينة، بقيادة حمزة الشاري. . في سنة ١٣٠ هـ . .

وهكذا استمرت ثوراتهم وانتفاضاتهم وتمرداتهم. . خفية اذا نقص عدد الثوار عن ثلاثة. . وواجبة الاعلان اذا بلغوا حد الأربعين! . .[1].

---

(١) فلهوزن (الخوارج والشيعة) ص ٣٩ وما بعدها. ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

ثورات المرجئة

صحيح أن « المرجئة » تيار في الفكر الاسلامي نشأ على عهد بني أمية، وأن المنطلق الفكري، والفكـرة المحوريـة التي تبلور من حولهـا هذا التيـار كانت الفصل أو التمييز بين « الايمـان » وبين « العمـل »، فصحة الايمـان ومقداره لا يتأثران ـ عندهم ـ بعمل المؤمن. . فالايمان تصديق بالقلب، ولا تضر معه معصية، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة. .

وصحيح أيضاً أن هذا التيار الفكري قد نشأ ليناقض مـوقف الخوارج من الحكم بكفر مرتكبي الكبائر، فكلا التيارين قد أمسك في هذه القضية بـالطرف الأقصى من حبـل الخلاف، أحـدهما يغـالي في الربط بـين الايمان القلبي والعمل الظاهر، وثانيهما يحل ما بينهما من رباط. .

وصحيح كذلك أن تيار «الإرجاء» هذا قد لعب دوراً في التبرير لمظالم بني أمية، وغيرهم من أمراء الجور وولاة الفساد. .

ولكن الأمـر الـذي غفلت عنـه ـ حسب علمنـا ومعلومـاتنـا ـ كـل الدراسات التي عرضت لقضية المرجئة والإرجاء، **هو أن الارجاء في الفكر والتاريخ الاسلامي لم يكن ـ في السياسة ـ تياراً واحداً، فالى جانب المرجئة**

الذين برروا مظالم بني أمية، ووظفوا فكرة الفصل بين الايمان والعمل في خدمة الحكام كان هناك مرجئة ثوار، اتخذوا من الإرجاء وأصوله الفكرية أسلحة يدافعون بها عن العامة، وبالذات عن الذين انخرطوا في سلك الدين الجديد من أبناء البلاد المفتوحة شرقي العراق. .

ففي البلاد التي فتحها المسلمون استمر الأمويون يجمعون الجزية حتى ممن أسلم من أهل تلك البلاد،حتى جاء عمر بن عبدالعزيز(٦١ ـ ١٠١هـ ٦٨١ ـ ٧٢٠ م) فأوقف ذلك الجور، وأعلن أن الله انما بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً! . . وبعد عهد عمر بن عبد العزيز اشتكى الولاة وجباة الأموال من قلة المال المجموع بسبب اسقاط الجزية عن الذين أسلموا من الترك وغيرهم، خاصة في خراسان وما حولها، وزعموا أن الناس قد دخلت في دين الله أفواجاً هرباً من الجزية، وأثاروا الشكوك حول صدق عقائد هؤلاء المسلمين الجدد! . . فوضعت الدولة الأموية بعد سنة ١١٠ هـ « مواصفات » للاسلام حتى تعترف به الدولة وتقر لصاحبه بالتدين بالدين الحنيف! ومن هذه « المواصفات » والشروط:

١ ـ الاختتان. (والذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالاً ولا صبية، حتى يسهل عليهم الاختتان!).

٢ ـ واقامة الفرائض. . (والاقامة تتطلب مستوى أرفع من مستوى الأداء!).

٣ ـ وحسن الاسلام. . (وهو شرط غير محدد، يستطيع الوالي أو جابي الضرائب أن يثبت عكسه اذا شاء!).

٤ ـ وقراءة سورة من القرآن. . . (والقوم لم يكونوا عرباً حتى يتحدثوا العربية، فضلاً عن أن يقرأوا القرآن).

وبعد ذلك كتب عامل الخراج في خراسان الى واليها « أشرس » سائلاً:

« ماذا تصنع، والناس قد أسلموا وبنوا المساجد؟!.. » فأجابه الوالي قائلاً: « خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منه »!.

وهنا انفجرت احدى الثورات الاسلامية ضد حكم الأمويين.. ففي اقليم « السغد » خرج سبعة آلاف من الذين أسلموا حديثاً، وعسكروا على سبعة فراسخ من « سمرقند »، وانضم اليهم كوكبة من « القراء والفقهاء » الذين رأوا ضرورة الاعتراف باسلام هؤلاء الذين شهدوا أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله، وضرورة الغاء تلك « المواصفات » والشروط التي تربط صحة الايمان بصحة أعمال قد يعجز عنها هؤلاء الذين دخلوا حديثاً في الاسلام.. **فهم هنا يدعون الى الاعتراف باسلام من أسلم وأعلن اسلامه، والى ارجاء الحكم على صدق عقيدته الى الله سبحانه، فهو وحده صاحب السلطان على الضمائر والقلوب.. أي أنهم يوظفون فكرة الارجاء لخدمة الجماهير، كما وظفها سواهم من قبل لخدمة الأمراء والحكام..**

وكان من بين « القراء والفقهاء » الذين شاركوا في هذه الثورة: أبو الصيداء صالح بن طريف، وربيع بن عمران التميمي، والقاسم الشيباني، وأبو فاطمة الأزدي، وبشر بن جرموز الضبي، وخالد بن عبد الله النحوي، وبشر بن زنبور الأزدي، وعامر بن بشير ـ أو قشير.. الخجندي، وبيان العنبري، واسماعيل بن عقبة، وثابت قطنة، صاحب القصيدة الشهيرة التي سجل فيها فكر المرجئة عن الإرجاء..

ولقد تكررت للمرجئة ثورة ثانية في بخارى، احتموا أثناءها بالمسجد الجامع يصيحون بأعلى أصواتهم: « أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله! »، ولكن الولاة لم يصححوا اسلامهم، بل شنقوا منهم أربعمائة!

وفي البصرة تكررت المأساة عندما أمر الولاة باجلاء الموالي عنها، فخرجوا وعسكروا في العراء يبكون وينادون: يا محمداه! يا محمداه!.. وخرج الى معسكرهم قراء البصرة يبكون معهم وينتصرون لهم!

ولقد أثمرت تلك الثورات الفاشلة التي أشعلها المرجئة شحنات من الغضب دفعت عظيم قبيلة الأزد الحارث بن سريج الى الثورة والخروج على هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ، وكان الرجل الثاني في هذه الثورة هو الجهم بن صفوان، وهو من أبرز مفكري الجبر والارجاء في الفكر الاسلامي على الاطلاق[١]. .

(١) أنظر (تاريخ الطبري) جـ ٨ ص ٣٥، ١٩٦، ١٩٧. و (السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات) لفان فلوتن ص ٥٣ ـ ٥٥، ٦٥، ٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م. وجمال الدين القاسمي (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٧ ـ ٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ثورات الشيعة

عندما تبلور الفكر النظري للشيعة على عهد امامها جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥ م) ومهندس نظريتها في الامامة هشام بن الحكم (١٩٠ هـ ٨٠٥ م)، أصبحت حزباً سياسياً منظماً، ولكن بطش بني أمية الذي بلغ قمة التنكيل بآل البيت في كربلاء قد جعل شيعة جعفر الصادق تصطبغ بالصبغة الدينية، وتعلق الفرج والخلاص على السماء، وتنهى عن اتخاذ الثورة طريقاً للتغيير، وتضرب للمريدين أمثلة الثورات الفاشلة وما جرت على محبي آل البيت من آلام. . ولكن هذا التيار اللاثوري لم يكن كل الشيعة، بل لقد عرف تاريخ الشيعة والتشيع العديد من الفرق الثائرة والكثير من الثورات. . وذلك مثل:

١ ـ الكيسانية: وهم تيار الشيعة الذي قال بامامة محمد بن علي بن أبي طالب (المعروف بمحمد بن الحنفية). . وكانت ثورتهم في الكوفة بقيادة المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي (١ ـ ٦٧ هـ ٦٢٢ ـ ٦٨٧ م)، وهي ثورة استهدفت أولاً الانتقام لمقتل الحسين في كربلاء، والقصاص من محاربيه وقاتليه، ولقد أحرزت هذه الثورة التي استمرت سلطتها في الكوفة ستة عشر

شهراً، نجاحاً ملحوظاً في تحقيق ما قامت لتحققه من أهداف[١]. .

٢ ـ **الاسماعيلية**: وهي الفرقة التي تكونت بانشقاق حدث على الشيعة الاثنى عشرية، عندما قرر فريق منهم أن الامامة بعد جعفر الصادق هي لابنه اسماعيل ذي الصلات الوثيقة بالأوساط المتطرفة والثورية[٢]، وليست لموسى الكاظم الذي سار على نهج جعفر الصادق في العزوف عن الثورة كطريق للتغيير. .

ولقد لعبت الشيعة الاسماعيلية هذه دوراً متعاظماً في مجال الحركات السرية والباطنية، ففي المجال الفكري خلطوا الفكر الاسلامي بأطراف من المواريث الفلسفية للأمم الأخرى، وفي المجال الاجتماعي تصدوا بالثورة لامتيازات الأرستقراطية الحاكمة وأصحاب الامتيازات، وضمت صفوف هذه الفرقة كلًّا من العرب والموالي على السواء. . ولقد تفرعت منها، واتصلت بها، دول وثورات وجمعيات وقيادات، منها الثورة الفاطمية ودولتها. . وجماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء. . وكذلك القرامطة.

٣ ـ **القرامطة**: وهم الذين ظلوا يمثلون الجناح المتطرف، أو اليساري، في الشيعة الاسماعيلية وتميزوا بذلك بعدما أصبح للفاطميين دولة فرضت عليها رعيتها وظروف السلطة فيها الانتقال من مواقع الثوار الى مصاف الحكام!

ولقد قامت للقرامطة دولة باليمن وما جاورها في العقد الأول من القرن العاشر الميلادي، وهاجمت جيوشهم أجزاء عديدة من الشام والعراق، وحاولوا غزو مصر عدة مرات عندما حكمها الفاطميون. .

---

(١) النوبختي (فرق الشيعة) ص ٢٠ تحقيق ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.

(٢) برنارد لويس (أصول الاسماعيلية) ص ١١١ ط. القاهرة (دار الكتاب العربي، دون تاريخ).

والذين أرخوا لفكرهم وثورتهم يختلفون في الوصف والتقويم للنظام الاجتماعي الذي أقاموه.. فهم يتفقون ـ والقول للامام الغزالي ـ على أن مبادئهم قد استهوت « الطبقات العاملة وأهل الصناعات والحرف! ».. ولكن البعض ينسب اليهم التحلل من تكاليف الشرع وفرائض الدين، فمنهم من يقول انهم رفضوا الصلاة ما داموا فقراء لا يملكون، وأوردوا للدلالة على ذلك شعراً:

تلوم على ترك الصلاة حليلتي فقلت اغربي عن ناظري أنت طالق
فوالله لا صليت لله مفلساً يصلي له الشيخ الجليل وفائق
لماذا أصلي؟ أين مالي ومنزلي وأين خيولي والحلى والمناطق؟!
أصلي ولا فتر من الأرض يحتوي عليه يميني انني لمنافق!
بلى. ان عليّ الله وسع لم أزل أصلي له ما لاح في الجو بارق!

والبعض يقول: انهم كانوا يكثرون من الصلاة، تعبداً في رأي فريق، وسبيلاً لشغل أوقات عملهم في أرض كبار الملاك بالصلاة بدلاً من خدمة أرض هؤلاء الملاك! أي نوعاً من الاضراب عن العمل بواسطة الخمسين صلاة التي فرضها زعيمهم على القرامطة الفلاحين؟!..

ولكن خصومهم وأنصارهم يتفقون على أنهم قد أقاموا نظاماً جماعياً أصبحت فيه ثروة المجتمع ملكاً لمجموع أبنائه العاملين، وهم قد تدرجوا في الوصول الى هذا الهدف حتى حققوه.. ووقفت الملكية الخاصة عند السلاح.. وشاركت المرأة في العمل والانتاج.. وكان نظامهم السياسي أقرب للجمهورية، يساعد رئيسها مجلس (العقدانية) أي أهل الحل والعقد.. وفي مجتمع القرامطة امتنع الربا والخمر[1].. وظل لمذهبهم الثوري أتباع، حتى بعد زوال دولتهم، الى أن قضى عليهم أحد أئمة اليمن (ابن حميد الدين) واستولى على ما كان في حوزتهم من مخطوطات.

(١) المرجع السابق. ص ١٩٢، ٢٠١ ـ ٢٠٥.

ثورات المعتزلة

منذ النشأة الأولى لمدرسة المعتزلة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وحتى قبل اطلاق اسم (المعتزلة) عليهم - وكانوا يسمون قبل الانشقاق عن جماعة الحسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ، ٦٤٢ - ٧٢٨ م) بأهل العدل والتوحيد - كانت معارضة السلطة الأموية احدى المهام البارزة في بنائهم الفكري ونشاطهم العملي..

ففي تقويمهم لأحداث التاريخ الاسلامي - وطلائع أئمتهم كانوا مؤرخين ورواة - أدانوا التحول الذي أحدثه الأمويون ونقلوا به نظام الحكم من خلافة شوروية الى ملك عضود، ومن ثم كانت الدولة الأموية، في مذهبهم، دولة «متغلبة» على سلطة المسلمين ومغتصبة لسلطانها. فأمراؤها «بغاة» يجب قتالهم حتى يفيئوا الى أمر الله، وباستثناء عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد فانهم «خلفاء» غير شرعيين، وحتى عمر بن عبد العزيز فإن المعتزلة قد اعترفوا بخلافته لأنه اكتسب شرعيتها بعدله، وان كان قد تولاها بعهد أسلافه الظالمين المغتصبين.. وكما يقول امام المعتزلة عمرو بن عبيد: لقد «أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقها، ولا استحقاق لها، ثم استحقها بالعدل حين أخذها»[١].

---

(١) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٥٢.

والمعتزلة، كذلك، قد أدانوا فكر «الجبر والإرجاء»، الذي استندت اليه الدولة الأموية، عندما جعلوا العدل ـ الذي يعني الاختيار والحرية والمسؤولية ـ أصلاً من أصولهم الفكرية، وعندما ربطوا بين الايمان والعمل، على نحو معتدل لا يصل الى افراط الخوارج ولا الى تفريط المرجئة. .

ثم هم ـ وهذا هو المصداق العملي لأصالة فكرهم الثوري ـ قد شاركوا بالتأييد والاسهام في النشاط الثوري الذي تفجر ضد الأمويين وضد العباسيين في سبيل العدل والعودة الى الشورى كفلسفة للحكم والخلافة كنظام اسلامي أصيل في حكم مجتمع المسلمين. .

مع ابن الأشعث:

ففي ثورة عبد الرحمن بن الأشعث (٨٥ هـ ٧٠٤ م) ضد الحجاج بن يوسف وخليفته عبد الملك بن مروان، شارك أهل العدل والتوحيد في العمل المصلح، وذكرت لنا مصادر التاريخ وكتب المقالات أسماء عديد من قادتهم الذين شاركوا في القتال ابان تلك الثورة، من مثل: معبد الجهني، والجعد ابن درهم، وسعيد بن أبي الحسن أخي الحسن البصري[1] ـ وغيرهم.

ومع الحارث بن سريج:

وأسهموا في الثورة التي قادها عظيم الأزد الحارث بن سريج ضد حكم هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ (٧٣٤ م) وكانت مطالب هذه الثورة:

١ ـ العودة بنظام الخلافة الى فلسفة الشورى والاختيار والبيعة الحرة. .

(١) القاضي عبد الجبار (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٢٠ طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م و (تاريخ الطبري جـ ٨ ص ١٥١، ١٥٢ (حوادث سنة ١٠٢ هـ)، و (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٥٥.

٢ ـ وتغيير العمال على الأقاليم والأمصار. .

٣ ـ وعزل رجال الشرطة.

٤ ـ واشراك الناس في اختيار الولاة على الأقاليم.

* * *

بقيادة زيد بن علي:

على أن أولى الثورات التي شبت ضد حكم بني أمية بقيادة المعتزلة كانت تلك التي قادها زيد بن علي (٧٩ ـ ١٢٢ هـ ـ ٦٩٨ ـ ٧٤٠ م) بالكوفة ضد هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢ هـ.

والبعض يظن أن هذه الثورة « زيدية » ـ نسبة الى الشيعة الزيدية ـ وليست ثورة معتزلية ـ لأن زيد بن علي قد أصبح فيما بعد رأس الشيعة الزيدية وامام فرقتهم الأول. . ولكن هذا الظن لا أساس له من صدق التاريخ. فلم تكن هناك فرقة زيدية يوم حدثت هذه الثورة، ولم يكن زيد ابن علي سوى واحد من شباب آل البيت اعتنق مع نفر من أترابه العلويين المعتزلة، لطابعه الثوري واتجاهه المناهض، بالثورة، لحكم بني أمية، في صورة انشقاق حدث في صفوف الشيعة الامامية عندما ناهض زعيمها جعفر الصادق اتجاه الثورة كسبيل للتغيير. .

فلقد كان جعفر الصادق يحذر شباب آل البيت النازع الى الثورة، ويقول لهم: « ان بني أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها وهم يستشعرون بغض أهل البيت، **ولا يجوز أن يخرج ـ (يثور) ـ واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم!** »[1].

ولكن هذا النفر الثائر من شباب آل البيت دخل في الاعتزال،

(١) الشهرستاني (الملل والنحل) جـ ٢ ص ٨٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.

واستقبلوا واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ ٧٠٠ ـ ٧٤٨ م) رأس المعتزلة، وعقدوا معه مؤتمراً بالمدينة دارت فيه مساجلات ومناظرات واتهامات بين جعفر الصادق وكل من واصل بن عطاء وزيد بن علي. . :

جعفر: « انك، يا واصل، أتيت بأمر تفرق به الكلمة، وتطعن به على الأئمة! ».

واصل: « انك، يا جعفر، وأنّى الهمة، شغلك همّ الدنيا، فأصبحت به كلفاً، وما أتيناك الا بدين محمد. . فإن تقبل الحق تسعد به، وان تصدف عنه تبوء باثمك! ».

زيد بن علي: لجعفر ـ « انه ما منعك من اتباع واصل الا الحسد لنا »[1].

فزيد بن علي: الجماعة، والفكر، والثورة: معتزلة، وكما يقول الشهرستاني: فإن زيد بن علي قد «اقتبس الاعتزال من واصل بن عطاء، وصارت أصحابه كأنها معتزلة »[2]. . بل لقد ظلت الزيدية، حتى بعد تبلورها كفرقة معتزلية فيما يتعلق بالأصول. وبعبارة الشهرستاني، أيضاً، فانهم «في الأصول يرون رأي المعتزلة حذو القذة القذة[3]، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت»[4] من الشيعة الامامية!.

ذلك الى اعتراف المعتزلة بامامة زيد السياسية القائمة على البيعة التي عقدت له عندما فجر ثورته، الأمر الذي يؤكد العلاقة العضوية الكاملة بين هذه الثورة وبين الاعتزال. . فالقاضي عبد الجبار يتحدث عن ذلك فيقول:

---

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٢٥، وابن المرتضى (باب ذكر المعتزلة ـ من كتاب المنية والأمل) ص ٢٠، ٢١ طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.

(٢) (الملل والنحل) جـ ٢ ص ٨٣.

(٣) القذة: ريشة السهم.

(٤) (الملل والنحل) جـ ١ ص ١٦٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م.

ان زيد بن علي « كان صالحاً للامامة لما أوتيه من الصلاح والعلم والفضل، ولأنه قد بايعه فريق من أهل العلم والفضل، فيجب أن يكون اماماً »(١).

ونحن نستشف من نص البيعة التي بايع بها الثوار قائدهم أهم أسباب هذه الثورة فهي :

١ ـ تستهدف التصدي للظلم وجهاد الظالمين.

٢ ـ والدفاع عن المستضعفين المظلومين.

٣ ـ وتوزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين لها.

٤ ـ واغلاق المعسكرات التي حشد الأمويون فيها الرجال بدعوى الفتح والغزو، بينما كان الهدف الحقيقي بفتح جبهات خارجية تصرف الناس عن الوضع المتردي في البلاد!

٥ ـ والانتصار لآل البيت الذين بلغ التنكيل بهم على يد الأمويين حد المأساة.

ذلك أن نص بيعة زيد كان يقول: « انا ندعوكم الى كتاب الله وسنة نبيه، ﷺ، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، واعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء، ورد الظالمين، واقفال المجمر ـ (معسكرات الثغور في أطراف البلاد) ـ ونصرة أهل البيت على من نصب لهم وجهل حقهم »(٢).

ويشهد لانبعاث هذه الثورة من فكر يؤمن بالقوة والعنف الثوري طريقاً للتغيير قول قائدها: « انه لو لم أكن الا أنا وابني لخرجت ـ (ثرت) ـ على هشام.. فليس الامام منا من أرخى عليه ستره ـ (تعريض الاتجاهات غير الثورية) ـ وانما الإمام من شهر سيفه(٣)! ».

---

(١) (المغني) جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٤٩.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ١٧٢ (أحداث سنة ١٢١ هـ).

(٣) ناجي حسن (ثورة زيد بن علي) ص ١٠٤، ١٤١ طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م.

ولقد استطاع الأمويون أن يصرفوا عن نصرة زيد الأشراف والملاك والأغنياء عندما هددوهم بمصادرة أموالهم ان هم استمروا على بيعتهم لزيد والثورة معه، فلم يبق مع الثورة سوى الفقراء الذين لا يخشون المصادرات! والذين لا يجدون مصلحتهم في غير الثورة، وهم الذين تحدث عنهم هشام ابن عبد الملك في أمره الى والي الكوفة يوسف بن عمر: انه اذا تخلى الأشراف عن زيد، فلن يواصل الثورة معه سوى « الرعاع، وأهل السرد ـ (الفلاحين) ـ ومن تنهضه الحاجة! »[١].

ولكن نجاح خطة الأمويين لم يفت في عضد الثوار، فقاد زيد رجاله وقاتل جيش بني أمية بشجاعة الأئمة وعزم الثوار، وكان ينشد، وهو مقبل على الاستشهاد، قول الشاعر:

أذل الحياة وعز الممات ... وكلا أراه طعاماً نبيلاً
فإن كان لابد من واحد ... فسيروا الى الموت سيراً جميلاً[٢]!

فقاتل مع رجاله، من المعتزلة وأنصارهم، حتى قتل وقتل أغلبهم فدفنه أصحابه سراً، ثم اكتشف الأمويون مدفنه، فنبشوه، وصلبوه، واحتزوا رأسه فبعثوا به الى هشام بن عبد الملك، فنصبه على باب دمشق، ثم طيف به في المدن الكبرى، كالمدينة ومصر، زجراً للثوار. وبعد ذلك أحرقت جثة زيد وألقي برمادها في نهر دجلة!.

* * *

بقيادة يزيد بن الوليد:

وثورة ثانية كانت قيادتها للمعتزلة، كما كان الاعداد لها تحت قيادتهم

---

(١) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ١٧٢ (أحداث سنة ١٢١ هـ).

(٢) ابن قتيبة (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ١٩١ طبعة القاهرة سنة ١٩٧ م.

وباشرافهم . . وهي أولى الثورات التي تفجرت ضد بني أمية في عاصمتهم دمشق ومعقل سلطانهم التقليدي بين أهل الشام . .

ولقد قاد هذه الثورة وتولى الخلافة بواسطتها الامام المعتزلي يزيد بن الوليد (٨٦ ـ ١٢٦ هـ ٧٠٥ ـ ٧٤٤ م)، وهو من أمراء بني أمية الذين اعتنقوا مذهب الاعتزال، ولقد انتهت أحداثها بمقتل الخليفة الأموي الفاسق الماجن الوليد بن يزيد (٨٨ ـ ١٢٦ هـ ٧٠٧ ـ ٧٤٤ م)، بعد أن حاصرته في قصره القوات الثائرة التي زحفت على دمشق من المناطق المحيطة بها، وبعد البيعة ليزيد بن الوليد أعلن في الناس العودة الى الخلافة الشوروية، وحق الناس في خلع الامام، وفي العهد بالامامة للأصلح لها، كما أعلن العدل بين الناس، مسلمين وغير مسلمين « حتى يكون أقصاهم كأدناهم، وحتى تستدر المعيشة بين المسلمين »!

ولقد استمرت هذه الثورة ـ بعد نجاحها ـ حتى وفاة خليفتها يزيد بن الوليد، عندما انقض عليها المتربصون بها من أمراء بني أمية، بقيادة مروان ابن محمد (آخر الخلفاء الأمويين) . .

ولم تكن القيادة فقط في هذه الثورة للمعتزلة، بل كان ثوارها ومقاتلوها معتزلة أو تحت قيادة المعتزلة ومن المواطن والبلاد التي غلب فيها فكر أهل الاعتزال . . بل لقد تجهز معتزلة العراق لنصرة هذه الثورة بالشام، فقال عمرو بن عبيد لأصحابه في البصرة « تهيأوا حتى نخرج الى هذا الرجل فنعينه على أمره »[١].

ولقد أفاض المؤرخون في الحديث عن الصلة العضوية بين هذه الثورة وتنظيم المعتزلة وكما يقول المسعودي: فلقد « كان خروج ـ (ثورة) ـ يزيد بن الوليد، بدمشق، مع شائعة ـ (جمهور) ـ من المعتزلة وغيرهم . . على الوليد

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١١٣ .

ابن يزيد، لما ظهر من فسقه، وشمل الناس من جوره. . والمعتزلة تفضل - في الديانة، يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز. . وكان يزيد يذهب الى قول المعتزلة وما يذهبون اليه في الأصول الخمسة(١) ». .

ولقد كان تقدير المعتزلة ليزيد بن الوليد ولامامته تقديراً عظيماً. . فهو الوحيد من خلفاء بني أمية الذي تولى الخلافة بالبيعة والشورى، لا بالتغلب والقهر أو الميراث. . ومن هنا فضلوه حتى على عمر بن عبد العزيز. . وهو قد انقص مخصصات بني أمية وأعطيات جيش الشام الأموي الذي كانت له الامتيازات منذ تأسيس الدولة الأموية، ومن هنا سمي الناقص! . . وهو قد سار في الناس سيرة عادلة حتى لقد تحدث عنه امام المعتزلة الزاهد عمرو بن عبيد فوصفه بأنه: « الكامل! . . عمل بالعدل، وبدأ بنفسه، وقتل ابن عمه في طاعة الله، وصار نكالاً على أهل بيته، ونقص من أعطياتهم ما أرادته الجبابرة، وجعل في عهده - (بيعته) - شرطاً - (أي علق استمرارها على عدله وصلاحه) - ولم يجعله حازماً(١) ». .

واذا كان هذا هو وصف المعتزلة لعدل امامهم هذا وقائد ثورتهم هذه، فإن نصيب جثمانه - بعد نبش قبره - قد كان: الصلب والتشويه بعد أن ولي الأمر مروان بن محمد. . ولكن ذلك لم يمنع المؤرخين - حتى غير المعتزلة - من حكاية القصص عن عدله وصلاحه وتقواه، فابن قتيبة يقول ان يزيد بن الوليد « كان محمود السيرة، مرضياً. . وقال انه مذكور في الكتب المتقدمة بحسن السيرة والعدل، وفي بعضها: يا مبدد الكنوز، يا سجاداً بالأسحار، كانت ولايتك رحمة، ووفاتك فتنة، أخذوك فصلبوك! »(٣).

---

(١) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧.

(٢) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١١٣.

(٣) (المعارف) ص ٣٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

أما علماء النحو فقرنوا يزيد بن الوليد بعمر بن عبد العزيز - (الأشج) - واتخذوا منهما مثالاً في دراساتهم النحوية فقالوا: « الناقص والأشج أعدلا بني مروان! »[١].

* * *

بقيادة النفس الزكية:

وعندما اضطرب أمر الدولة الأموية سعى المعتزلة لطرح قضية الخلافة على ممثلي الأمة الاسلامية، لاختيار خليفة يتولى أمرها بالبيعة والشورى، حتى تعود الخلافة الى سيرتها الأولى بعد أن استبدلها الأمويون بملكهم الوراثي العضود - ورغم رفض الشيعة الامامية لسعي المعتزلة هذا - لأنهم يرون الحكم شأناً من شؤون السماء، تختار له من يتولاه، ولا شأن للبشر به - فلقد أفلح المعتزلة في جمع نفر كبير من أهل الحل والعقد بايعوا لامام معتزلي من ثوار أهل البيت الذين قاتلوا في ثورات المعتزلة السابقة هو محمد بن عبد الله بن الحسن، المعروف بالنفس الزكية (٩٣ - ١٤٥ هـ ٧١٢ - ٧٦٢ م) فعقدت له البيعة بمكة[٢]. .

ولكن التيار الشعوبي في حركة الثورة ضد بني أمية، والذي يقوده ابن مسلم الخراساني استطاع التغلب على التيار العربي، فنقل السلطة من ملك بني أمية الى ملك بني العباس، وذلك عندما دبر أبو مسلم قتل القائد العربي أبي سلمة حفص بن سليمان الهمداني الخلال الذي كان يشارك أبا مسلم في قيادة الثورة. . فلقد كان هوى أبي سلمة مع العرب والخلافة الشوروية، بينما كان أبو مسلم يتحرك بأحقاد شعوبية ومواريث فكرية تنزع الى وراثة الملك كما كان الأمر عند الفارسيين!

---

(١) الجاحظ (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ٨٣ (هامش). طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥١٧، ٥٢٤ (أحداث سنة ٤٤ هـ).

ولقد ظل فريق من المعتزلة ـ يقودهم امامهم: النفس الزكية ـ يحضرون للثورة منذ أن اغتصب الأمر خلفاء بني العباس.. فلقد اختفى النفس الزكية مع أخيه ابراهيم عن أعين الدولة التي سعت في طلبهم، ودارت مطاردات ومحاصرات جعلت حياتهما ضرباً من القصص الأسطوري الذي حفلت به بعض مصادر التاريخ، وسجل هذا القصص الضرورات التي جعلتهما يجوبان أنحاء الامبراطورية من العراق الى الشام الى الحجاز الى اليمن الى الهند، حتى لقد فقد النفس الزكية واحداً من أبنائه الصغار عندما هوى الطفل من قمة جبل بالحجاز في احدى المطاردات!

ولقد كانت للثورة، عند المعتزلة، شروط، منها: وجود الامام الذي بايعه الثوار، وكان النفس الزكية ـ في حالتنا هذه ـ هو الامام.. ومنها: « التمكن »، بمعنى أن تكون امكانيات الثوار بحيث تجعل من أملهم في الانتصار أمراً جائز التحقيق وفي حيز الامكان.. وهم بذلك يميزون بين الثورة وبين التمرد غير المدروس، والانتفاضات وحركات العصيان.. لقد اتفقوا على ضرورة « التمكن » قبل الثورة والخروج وان كانوا قد اختلفوا في حجم الامكانيات التي بها يتحقق تمكن الثوار وفي نوع هذه الامكانيات[1].

ولقد كان الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (٩٥ ـ ١٥٨ هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥ م) يدرك خطورة الثورة الكامنة التي يعمل في سبيلها النفس الزكية، ويسمع عن انحياز طاعات عريضة من الرأي العام لنصرته، ففي أعناق الكثيرين له بيعة بالخلافة. صحيح أن الناس الذين بايعوا النفس الزكية قد اضطروا لبيعة المنصور، لكن « الامام مالك » (٩٣ ـ ١٧٩ هـ، ٧١٢ ـ ٧٩٥ م) قد أفتى بأن يمين بيعتهم للمنصور باطلة لأنها يمين اكراه!.. بل لقد

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٣٢ . و (باب ذكر المعتزلة) ص ٢٤ .

ذهبت قطاعات من الرأي العام الى أن خلافة النفس الزكية وثورته وخروجه على المنصور هي من الأمور التي ذكرت في الكتب القديمة، وشاع أنهم « يجدون خروجه على أبي جعفر في الرواية »[١] والمأثورات؟! . . ولذلك كله قرر المنصور اجهاض هذه الثورة القادمة قبل أن يتم لها التمكن ويكتمل لأهلها الاستعداد، واستخدم في ذلك خطة زكية بارعة ومحكمة تكونت من شعب ثلاث:

أولها: مطاردة قادة الثورة بجيش من العيون والجواسيس، حتى يمنعهم من الاستقرار الذي يتيح لهم الاعداد الهادىء للثورة.

ثانيها: توجيه قادة جيشه وكبار رجاله كي يتصلوا، سراً، بالنفس الزكية، ليوهموه أن ولاءهم له، وأنهم سينصرونه عندما يعلن ثورته، الأمر الذي يؤدي الى توهم وجود امكانيات للثورة لا وجود لها في الحقيقة، والى اعتقاد تحقق شرط « التمكن » فتعلن الثورة قبل الأوان!

ثالثها: تضييق الخناق على النفس الزكية، حتى لا يدع له خياراً، فاما أن يعجل بالثورة، واما أن يقع في قبضة أعوان المنصور. .

ولقد أثمرت هذه الخطة، حتى اضطر النفس الزكية الى تقديم موعد ثورته عن الأجل الذي سبق له الاتفاق عليه مع أخيه ابراهيم، وبعبارة الطبري، « فلقد أحرج (النفس الزكية) حتى عزم على الظهور! »[٢] فأعلن الثورة بالمدينة في أول رجب سنة ١٤٥ هـ، (٢٥ سبتمبر سنة ٧٦٢ م) وكان أخوه ابراهيم في البصرة يجمع الثوار على بيعة له بالعراق. .

وعلى حين كان اللون الأسود شعار بني العباس، فإن البياض كان شعار

---

(١) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥٥١ (أحداث سنة ١٤٤ هـ).

(٢) أنظر في ذلك (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ٢٠٩ و (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥١٩، ٥٣٤، ٥٥٢، ٥٥٩. والأصفهاني (الأغاني) جـ ٢ ص ٨٣١٤ طبعة دار الشعب، القاهرة.

هذه الثورة الاعتزالية التي تفجرت بالحجاز والعراق. . وأعلن النفس الزكية أن البيعة قد عقدت له، وقال: «والله ما جئت وفي الأرض مصر - (بلد) - يعبد الله فيه الا وقد أخذ لي فيه البيعة»، وانحازت لنصرته قبائل المدينة وما حولها مثل: جهينة، وسليم، وبني بكر، وأسلم، وغفار. . الخ. بمن فيهم من أبناء المهاجرين والأنصار وشرع يرسل الى المدن والأقاليم الرسل والولاة. .

وأدرك المنصور أن الخطر لا يكمن في المدينة، حيث النفس الزكية، بل في البصرة والعراق، حيث ابراهيم بن عبد الله بن الحسن، لأن المدينة لا تمتلك امكانيات الصمود والحصار، فهي تعيش على المؤن التي تأتيها من مصر، ولامدادات الرجال المقاتلين بها حدود. . فطلب الى والي مصر أن يسد خليج أمير المؤمنين - الذي كان قد حفره عمرو بن العاص كي تصل عن طريقه حبوب مصر للمدينة عام الرمادة سنة ٢٣ هـ حتى لا يأتي الى المدينة عون من أنصار النفس الزكية بمصر[1]! كما منع عن ثوار المدينة الطعام والحبوب التي كانت تأتيهم من الشام، وذلك باغلاق طريقها عند وادي القرى[2]! وبعد ذلك أرسل لمحاصرتها جيشاً من جند خراسان، يقوده عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، ومعه محمد بن أبي العباس السفاح . . وذلك على أمل ضرب أضعف حلقات هذه الثورة، وفيها خليفتها وامامها، ثم الاستدارة لتصفيتها بالعراق!. .

وعندما اقترب الجيش الخراساني من المدينة، شاور النفس الزكية أصحابه، فأشار عليه البعض بمغادرة المدينة الى مصر، حيث الأنصار والرجال والامكانيات التي يستطيع بها مواجهة امكانيات المنصور، ولكن

(١) القلقشندي (صبح الأعشى) جـ٣ ص ٢٩٨. طبعة دار الكتب، القاهرة.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ٧ ص ٥٧٨ (أحداث سنة ١٤٥ هـ).

نفراً من أصحابه، ضيقي الأفق أشاروا بالبقاء بمدينة الرسول، لأن الخروج منها فأل سيىء، ولأنها حصينة، واستشهدوا على حصانتها بحديث رواه أحدهم عن الرسول، عليه الصلاة والسلام: « رأيتني - (أي في المنام) - في درع حصينة، فأوّلتها: المدينة! »..

وفي الثاني عشر من رمضان سنة ١٤٥ هـ بدأ حصار الجيش العباسي المدينة بالخيل والرجال والسلاح، وترك ناحية منها دون حصار، كي تكون باباً لمن يريد مغادرتها والتخلي عن ثورتها!..

ولما أدرك النفس الزكية حرج موقفه، النابع من ضعف مركز المدينة وامكانياتها، أحل الناس - ان رغبوا - من يمين البيعة له، فلم يبق معه من المائة ألف الذين ثاروا خلفه الا القادة والصادقون في الثورة والخروج!

وبعد يومين من الحصار اشتعل القتال، ودارت معركة استبسل فيها النفس الزكية وأصحابه على النحو الذي ذهب أسطورة في أحاديث الملاحم والاستشهاد، فظلوا يقاتلون تحت راياتهم، التي كتبوا عليها شعار النبي يوم حنين: « أحد، أحد! »، حتى قتلوا عن بكرة أبيهم!.. وعندما انتهت المعركة قطع الجند الخراساني رأس النفس الزكية وأرسلوه للمنصور، حيث أمر بالطواف به في الأمصار والأقاليم، ثم صلبت جثته وجثث أنصاره صفين على الطريق ما بين « ثنية الوداع » حتى دار عمر بن عبد العزيز، أمام كل صليب حارس يحول بين الجثة وبين من يريد دفنها، ولما تأذى الناس من الرائحة، بعد ثلاثة أيام، أمر عيسى بن موسى بجثث الثوار فألقيت من قمة جبل « سلع » لتسقط في « المفرح »، مقبرة اليهود[1]!

* * *

(١) المصدر السابق. جـ ٧ ص ٥٧٧ - ٥٨٥، ٥٨٨، ٥٩٠، ٥٩٧، ٥٥٩ - ٦٠١، ٦٠٣ (أحداث سنة ١٤٥ هـ).

بقيادة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن:

وعندما بلغت ثوار البصرة أنباء هزيمة ثورة المدينة ومقتل النفس الزكية وأنصاره، لم يتراجعوا، بل ازدادوا يقيناً بصدق موقفهم ووجوب ثورتهم على العباسيين، لأن من يقتل اماماً كالنفس الزكية لابد أن تكون الثورة ضده واجباً من الواجبات!.. وبعبارة الطبري، فإن ابراهيم بن عبد الله بن الحسن لما أتاه نعي أخيه «أخبر الناس... فازدادوا في قتال أبي جعفر بصيرة!» وخرجوا يريدون قتال المنصور، بعد أن عقدوا البيعة بالخلافة والامامة لابراهيم..

ولقد نجح الثوار في بسط سيطرتهم على البصرة والأهواز وفارس وأكثر ريف العراق - (السواد) - وأقاموا في تلك المناطق جهاز دولتهم العسكري والاداري والمالي، وفي هذا الجهاز تولى قادة المعتزلة أهم المسؤوليات.. فالأشعري يقول ان جمهور جيش هذه الثورة تألف «من المعتزلة وغيرهم من الزيدية»[1].. وقيادة الشرطة تولاها من المعتزلة ابراهيم بن نميلة العبشمي، الذي كان نائباً للامام ابراهيم بن عبد الله بن الحسن.. كما تولوا مناصب القضاء، وحمل راية القتال، وقيادة مقدمة الجيش الذي حارب جيش المنصور..

ولقد وجه المنصور الى هؤلاء الثوار قائده الذي هزم ثورة المدينة، عيسى ابن موسى، والتقى الجيشان على أرض «باخمري»، على بعد ستة عشر فرسخاً من الكوفة وكاد النصر أن يكون من نصيب الثوار، حتى لقد أخذ جيش بني العباس يهم بالفرار. ولكن سهماً طائشاً أصاب امام الثوار، الذي كان قد تخفف من «الزرد» الذي يحمي صدره، بسبب شدة الحر، فعانق فرسه، وتقهقر، فانتهزها جند عيسى بن موسى واستداروا فهاجموا الثوار

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ١٥٤.

الـذين أربكت اصـابـة امـامهم صفـوفهم وشغلتهم عن مـواصلة مـطاردة الخصوم. . فتحول النصر الوشيك الى هزيمة عندما قتل ابراهيم، «وقتلت المعتزلة بين يديه صبراً»[1]! قبل خمس ليال من نهاية شهر ذي القعدة سنة ١٤٥ هـ، بعد اندلاع ثورتهم في العراق بثلاثة أشهر الا خمسة أيام!

أمـا الذين نجـوا من القتل، فـانهم هاجـروا الى بلاد المغـرب، حيث أسهموا في نشر الاعتزال هناك، وكونوا فرقة سميت « الواصلية » ـ نسبة الى واصـل بن عطـاء ـ قادت وشـاركت في أحداث المغـرب وثـوراتها لعـدة قرون. .

مع الزيدية:

واذا كانت ثورة المعتزلة سنة ١٤٥ هـ قد مثلت نهاية ثوراتهم الكبرى، بسبب التقارب الذي تم بـين العباسيـين وفكر المعتـزلة، خـاصة في عهـود المأمون (١٩٨ ـ ٢٢٨ هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م) والمعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٨ هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) والواثق (٢٢٨ ـ ٢٣٣ هـ ٨٤٢ ـ ٨٤٧ م)، وبسبب نمو القسمة الفلسفيـة في فكرهم، ممـا استدعى انصراف العـامة ـ وقـود الثـورة ـ عن المعتزلة، وانقيادهم « لأصحاب الحديث » . . فإن ولاء المعتزلة للثورة، فكراً وعملاً، ظل قائماً، واستمـر متمثلاً في منـاصرة فـريق منهم، وهـم مدرسـة المعتزلة البغـداديين، لثـورات الزيـدية، التي أخـذت تتبلور كفرقـة ثوريـة جعلت الخروج ـ (الثورة) ـ من شروط الامام، وهي الثـورات التي قادهـا محمد بن ابراهيم بن طبـاطبا (١٩٩ هـ ٨١٤ م). . ومحمـد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسين (٢١٩ هـ) الذي ثـار ببلاد الـطالقان بخـراسان ـ ويحيى بن عمر (٢٥٠ هـ) بالكوفة. . وكذلك ثورتهم التي بنت دولة زيدية في طبرستان (٢٥٠ هـ) وفي صنعاء (٢٢٨ هـ).

* * *

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ١٥٤.

هذه نماذج من الثورات التي قادها المعتزلة ضد بني أمية وبني العباس.. وهي نماذج تأتي مصداقاً لقولنا: ان هذه المدرسة الفكرية قد مارست السياسة، كما احترفت الفكر الفلسفي وأبدعت في تراثنا علم الكلام، وأنهم قد أسسوا ايمانهم بالثورة، كسبيل للتغيير، على القاعدة العامة التي تدعو الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستدلوا فيما استدلوا، بقول الله سبحانه: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾[1] وقوله: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله﴾[2] وقوله لابراهيم عندما سأل عن مكان ذريته من ولاية الأمر ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[3]!

بل لقد بلغ ايمان المعتزلة بالثورة وضرورتها الى الحد الذي أوجبوا فيه تأييد الثائرين ضد الجور والظلم حتى ولو كان هؤلاء الثوار ضالين في عقيدتهم الدينية بسبب شبهات عرضت لهم في فهم الدين، فنصرتهم واجبة حتى «وان كانوا ضالين في عقيدة اعتقدوها بشبهة دينية دخلت اليهم» لأن الضال بشبهة أعدل وأقرب الى الحق من الفاسق الجائر الذي تغلب على الخصم واغتصب أمر المسلمين دون شبهات.. ومن هنا كان تأييد المعتزلة لثورات الخوارج ضد الأمويين![4]**.. وقولهم ان ثورات الخوارج قد نبعت من ايمانهم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو أصل شريف، بل «أشرف من جميع أبواب البر والعبادة!**[5]**».**

ولعلنا اذا شئنا نصاً يحدد موقف المعتزلة المنحاز الى الثورة فإن كلمات القاضي عبد الجبار تأتي نموذجاً جيد الدلالة، فهو يقول: «وما يحل لمسلم

(١) المائدة: ٢.

(٢) الحجرات: ٩.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) (شرح نهج البلاغة) جـ ٥ ص ٧٨، ٧٩.

(٥) المصدر السابق جـ ١٩ ص ٣١١.

أن يخلّي أئمة الضلالة وولاة الجور اذا وجد أعواناً، وغلب في ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور، كما فعل الحسن والحسين، وكما فعل القراء حين أعانوا ابن الأشعث في الخروج على عبد الملك بن مروان، وكما فعل أهل المدينة في وقعة الحرة، وكما فعل أهل مكة مع ابن الزبير حين مات معاوية، وكما فعل عمر بن عبد العزيز: وكما فعل يزيد بن الوليد بن عبد الملك، فيما أنكروه من المنكر. . (١).

فهو هنا يحدد موقف المعتزلة مع وجوب الثورة، عند التمكن، وغلبة الظن في الانتصار، ويجعل هذا الموقف الثوري الامتداد الطبيعي للتراث الثوري في تاريخ الاسلام ومواقف المسلمين الثوار. .

(١) (تثبت دلائل النبوة) جـ ٢ ص ٥٧٤، ٥٧٥.

ثورة الزنج

منذ عهد المتوكل العباسي (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١ م) غلبت سيطرة العسكر الأتراك، وقادتهم على أزمة الأمور في الدولة، واستأثروا بالعطاءات والاقطاعات، واستبدوا بسلطات الخلافة، حتى صاروا يولون ويعزلون الخلفاء كما يريدون، بل ويسجنون ويسمون ويقتلون من لا يحقق مطامحهم ومطامعهم من الخلفاء . .

ولقد حاول بعض الخلفاء أن يستردوا لمنصب الخلافة سلطانه، وأن يستندوا في معارضة القادة الأتراك الى تأييد شعبي بمهادنة العلويين الثوار واقامة قدر من العدل والانصاف بين الرعية . . حاول ذلك الخليفة المنتصر بالله (٢٤٧ ـ ٢٤٨ هـ ٨٦١ ـ ٨٦٢ م)، والمهتدي بالله (٢٥٥ ـ ٢٥٦ هـ ٨٦٩ ـ ٨٧٠ م) ولكن الأتراك تخلصوا منهما بالسم والعزل والقتل! . .

وعندما سدت سبل الاصلاح أمام الراغبين فيه أقبل الناس على الثورة، طريقاً لم يجدوا أمامهم سواه للتغيير، فكان أن قامت عدة حركات ثورية، يقودها ثوار علويون.

ففي (سنة ٢٤٨ هـ سنة ٨٦٢ م) ثارت الكوفة، بزعامة أبي الحسين يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن عبد الله بن اسماعيل بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب . .

وفي (سنة ٢٥٠ هـ سنة ٨٦٤ م) ثارت طبرستان، بقيادة الحسن بن زيد ابن محمد بن اسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وامتدت الثورة الى جرجان، واستمرت دولتها حتى سنة ٢٧٠ هـ سنة ٨٨٣ م.

وثارت « الري »، بزعامة محمد بن جعفر بن الحسن، بهدف الانضمام الى ثورة طبرستان. . ثم تكررت ثورتها، بعد الاخفاق، بقيادة أحمد بن عيسى بن علي بن الحسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

وثارت قزوين، بقيادة الكركي (الحسن بن اسماعيل بن محمد بن عبد الله بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب).

وثارت الكوفة، بزعامة الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب. .

على أن أخطر الثورات التي شهدها العصر العباسي كانت هي الثورة التي قادها علي بن محمد (٢٧٠ هـ ٨٨٣ م)، والتي بدأت في البحرين سنة ٢٤٩ هـ سنة ٨٦٣ م، وهي التي اشتهرت باسم (ثورة الزنج). .

وكان قائد هذه الثورة ـ علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن زيد ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ـ شاعراً، وعالماً، يمارس، في « سامراء » تعليم الخط والنحو والنجوم[1]. . وكان واحداً من المقربين الى الخليفة المنتصر بالله. ولما قتل الأتراك المنتصر، بالسم، ومارسوا السجن والنفي والاعتقال والاضطهاد لحاشيته، كان علي بن محمد ضمن المعتقلين. . ثم حدث تمرد من فرقة « الجند الشاكرية » ببغداد، شارك فيه العامة، واقتحم المتمردون السجون فأطلقوا سراح من فيها، ومنهم علي بن

---

(١) تاريخ الطبري جـ ٩ ص ٤١٠.

محمد، الذي غادر بغداد الى « سامراء » ومنها الى البحرين حيث دعا الى الثورة ضد الدولة العباسية الواقعة تحت سيطرة الجند الأتراك.

دور العرب في الثورة:

وبالرغم من اشتهار هذه الثورة « بثورة الزنج »، الا أنها لم تكن ثورة عنصرية للزنج وحدهم، ولم تقف أهدافها عند المطالبة بتحرير العبيد أو تحسين ظروف عملهم.. فقائد هذه الثورة عربي، وعلوي - رغم تشكيك خصومه في صحة نسبه العلوي - وأغلب قوادها كانوا عرباً كذلك، مثل: علي بن أبان (المهلبي)، وسليمان بن موسى الشعراوني، وسليمان بن جامع، وأحمد بن مهدي الجبائي، ويحيى بن محمد البحراني، ومحمد بن سمعان.. الخ الخ..

وعلى امتداد السنوات السبع الأولى من عمر هذه الثورة (٢٤٩ـ ٢٥٥ هـ) كان جمهورها وجندها ومحيطها عربياً خالصاً.. فهي قد بدأت في مدينة « هجر »، أهم مدن البحرين، ثم في « الاحساء » بين أحياء « بني تميم» و «بني سعد».. ثم في بادية البحرين، وسط عربها.. وفي هذا المحيط العربي قامت سلطة هذه الثورة و « دولتها » وحدثت الحروب بينها وبين جيش الدولة العباسية.. ويصف الطبري سلطة علي بن محمد في هذا المحيط العربي، فيقول: « لقد أحله أهل البحرين من أنفسهم محل النبي حتى جبى له الخراج هناك، ونفذ حكمه بينهم. وقاتلوا أسباب السلطان بسببه! »(١).

وفي موقعة «الردم»، بالبحرين، أحرزت الدولة انتصاراً مؤثراً ضد الثورة، فانسحب علي بن محمد الى البصرة، ونزل هناك بين عرب بني ضبيعة - (من نزار بن معن بن عدنان). فدعاهم للثورة، فتبعوه، وكان

(١) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤١٠، ٤١١.

منهم عدد من قادة دولته وجيشه[١]. . ولما طردته الدولة، وألقت القبض على أغلب أنصاره، ووضعتهم في السجون، مع ابنه الأكبر وابنته وزوجته. . غادر علي بن محمد البصرة الى بغداد، فأقام بها عاماً. .

وفي سنة ٢٥٥ هـ سنة ٨٦٩ م حدثت بالبصرة فتنة بين طائفتين من جندها، « الجند البلالية » و « الجند السعدية »، وأسفرت هذه الفتنة فيما أسفرت عن اطلاق سراح السجناء، ومنهم أنصار علي بن محمد، فغادر بغداد، ووصل الى ضواحي البصرة ليواصل ثورته من جديد! . . وفي هذا التاريخ بدأ أول انعطاف للثورة نحو الزنج، أي بعد قرابة السبع سنوات من قيامها! . .

مكان الزنج في الثورة:

كانت البصرة أهم المدن في جنوب العراق، وكانت جنوب العراق مشحونة بالرقيق والعمال الفقراء الذين يعملون في مجاري المياه ومصابها، ويقومون بكسح السباخ والأملاح الناشئين من مياه الخليج، وذلك تنقية للأرض وتطهيراً لها، كي تصبح صالحة ومعدة للزراعة، وكانوا ينهضون بعملهم الشاق هذا في ظروف عمل قاسية وغير انسانية، تحت اشراف وكلاء غلاظ قساة، ولحساب ملاك الأرض من أشراف العرب ودهاقنة الفرس. . وبعض هؤلاء العبيد كانوا مجلوبين من أفريقيا السوداء ـ وهم الزنج ـ وبعضهم نوبيون، وآخرون قرماطيون، أما فقراء العرب فكانوا يسمون الفراتيين.

وشرع علي بن محمد يدرس حالة هؤلاء الرقيق، ويسعى لضمهم لثورته، كي يحررهم ويحارب بهم الدولة العباسية. . وكان أول زنجي ينضم اليه هو ريحان بن صالح، الذي أصبح من قادة الحرب والثورة، ويقول

(١) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤١١.

ريحان عن لقائه الأول بقائد الثورة: لقـد سألني عن غلمـان الشورجيـين ـ (العاملين في مسايل المياه ومجاريها) ـ وما يجري لكل جماعـة منهم من الدقيق والسويق والتمر، وعمن يعمل في الشورج ـ (مسـايل الميـاه) ـ من الأحرار والعبيد. فأعلمته ذلك، فدعاني الى ما هو عليه ـ (أي الى الثورة) ـ فأجبته. قـال لي: احضر من قدرت عليه من الغلمـان، وستكون قـائداً لمن اتبعـك منهم! (١).

وأخذ علي بن محمد ينتقل، مع قادة ثورته، بـين مواقـع عمل الـرقيق والفـراتيين، ويـدعوهم الى الثـورة والهرب الى معسكـره وتـرك الخضـوع لسادتهم، فاستجابت لدعوته جماهير غفيرة من الزنج والنوبـة والقرمـاطيين والفـراتيـين، وانضمـوا الى العـرب والأعـراب الـذين تبعـوه من جنـوبي العراق.. ولقد فشل وكلاء الزنوج في الحيلولة بينهم وبين الالتحاق بمعسكر الثائرين، فكانوا يحبسونهم في البيوت ويسدون أبوابها ومنافذها بالطين؟!.. ويصف ابن خلدون اقبال الزنج على الثورة، وزحفهم للقاء قائدها فيقول: « لقد تسايل اليه الزنج واتبعوه! »(٢).

ولقد أعلن علي بن محمد أن هدفه، بالنسبـة للزنج والعـرب الفقراء، الذين يعملون في اصلاح أرض العراق الجنوبي، هو:

١ ـ تحرير الرقيق من العبودية.. وتحويلهم الى سادة لأنفسهم..

٢ ـ واعطاؤهم حق امتلاك الأمـوال والضياع.. بـل ومناهم بـامتلاك سادة الأمس الذين كانوا يسترقونهم!..

٣ ـ وضمان المساواة التامة لهم في ثورته ودولته التي تعمل من أجل:

* نـظام اجتماعي هـو أقرب الى النـظم الجماعيـة التي يتكافـل فيهـا

---

(١) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٣٢.

(٢) (العبر) مجلد ٤ ص ١٩. طبعة بولاق سنة ١٢٨٤ هـ.

ويتضامن مجموع الأمة[1].

* نظام سياسي يرفض الخلافة الوراثية لبني العباس، والتي أصبحت أسيرة بيد قادة الجند الأتراك. . ويقدم بدلاً منها دولة الثورة التي أصبح علي ابن محمد فيها أمير للمؤمنين.

ولقد استطاعت الثورة أن تكتسب، أكثر فأكثر، ثقة جماهير الزنج وفقراء العرب، الذين كانوا أشبه ما يكونون بالرقيق، وبالذات في ظروف العمل وشروطه. . وخاصة بعد أن رفض قائد الثورة مطالب الأشراف العرب والدهاقين والوكلاء بأن يرد عليهم عبيدهم لقاء خمسة دنانير يدفعونها عن كل رأس! . . لقد رفض علي بن محمد هذا العرض، بل وعاقب هؤلاء السادة والوكلاء، فطلب من كل جماعة من الزنج أن يجلدوا سادتهم ووكلاءهم القدامى! . .

وزاد من اطمئنان الزنج للثورة ما أعلنه قائدها من أنه « لم يثر لغرض من أغراض الدنيا، وانما غضباً لله، ولما رأى عليه الناس من الفساد » . . وعاهدهم على أن يكون، في الحرب، بينهم « أشرككم فيها بيدي، وأخاطر معكم فيها بنفسي » بل قال لهم: « ليحط بي جماعة منكم، فإن أحسوا مني غدراً فتكوا بي؟! » . .

وبهذه الثقة تكاثر الزنج في صفوف الثورة وفي كتائب جيشها، بل وانضمت اليها الوحدات الزنجية في جيش الدولة في كل موطن التقى فيه الجيشان[2]! . . حتى لقد سميت، لذلك، بثورة الزنج، واشتهرت بهذا الاسم في مصادر التاريخ .

(١) يشبه نظام الملك الفلسفة الاجتماعية والتنظيم المالي لثورة الزنج « بالمزدكية » التي قامت على « الاشتراك العمومي » في ثورة المجتمع. أنظر (سياسة نامة) ص ٢٨٥ .

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٩ ص ٤١٠ ـ ٤١٥، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٣٠. وابن خلدون (العبر) مجلد ٤ ص ١٨، ١٩.

دولة الثورة:

وفي عشرات المعارك التي وقعت بين الدولة العباسية وبين ثورة الزنج، كان النصر، غالباً، للثورة على الدولة.. وتأسست، كثمرة لهذه الانتصارات، للثورة دولة، قامت فيها سلطتها، وطبقت بها أهدافها، ونفذ فيها سلطان علي بن محمد.. ولقد بلغت دولة الثورة هذه درجة من القوة فاقت بها كل ما عرفته الخلافة العباسية قبلها من أخطار وثورات.. والمؤرخون الذين كانت الدنيا عندهم هي الامبراطورية العباسية، قالوا: ان الزنج قد «اقتسموا الدنيا!.. واجتمع اليهم من الناس ما لا ينتهي العد والحصر اليه!» وكان عمال الدولة الثائرة يجمعون لعلي بن محمد الخراج «على عادة السلطان!» حتى لقد «خيف على ملك بني العباس أن يذهب وينقرض!»[1].

ولقد أقام الثوار لدولتهم عاصمة، سموها (المختارة)، أنشأوها انشاء في منطقة تتخللها فروع الأنهار.. كما أنشأوا عدة مدن أخرى ـ وضمت دولتهم مدناً وقرى ومناطق كثيرة، مثل: البحرين.. والبصرة.. والأبلة.. والأهواز.. والقادسية.. وواسط.. وجنبلاء.. وباذاورد.. والنعمانية.. والمنصورة.. وجرجرايا.. وجبل.. ورامهرمز.. والمنيعة.. والمذار.. وتستر.. والبطيحة.. وخوزستان.. وعبادان.. وأغلب سواد العراق.

* * *

ولقد استمرت الحرب بين دولة الثورة هذه وبين الخلافة العباسية لأكثر من عشرين عاماً ـ بلغ العنف فيها، من الجانبين، حداً لم يسبق له مثيل، حتى ليقول المؤرخون الذين يتواضعون بأرقام القتلى في هذا الصراع بأنهم

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٦٤، ١٦٥.

بلغوا نصف مليون قتيل! أما غيرهم فيقول: ان العدد قد عجز عن ادراك رقم الضحايا! . . ويعلق المسعودي فيقول: « ان كلا الفريقين يقول في ذلك ظناً وحدساً، اذ كان القتل في هذا القتال شيئاً لا يدرك ولا يضبط؟! »[١].

ولقد ألقت الخلافة العباسية بكل ثقلها في المعركة ضد الثورة، وكرست كل امكاناتها للجيش والقتال، وبعد أن عهد الخليفة المعتمد (٢٥٦ ـ ٢٧٩ هـ ـ ٨٧٠ ـ ٨٩٢ م)، بالقيادة الى أخيه الموفق، تحول قائد الجيش الى خليفة حقيقي، وتحولت المدينة التي بناها تجاه عاصمة الثوار، والتي سماها (الموفقية)، الى العاصمة الحقيقية للدولة، يأتي الى بيت مالها كل خراج البلاد، وتصدر منها الأوامر الى كل الولاة والعمال بأن يقدموا للجيش كل ما لديهم من امكانيات، حتى لقد حاول « المعتمد » الفرار من سامراء الى مصر، فألقوا القبض عليه وأعادوه الى قصر الخلافة شبه سجين! . .

ولقد رجحت كفة الجيش العباسي بما احتشد له من فرسان وسفن وعتاد. . فأحرز عدداً من الانتصارات على جيش الزنج، وبدأ حصاراً لعاصمتهم استمر أربع سنوات! . . وكانت مصر قد استقلت عن الخلافة تحت حكم أحمد بن طولون (٢٢٠ ـ ٢٧٠ هـ ـ ٨٣٥ ـ ٨٨٤ م) وكان لها جيش قوي بالشام يقوده لؤلؤ، غلام ابن طولون، فخان سيده وانضم الى جيش الدولة المحتشد لقتال الثوار، وعند ذلك تمكن الموفق من اقتحام (المختارة)، وهزيمة الثورة، التي بدأت سنة ٢٤٩ هـ وظلت قائمة تقاوم حتى أول صفر سنة ٢٧٠ هـ (١٠ أغسطس سنة ٨٨٣ م). . فكانت أطول ثورات العصر العباسي وأخطرها. .

---

(١)(مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٧٩.

تياران: مع الثورة.. وضدها

هكذا رأينا: الخوارج، وتياراً من تيارات الارجاء، والمعتزلة، ثم الزيدية والعلويين، وبعضاً من فرق الشيعة الامامية، مثل الاسماعيلية، وكذلك الكيسانية، تجمع كلها، فكراً وعقلاً، على ضرورة اللجوء الى الثورة والعنف الثوري - (السيف) - كسبيل لازالة الظلم والجور والفساد، وبناء المجتمع الذي يوفر للمسلمين العدل والفضيلة والأمان.. ولم يشذ عن هذا الاتجاه الثوري، في القرن الهجري الأول، الا أحد تيارات المرجئة، الذي ناصر أو آزر الأمويين، والا شيعة جعفر الصادق الذين علقوا السماح باستخدام العنف الثوري - (السيف) - على ظهور امامهم المنتظر الذي سيخرج ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً[1]..

ولقد ظلت الشيعة الإثنا عشرية على موقفها المناهض للثورة.. بينما حمل التيار الفكري الذي عرف «بأهل الحديث» وكذلك نفر من التيار الأشعري فكر المرجئة الذين ناهضوا الثورة ونهوا عن استخدامها في النهي عن المنكر، والتغيير..

---

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ١٤٠. والطوسي (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ٢ ص ١٥٨. طبعة النجف سنة ١٣٨٣ هـ.

ولم ينكر هذا الفريق وجوب النهي عن المنكر، فهو ثابت بالكتاب والسنة، ولكنهم حصروا وسائل النهي عن المنكر في اللسان والقلب، دون اليد، فضلاً عن السيف، خصوصاً اذا ما ترتبت على وسائل « الفعل » هذه تضحيات . . !

فأصحاب الحديث، وأبرز أئمتهم أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ ـ ٧٨٠ ـ ٨٥٥ م)، قد انفردوا وحدهم، دون فرق الاسلام ومدارسه الفكرية، بتحريم السيف ـ (الثورة المسلحة) ـ وانكار الخروج المسلح على أئمة الجور وظلمة الحكام، وقالوا: ان « السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا ازالته وان كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان، ولم يروه!(١) » . .

وهم قد استندوا في موقفهم هذا الى اعتزال نفر من الصحابة للفتن والصراعات التي شبت في صدر الاسلام، عندما عمي عليهم وجه الصواب والخطأ، أو أدركوا الصواب والخطأ ثم تحرجوا أن يجردوا السيف ضد من سبقت له صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن هؤلاء الصحابة: سعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة . . الخ . .

ونحن نعتقد بوجود الصلاة الوثيقة بين الأسس الفكرية لهذا الموقف اللاثوري وبين شيوع الاستبداد بالسلطة والتغلب على الحكم من قبل المستبدين وسلاطين الجور الذين طبعوا التاريخ الاسلامي بكل ما هو غريب عن الشورى ومناقض للعدل والاختيار . .

ويشهد لهذا الاعتقاد ـ على سبيل المثال ـ قول إمام أهل الحديث أحمد ابن حنبل، الذي يرويه عنه صاحبه عبدوس بن مالك القطان: « . . ومن

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ٤٥١، ٤٥٢ (طبعة استانبول سنة ١٩٢٩).

غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل أحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه اماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين! »[١].

وعند ابن حنبل: اذا قام أكثر من مستبد، وتنازعوا أمرهم، وانقسم الناس، فإن صلاة الجمعة ومن ثم التأييد، يكون من نصيب « من غلب »![٢]. .

ولقد تبع ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م) ـ رغم جرأته في الحق ـ موقف أستاذه ابن حنبل المعادي للثورة، وأورد، تأييداً لهذا الموقف عدداً من أحاديث الآحاد المنسوبة الى الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن أقواله في هذه القضية: ان « المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وان كان فيهم ظلم. . لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى ». . وروي للدلالة على ذلك أحاديث غريبة عن روح الاسلام، تنهى عن قتال أمراء الجور طالما هم يصلون! . . وتدعو الناس الى أداء واجباتهم وطاعة الحكام الظلمة، مع كراهية ظلمهم بالقلب، والابتعاد عن العصيان لهؤلاء الطغاة!![٣].

وقريباً من هذا الموقف، المعادي، أو غير المناصر للثورة، وقف أغلب الأشعرية. . فالامام الغزالي يرى خلع الحاكم المستبد الذي لم يستكمل شروط الامامة اذا أمكن ذلك دون قتال ـ ولست أدري كيف يتصور امكان

---

(١) أبو يعلى الفراء (الأحكام السلطانية) ص ٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. و (كتاب الامامة) ص ٢١٢ طبعة بيروت، ضمن مجموعة عنوانها (نصوص الفكر السياسي الاسلامي: الامامة عند السنة) سنة ١٩٦٦ م.

(٢) أبو يعلى (الأحكام السلطانية) ص ٦.

(٣) (منهاج السنة) جـ ٢ ص ٨٧. الطبعة الأولى.

ذلك، مع استبداده بالقوة والسيف ـ وإلا فالرأي عنده هو: وجوب طاعته والحكم بامامته، فيقول: « . . . والذي نراه ونقطع: أنه يجب خلعه ان قدر، على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط، من غير اثارة فتنة ولا تهيج قتال. وان لم يكن ذلك الا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته[1] »! . . فإن السلطان الظالم الجاهل متى ساعدته الشوكة، وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق، وجب تركه، ووجبت الطاعة له! . . وهو يرى في طاعة الظالم الجاهل مكاسب تتحقق للأمة تفوق الآمال المعلقة على خلعه بالثورة، ويتساءل: « كيف نفوت رأس المال في طلب الربح[2]؟! ».

ونفس الموقف يقفه ابن جماعة (٦٣٩ ـ ٧٣٤ هـ ١٢٤١ ـ ١٣٣٣ م) عندما يصور الأمر كما لو كان غاية تجب الطاعة فيها للأقوى من المستبدين، حتى لو كان جاهلاً فاسقاً، فإذا أطاحه جاهل فاسق آخر كان هو الامام المطاع! . . يقول: «أنه ان خلا الوقت عن امام، فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته. . ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً. . وإذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني اماماً »![3].

وابن جماعة بهذا الفكر يطوع الاسلام وفكره السياسي للأوضاع التي سادت عصر المماليك الذي عاش فيه! . .

وبهذا الرأي يقول التفتازاني في (شرح العقائد النسفية). . كما قال به

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٧ طبعة صبيح، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) (احياء علوم الدين) ص ٨٩٣، ٨٩٤. طبعة دار الشعب، القاهرة.

(٣) (تحرير الأحكام). والنص منقول عن (دراسات في حضارة الاسلام) لجب ص ١٨٨. طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م.

الأشعري أيضاً، ومن كان قد سماهم الملوك بدلاً من الخلفاء، ورأى عدم الثورة على هؤلاء الملوك!..

ولقد تكون لهذه المبررات العملية التي ساقها هذا النفر من أئمة أهل الحديث والأشعرية حظوظ من الوجاهة في بعض المواقف والملابسات.. ولكنّ الأمر السلبي الذي أدى اليه هذا الموقف المناهض للثورة هو: أنه أعطى الشرعية لنظام الاستبداد بالسلطة ولحكم المستبدين، حتى صار هو القاعدة، وصار الخضوع له والطاعة لأهله هو الشريعة والقانون، حتى لقد قال نفر من الفقهاء: « من يحكم يطع »![1] وحتى أصبح الحديث عن الامامة، بشروطها وصفات القائم بها، لا يتجاوز نطاق المباحث الكلامية والفقهية الى أرض الواقع والتطبيق، كما أصبحت الثورة على أئمة الجور والاستبداد منكراً يوصف أصحابه بالخروج والمروق.. أي أن هذا الفكر المبرر لسلطة الاستبداد واستبداد المتسلطين قد جعل حكم الطغاة هو القاعدة، ونظام الخلافة الاسلامية الشوروية هو الشذوذ والاستثناء!..

غير أننا نعود، في الختام، فنذكر بما أثبتته وأكدته هذه الدراسة من أن **الفكر الاسلامي قد اجتمع وأجمع أعلامه، في عصوره المبكرة، على الانحياز للثورة كسبيل من سبل التغيير، ولقد حدث ذلك عندما كان هؤلاء الأعلام ينطلقون من المصادر الأولية والجوهرية النقية للدين ومن تجربة الخلفاء الراشدين في الحكم على أساس من الشورى والاختيار. فلما عرفت النظم الاستبدادية، غير الشوروية، طريقها الى واقع المسلمين، وغلب الطابع الاستبدادي على تاريخ الحكم الاسلامي، أصبح هذا الواقع الشاذ، لغلبته واستمراريته، مصدراً من مصادر الفكر لدى تيار من مفكري الاسلام، فكانت تلك الآراء التي عرضنا طرفاً منها، والتي ناهض**

(١) سانتيلا (القانون والمجتمع) ص ٤٣٠ ترجمة جرجيس فتح الله. طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة عنوانها: تراث الاسلام ـ سنة ١٩٧٢ م.

أصحابها الثورة كسبيل من سبل التغيير في مجتمع الاسلام. .

فالانحياز للثورة، في الفكر العربي الاسلامي، أصيل أصالة فكرنا العربي الاسلامي النقي وتطبيقاته الشوروية المبكرة. . كما أن العداء للثورة، في هذا الفكر، طارىء وغريب. . طارىء لأنه نبت للاستبداد السياسي الذي أصاب واقع هذه الأمة بعد دولة الخلفاء الراشدين، وغريب لأنه ـ بكل المقاييس ـ لا يتسق مع روح الاسلام ونزوع الانسان العربي الى مقاومة الظلم ورفض الخضوع للاستبداد والمستبدين.

(المراجع)

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
ابن الأثير: (أسد الغابة) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
ابن تيمية: (منهاج السنة) طبعة القاهرة، الأولى.
ابن جميع (أبو حفص عمر): (مقدمة التوحيد وشروحها) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ.
ابن حنبل (أحمد): (المسند) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ.
ابن خلدون: (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.
(العبر) طبعة القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ.
ابن سعد: (الطبقات الكبير) طبعة دار التحرير ـ القاهرة.
ابن عبد البر: (الدرر في اختصار المغازي والسير). طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
ابن قتيبة: (الامامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
(عيون الاخبار) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.
(المعارف) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

ابن ماجة : (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .
ابن المرتضى : (باب ذكر المعتزلة ـ من كتاب المنية والأمل) طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.
ابن منظور: (لسان العرب) طبعة القاهرة.
أبو داود: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م.
الأشعري : (مقالات الاسلاميين) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م وطبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.
الأصفهاني : (الأغاني) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
الأفغاني (جمال الدين): (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.
البخاري : (صحيح البخاري) طبعة دار الشعب، القاهرة.
برنارد (لويس) : (أصول الاسماعيلية) طبعة القاهرة ـ دار الكتاب العربي ـ دون تاريخ.
البيضاوي : (تفسير البيضاوي) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
الترمذي : (السنن ـ الجامع الصحيح) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
الجاحظ : (رسائل الجاحظ) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
جب : (دراسات في حضارة الاسلام) طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م .
الدارمي : (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
سانتيلا : (القانون والمجتمع) طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة (تراث الاسلام ـ سنة ١٩٧٢ م .
الشهرستاني : (الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
الطبري : (التاريخ) طبعة دار المعارف ـ القاهرة.
طه حسين (دكتور): (الفتنة الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .
الطوسي : (تلخيص الشافي) طبعة النجف سنة ١٣٨٣ هـ.
عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة): (المغني في أبواب التوحيد والعدل)

طبعة القاهرة.
(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
(تثبيت دلائل النبوة) تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان ـ طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م.
علي بن أبي طالب (الامام): (نهج البلاغة) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
الغزالي (أبو حامد): (الاقتصاد في الاعتقاد) طبعة القاهرة ـ صحيح ـ دون تاريخ (ضمن مجموعة).
(احياء علوم الدين) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
فان فلوتن: (السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
الفراء (أبو يعلى): (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
(كتاب الامامة) طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة ـ سنة ١٩٦٦ م.
فلهوزن (يوليوس): (الخوارج والشيعة) ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.
القاسمي (جمال الدين): (تاريخ الجهمية والمعتزلة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
القرطبي: (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية.
القلقشندي: (صبح الأعشى) طبعة دار الكتب ـ القاهرة.
ناجي حسن: (ثورة زيد بن علي) طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م.
مالك: (الموطأ) طبعة دار الشعب. القاهرة.
محمد عبده (الامام): (الأعمال الكاملة للامام محمد عبده)، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
(الاسلام والمرأة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٥ م.

محمد عمارة (دكتور): (مسلمون ثوار) طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م.
محمد فؤاد عبد الباقي: (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) طبعة دار الشعب، القاهرة.
المسعودي: (مروج الذهب) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.
مسلم: (صحيح مسلم) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م.
النسائي: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.
نظام الملك: (سياسة نامة).
النوبختي: (فرق الشيعة) تحقيق: ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.
ونسنك (أ. ي): (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي) طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ . ١٩٦٩ م.

الفرق الاسلامية

تعريف وتوطئة

لم يختلف المسلمون في الدين، على عصر صدر الاسلام، وانما كان خلافهم في السياسة، وبالذات حول الامارة والخلافة والامامة، وبصدد الصراع على السلطة العليا في الدولة . .

ولقد نشأت أولى الفرق الاسلامية ـ وهي المحكمة (الخوارج) ـ على عهد علي بن أبي طالب بسبب الخلاف حول الامارة والصراع الدائر عليها، ولقد ظلت تلك القضية، طوال تاريخ المسلمين الفكري والعملي ـ هي المنبع الذي تصدر منه الفرق والأحزاب . . أي أن قضية الامارة والخلافة والامامة، وقضايا الصراع على السلطة العليا في الدولة، كانت دائماً مصدر تكوين الفرق ونشأة المذاهب وظهور الأحزاب . .

والتأريخ للفرق الاسلامية، من حيث النشأة والتعداد وتمييز مقالاتها ومواقفها، من الفنون التي ألفت فيها الكتب والرسائل من علماء ومفكرين ينتمون الى مختلف الفرق والتيارات . .

ومن بين القضايا التي عرض لها مؤرخو الفرق والمذاهب قضية عدد الفرق التي توزعت ملة الاسلام، والفترة الزمنية التي بدأ فيها تكوّن الفرق وظهورها. فبينما يرى مؤرخو الفرق من الشيعة أن نشأة الفرق قد ارتبط بالخلاف على الامامة يوم السقيفة، اذ تكونت الشيعة مع علي، وفرقة « الأمرة والسلطان » مع سعد بن عبادة، من الأنصار، وفرقة مالت لأبي

بكر[1]، نجد مؤرخي الفرق وكتّاب مقالاتها من المعتزلة والأشعرية والظاهرية وأصحاب الحديث والخوارج - أي كل من عدا الشيعة - يؤرخون بظهور فرقة الخوارج، على عهد علي، لنشأة الفرق في الاسلام.. وهو الرأي الصواب.. ذلك أن الفرقة، وهي اجتماع أناس متفرقين حول موقف ومبدأ وفلسفة ونمط متحد أو متقارب من أنماط التفكير، هي أمر يختلف عن الموقف الذي يتخذه فرد أو أفراد من قضية معينة ثم يتغير هذا الموقف وتتبدل ازاءه مواقع الأفراد، وهذا هو ما حدث للذين طلبوا الامارة لعلي بدلاً من أبي بكر، وهو نفس ما حدث للذين طلبوا الامارة لسعد بن عبادة، وان كان بعض الأنصار قد ظل على اعتقاده بأن حالهم وحال المسلمين كان سيصبح أفضل لو وليها سعد بن عبادة، ومع ذلك فإن أحداً لا يستطيع ولا يحق له أن يسمي هذا البعض فرقة ومذهباً، فإن بقاء البعض على اعتقاده أن علياً هو الأولى بالامارة، وأن صلاح المسلمين في تاميره لا يكفي كي نقول ان هذا البعض قد كون أويكوّن فرقة، بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح..

أما نشأة الخوارج فلقد ارتبطت، بل نبعت من قضية مثارة، وهم قد جمعتهم فلسفة موحدة، ومجموعة من المقالات والمواقف، وأنماط متحدة أو متقاربة في السلوك، ثم كان لهم استمرار في عصور الصراع الاسلامي حول هذه القضية التي سببت نشأتهم الأولى.. وكذلك كان الحال مع الفرق الرئيسية التي تلت ظهور الخوارج على مسرح السياسة..

تلك اذن قضية خلافية بين مؤرخي المقالات، الشيعة وغيرهم من المؤرخين..

---

(١) النوبختي (كتاب فرق الشيعة) ص ٢، ٣ تحقيق هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.

أمـا القضية التي اتفق فيهـا جمهور مؤرخي المقالات، رغم غـرابتهـا وافتقارها الى القواعد الثابتة، فهي عـدد هذه الفـرق. . فلقد اتفق هؤلاء المؤرخون على أن عدد فرق المسلمين ثلاثاً وسبعين فرقة، وان هذا الرقم هو نهايـة ما وصلت وتصـل اليه الأمـة في التفرق وتعـدد الاتجاهـات. . ولقد استنـدوا جميعاً في ذلـك الى حديث قالوا أنـه قد روي عن الـرسول عليـه الصلاة والسلام يقول فيه: « افترقت اليهود على احدى وسبعين ـ (أو اثنتين وسبعـين) ـ فرقـة، وتفرقت النصـارى عـلى احـدى وسبعـين ـ (أو اثنتـين وسبعين) ـ فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة »[1].

ونحن لا نميـل الى التصـديق بـأن هـذا الحـديث هـو من الأحـاديث الصحيحة التي قالها الرسول ﷺ. . وذلك لعدة أسباب:

أولهـا: أنه، ككثـير من الأحـاديث المشـابهـة، حـديث آحـاد، وليس بالمتواتر، وأحاديث الآحاد وان جاز أن نأخذ بها في الأمور العملية فانها غير ملزمة في الاعتقادات. .

وثانيها: أن الحديث يثير قضية خطيرة وخلافية وشائكة، وهي هل كان الرسول عليه الصلاة والسلام يعلم الغيب؟ وهل كان التنبؤ بالغيب من بين معجزاته؟؟. . ونحن مع الذين يـرون القرآن هـو معجزة الـرسول التي لم يتحد قومه بمعجزة سواها، وأنه في حياته وسلوكه كان بعيداً عن ادعاء علم

---

(١) اخرج هذا الحديث أبو داود، والترمذي، وابن مـاجه وابن حنبـل من حديث أبي هـريرة، وأخرجه الحاكم وابن حيان في صحيحه بنحو هذا اللفظ، كما أخرجه في المستدرك، عن أبي هريرة بهذا اللفظ. . وله رواية أخرى عن عوف بن مالك عن الرسول، بمثل هذا اللفظ. . وقال عنه البيهقي: انه حسن صحيح. انظر ـ غير كتب السنة ـ (خطط المقريزي) جـ ٣ ص ٢٨٢ طبعة دار التحرير، بالقاهرة، عن طبعة بولاق. و (الفرق بين الفرق) ـ للبغدادي ص ٤، ٥. طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الغيب، بل ان آيات القرآن تنفي أن يعلم الرسول الغيب إلا اذا كان وحياً أوحاه الله اليه، والوحي الذي لا خلاف عليه هو المودع في القرآن.. يخاطب الرسول قومه فيقول: ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك، ان أتبع الا ما يوحى اليّ...﴾(١).

ويقول لهم كذلك ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير، وما مسني السوء، ان أنا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون﴾(٢).

ويقول أيضاً: ﴿ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول اني ملك..﴾(٣) وأكثر من عدد هذه الآيات، التي ينفي فيها الرسول علمه بالغيب، عدد الآيات التي تقطع باختصاص الله سبحانه وتعالى بعلم الغيب، يقول سبحانه: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو..﴾(٤) ويقول: ﴿ويقولون: لولا أنزل عليه آية من ربه، فقل: انما الغيب لله..﴾(٥) ويقول: ﴿ولله غيب السموات والأرض، وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب، ان الله على كل شيء قدير﴾(٦) ويقول: ﴿قل، لا يعلم من في السموات والأرض الغيب الا الله، وما يشعرون أيان يبعثون﴾(٧) الى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تحصر علم الغيب

(١) الأنعام: ٥٥.
(٢) الأعراف: ١٨٨.
(٣) هود: ٣١.
(٤) الأنعام: ٥٩.
(٥) يونس: ٢٠.
(٦) النحل: ٧٧.
(٧) النمل: ٦٥.

ومعرفته في الله سبحانه وتعالى، وحده. .

أما الآية التي يقول الله فيها: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً. الا من ارتضى من رسول فإنه يسلك بين يديه ومن خلفه رصداً﴾(١)، فإن نطاق الاستثناء فيها يجب أن تحكمه الآيات التي تنفي علم الرسول للغيب، وتلك التي تقطع باستئثار الله به، وفي كل الأحوال فإن الاستثناء لا يعني الا جواز أن يوحي الله للرسول بنبأ من أنباء الغيب، وفي هذه الحالة يكون موضعه هو موضع النبأ المقطوع بأنه وحي، وهو القرآن الكريم. . وليس في القرآن شيء يتعلق بافتراق المسلمين الى ثلاث وسبعين فرقة؟! . .

ثالثاً: إن الحديث يحدد عدد الفرق اليهودية والفرق النصرانية بواحدة وسبعين ـ أو اثنتين وسبعين ـ فرقة، وليس بين مؤرخي الفرق المسلمين ـ وهم قد اهتموا بالملل والنحل جميعها ـ ولا بين مؤرخي الفرق من غير المسلمين من حد هذه الفرق في الديانتين بهذا العدد. .

رابعاً: ان واقع الفرق الاسلامية الذي كتب عنه وأرخ له هؤلاء الذين رووا هذا الحديث، واعتمدوا عليه، هذا الواقع يتناقض مع انقسام المسلمين الى هذا العدد، واذا كان المسلمون في تاريخ ظهور الفرق والأحزاب لديهم قد جاء عليهم يوم وصلت فيه فرقهم الى العدد الثالث والسبعين، وهذا طبيعي، فإن هذه الفرق قد زادت، ثم نقصت، ولا يزال المسلمون، في حياتهم الفكرية، قادرين وصالحين لأن تنشأ لديهم فرق جديدة أو تزول من حياتهم فرق قديمة. . المهم أن فرق الاسلام، التي استخدم هؤلاء المؤرخون مصطلح «فرقة» في وصفها، قد زادت عن الثلاث والسبعين فرقة. . . وهذه نماذج لذلك التناقض الذي وقع فيه هؤلاء

(١) الجن: ٢٦، ٢٧.

المؤرخون بين الحديث الذي صدروا به دراستهم للفرق وبين الواقع الذي جسدوه لنا عن تعداد هذه الفرق وحياتها:

١ ـ عندما نبحث عن عدد الفرق الاسلامية، كما أرخ لها الأشعري في (مقالات الاسلاميين) نجد هذا العدد يتعدى المائة.. ففرق الشيعة عنده وحدها تبلغ خمساً وأربعين فرقة (الغالية: ١٥ والامامية: ٢٤ والزيدية: ٢٦).. وعدد فرق الخوارج ستاً وثلاثين فرقة.. والمرجئة فرقها اثنتا عشرة فرقة.. وذلك غير: المعتزلة، والجهمية، والضرارية، والحسينية، والبكرية، والعامة، وأصحاب الحديث، والكلابية[1].. على حين يذكر الأشعري، نفسه، وفي ذات الكتاب أنهاإحدى عشرة فرقة، تتفرع الى ثلاث وسبعين، ولكنها في الدراسة، دراسته هو: تتعدى المائة كما رأينا؟!

٢ ـ وفي (الملل والنحل) للشهرستاني يبلغ تعداد الفرق ستاً وسبعين فرقة (المعتزلة ـ وهم الذين عدهم الأشعري فرقة واحدة ـ عدهم الشهرستاني ثلاث عشرة فرقة، وعدهم البغدادي عشرين فرقة؟!).. والخوارج سبع عشرة فرقة.. والشيعة اثنتان وثلاثون فرقة.. والمرجئة خمس فرق.. ثم: الجبرية، والجهمية، والنجارية، والضرارية، والصفاتية، والكرامية، والأشعرية، وأصحاب الحديث، وأصحاب الرأي..

٣ ـ أما ابن حزم فانه يعدها خمس فرق:

١ ـ أهل السنة.
٢ ـ والشيعة.
٣ ـ والمعتزلة.
٤ ـ والمرجئة.

---

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ٦٥ وما بعدها.. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

٥ ـ الخوارج[١].

٤ ـ والملطي،وهو من أقدم مؤرخي الفرق، يعدها أربعاً فقط:

١ ـ القدرية. ٢ ـ والمرجئة. ٣ ـ والشيعة. ٤ ـ والخوارج[٢].

٥ ـ أما القاضي عبد الجبار فإنه يعدها خمس فرق:

١ ـ المعتزلة. ٢ ـ والخوارج. ٣ ـ والمرجئة. ٤ ـ والشيعة.

٥ ـ والنوابت[٣] ـ (ويقصد بهم أهل الحديث) ـ ولكن فرقة الشيعة التي يذكرها هنا واحدة يصل عدد فرقها ـ نعم فرقها ـ عنده في (المُغْني) الى احدى وستين فرقة، وخلافاتها ليست في الفروع حتى نقول إنها فروع لفرق وليست فرقاً تستحق هذا الاسم، بل ان خلافاتها في الامامة، وبالذات شخص الامام، والامامة عندها كالنبوة، بل أكثر أهمية عند بعضهم، ومن لم يعرف امامه مات ميتة جاهلية؟!.. ففرق الامامية تبلغ عند القاضي تسعاً وأربعين[٤]، وفرق الزيدية اثنتي عشرة فرقة[٥]..

٦ ـ والمقريزي الذي يروي الحديث ويجمع طرق روايته ويوثقه يقول عن احدى هذه الفرق، وهي الرافضة، انهم «اختلفوا في الامامة اختلافاً كثيراً، حتى بلغت فرقتهم ثلثمائه فرقة، والمشهور منها عشرون فرقة!» ويقول عن احدى الفرق التي انقسمت من الرافضة، وهي «الخطابية»:

---

(١) (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٢ ص ١٠٦. طبعة القاهرة الأولى سنة ١٣٢١ هـ.

(٢) د. عبد الكريم عثمان (قاضي القضاة: عبد الجبار بن أحمد الهمذاني) ص ١٠٤. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م.

(٣) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٥٢. تحقيق فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.

(٤) (المغني) جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٧٦ ـ ١٨٢. طبعة القاهرة.

(٥) المصدر السابق. جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٨٤، ١٨٥.

« . . اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي ثور . . وأتباعه خمسون فرقة؟! . . ويقول عن المعتزلة : « . . وهم عشرون فرقة . . . » ولا يذكر فيهم القدرية ، اذ يذكرها كفرقة مستقلة عن المعتزلة[1] . .

٧ ـ أما الخوارزمي فانه يعدد الفرق الرئيسية فتبلغ عنده سبعا هي :

١ ـ المعتزلة (وهي عنده تنقسم الى ست فرق) . .
٢ ـ والخوارج (وتنقسم عنده الى أربع عشرة فرقة) . .
٣ ـ وأصحاب الحديث (وتنقسم عنده الى أربع فرق) . .
٤ ـ والمجبرة (وهي عنده خمس فرق) . .
٥ ـ والمشبهة (وهي عنده ثلاث عشرة فرقة) . .
٦ ـ والمرجئة (وهي عنده ست فرق) . .
٧ ـ والشيعة (وهي عنده خمس فرق تتفرع الى أصناف . فالزيدية : ٥ ، والكيسانية : ٤ ، والعباسية : ٢ ، والغالية : ٩ ، والامامية : ٤) . .

فإذا عددنا « الأصناف » فرقاً بلغ مجموعها جميعاً عند الخوارمي اثنتين وسبعين فرقة ، واذا لم ندخلها في عداد الفرق وقفت عند ثلاث وخمسين فرقة فقط . . وفي كلا الحالين فهي ليست ثلاثاً وسبعين ، كما يقول الحديث![2] .

وهذا الاضطراب الذي يتجلى ، لدى مؤرخي الفرق ، في تعداد هذه الفرق ، ينبع من الافتقار الى منهج يحدد المعيار الذي على أساسه يتم الحكم بأن هذه الجماعة « فرقة » ، أو أن الذي بينهم وبين أصولهم هو مجرد اختلاف

---

(١) (خطط المقريزي) جـ ٣ ص ٢٨٣ ـ ٢٩٤ .
(٢) (مفاتيح العلوم) ص ١٨ ـ ٢٢ . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .

في فروع الأصول العامة التي اتفقت عليها الفرقة الأم . .

فالمعتزلة، مثلاً، الذين يصل أغلب كتاب الفرق والمقالات بعدد فرقهم الى العشرين، هم فرقة واحدة، تجمعها أصول خمسة، لا يعد من أهلها الا من اعتقد بهذه الأصول الخمسة، وفي اطار هذه الفرقة اختلافات واجتهادات حول عديد من القضايا الفرعية، مثل: الطبع . . والتولد . . والطفرة . . والجزء الذي لا يتجزأ . . والموقف من: أيها أفضل، علي أم أبو بكر؟ . . أما العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنها الأصول الخمسة التي لا يصبح معتزلياً الا من اعتقد بها . .

وهذا المثال يزيد من وضوح الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخو المقالات عندما شرعوا في تعدادها . . ولقد ساعد على هذا الاضطراب ـ الى جانب غياب المنهج المحدد للمعيار الدقيق في التقسيم ـ الالتزام «بالحديث» الذي يجعل هذه الفرق ثلاثاً وسبعين فرقة . . فبدأوا حديثهم بهذا العدد، فلما استقصوا الواقع وقفوا دونه أو تجاوزوه! . .

ونحن لا نستبعد أن يكون الرسول عليه الصلاة السلام قد تنبأ بافتراق الأمة واختلافها، اذ ان اتحاد أمة من الأمم وأهل دين من الأديان كفرقة واحدة هو أمر مستحيل بحكم التجربة الانسانية السابقة وما تطرحه الحياة المتجددة من قضايا ومعضلات، وما فيها من مصالح تستلزم بالقطع الاجتهاد والاختلاف والاتفاق . . فهو نوع من النبوءة الفكرية والسياسية، تخرج عن الغيب وأنبائه، بل وتخرج عن أن تكون خاصية من خواص الرسل والأنبياء . . أما أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام قد حدد عدد الفرق بثلاث وسبعين فهو مالا نميل الى تصديقه، لما قدمنا من أسباب .

ولقد أدرك الشهرستاني ذلك الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخو

الفرق، وافتقار البحث الى « قانون » يميز الفرق ويجعل تعدادها أمراً دقيقاً ـ وعبر عن هذا الادراك في عبارات واضحة نوردها كاملة لأهميتها. . قال:

« اعلم أن لأصحاب المقالات طرقاً في تعديد الفرق الاسلامية، لا على قانون مستند الى نص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنفين متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق. ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما عدّ صاحب مقالة، والا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلاً معدوداً في عداد أصحاب المقالات. فلابد اذا من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، ويعد صاحبه صاحب مقالة.

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، الا أنهم استرسلوا في ايراد مذاهب الأمة، كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر وأصل مستمر، فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير، حتى حصرتها في أربع قواعد، هي الأصول الكبار:

(القاعدة الأولى): الصفات والتوحيد فيها. . وهي تشتمل على مسائل الصفات الأزلية، اثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة، وبيان صفات الذات وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل. وفيها الخلاف بين: الأشعرية، والكرامية، والمجسمة، والمعتزلة.

(القاعدة الثانية): القدر والعدل ـ وهي تشتمل على مسائل القضاء، والقدر، والجبر، والكسب في ارادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم، اثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة، وفيها الخلاف بين: القدرية، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية.

(القاعدة الثالثة): الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام. . وهي تشتمل على مسائل الايمان، والتوبة، والوعيد، والارجاء، والتكفير، والتضليل، اثباتاً، على وجه، عند جماعة، ونفياً عند جماعة، وفيها الخلاف بين: المرجئة، والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية.

(القاعدة الرابعة): السمع والعقل، والرسالة والامامة ـ وهي تشتمل على مسائل التحسين، والتقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة في النبوة، وشرائط الامامة، نصاً عند جماعة، واجماعاً عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع، والخلاف فيها بين: الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية.

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة، وان وجدنا واحداً انفرد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهباً وجماعته فرقة، بل نجعله مندرجاً تحت واحد ممن وافق سواها مقالته، ورددنا باقي مقالته الى الفروع التي لا تعد مذهباً مفرداً، فلا تذهب المقالات الى غير نهاية.

وإذا تعينت المسائل، التي هي قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق، وانحصرت كبارها في أربع، بعد أن تداخل بعضها في بعض.

كبار الفرق الاسلامية أربع: القدرية، الصفاتية، الخوارج، الشيعة. . »[1].

هذه عبارات الشهرستاني، ونحن نتفق تماماً مع المنهج الذي وضعه

(١) (الملل والنحل) جـ ١ ص ٩ ـ ١٣. مطبوع على هامش (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم. طبعة القاهرة، الأولى سنة ١٣٢١ هـ.

لتحديد الفرق بين « المقالة » التي يؤدي الانفراد بها الى قيام الفرقة والمذهب، وبين « المسألة » التي تندرج في فرقة أعم وأشمل منها. . فقط لنا على نتائجه ملاحظتان:

الأولى: أنه انتهى الى أن كبار الفرق هي: القدرية ـ (المعتزلة) ـ والصفاتية ـ (أي أصحاب الحديث، أو « النوابت » كما يسميهم القاضي عبد الجبار) ـ والخوارج، والشيعة. . وهو بذلك يغفل مكان « المرجئة ». . اذ المعلوم أن اندراج المرجئة تحت أهل الحديث، وهو ما يبدو أن الشهرستاني قد عناه وقصد اليه هو أمر غير دقيق، ذلك أن الارجاء قد بدأ كموقف سياسي من الصراع الذي دار حول السلطة على عهد الأمويين، وتكونت لذلك فرقة، بل لقد ظهر في الإرجاء أكثر من مذهب وأكثر من تيار، واذا كانت الفرق الاسلامية قد ظهرت لأسباب سياسية، وليس لجدل ديني معزول عن قضايا المجتمع، فإن اغفال « المرجئة » ونحن بصدد تعداد الفرق الكبرى لا يجوز. . ومن هنا فنحن نرى أن تعداد القاضي عبد الجبار لهذه الفرق عندما قال: « . . ومعلوم أن فرق الأمة، في الجملة: المعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والشيعة، والنوابت »[١]. هو التعداد الأدق، وهو مبني على ذات المنهج الذي حدده الشهرستاني في عمق وابتكار. .

والثانية: أن الشهرستاني، بعد أن حدد هذا المنهج وطبقه على واقع الفرق الاسلامية، عاد ليخضع المنهج والواقع لذلك الحديث الذي رووه عن أن عدد فرق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة، فقال: ان هذه الفرق الكبار « يتركب بعضها مع بعض، ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل الى ثلاث وسبعين فرقة »[٢]. . وهو موقف يعكس التناقض بين « الدراية » و

---

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٥٢ .

(٢) (الملل والنحل) ص ١٣ .

« الرواية »، ومحاولات « التوفيق » بين « الواقع » وبين « النص » حتى لو أبى الواقع ذلك التوفيق، وحتى لو كان هذا النص حديثاً من أحاديث الآحاد. .

* * *

ولقد نشأ عن موقف مؤرخي الفرق والمقالات أن أصبح القارىء الباحث في تراثنا العربي الاسلامي يطالع العديد من أسماء « الفرق » والتيارات المذهبية والمدارس الفكرية، وفي كثير من الأحيان لا تسعفه المصادر بما يربط هذه « الفرق » الفرعية بأصولها، أو بما يميزها فكرياً عن غيرها، الأمر الذي استوجب أن نورد هنا ثبتاً يكاد يحصر أسماء « الفرق » وما تفرع عنها، وفق ما اصطلحت عليه وتداولته مصادر فكر العرب والمسلمين، وأن نرتب أسماءها هذه ترتيباً أبجدياً لتزيد الفائدة وتسهل الاستفادة على الباحثين والقراء. .

« أ »

١ ـ **الأباضية**: من فرق الخوارج. ينسبون الى عبد الله بن أباض، ومقالاتهم معتدلة اذا ما قيسوا بالخوارج والأزارقة أو الخوارج النجدات.

٢ ـ **الأبو مسلمية**: نسبة الى أبي مسلم الخراساني، وهم يقولون إنه لا زال حياً لم يمت!.

٣ ـ **الاثنا عشرية**: هم جمهور الشيعة الامامية، وقفوا بأئمتهم عند الثاني عشر، فهو الغائب المنتظر. . (أنظر: القطعية). .

٤ ـ **الأحمدية**: من الشيعة الامامية. ينسبون الى أحمد بن موسى بن جعفر.

٥ ـ **الأخنسية**: من الخوارج العجاردة، وهم انشقاق عن الخوارج

الثعالبة، سموا باسم زعيمهم « الأخنس »، يحكمون « بالتوقف » عن جميع أهل دار « التقية »، سوى من عرفوا ايمانه أو كفره. ويحرمون الاغتيال والقتل سراً، والبدء بالقتال دون دعوة.

٦ ـ **اخوان الصفا**: جماعة سرية « من الشيعة الاسماعيلية (الباطنية)، قامت بالبصرة في القرن الرابع الهجري. مزجت الفكر الاسلامي بالفلسفة اليونانية.

٧ ـ **الأزارقة**: من الخوارج اتباع أبي راشد نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي. وهم أول انشقاق في فرقة الخوارج يتبرّؤون من القعدة، ويكفرون من لم يهاجر الى مواطنهم ومعسكراتهم، ويرون كل كبيرة كفراً، ودار مخالفيهم دار كفر.

٨ ـ **الاسحاقية**: من غلاة الشيعة الكيسانية، يشركون علي بن أبي طالب في النبوة مع الرسول، عليه الصلاة والسلام، ويقولون ان الله قد جل في علي.

٩ ـ **الاسحاقية**: من المرجئة، فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.

١٠ ـ **الاسكافية**: من المعتزلة، ينسبون الى أبي جعفر الاسكافي. قالوا: ان الله لا يقدر على ظلم العقلاء.

١١ ـ **الاسماعيلية**: من الشيعة الامامية. قالوا: ان الامام بعد جعفر الصادق هو ابنه اسماعيل، وليس موسى الكاظم، كما قالت الاثنا عشرية. وهم يمثلون التيار الثوري في الامامية، ويعرفون، أيضاً، بالباطنية، لقولهم أن لكل ظاهر باطناً. وفي تعاليمهم يمتزج الاسلام بالفلسفة اليونانية.

١٢ ـ **الاسوارية**: من المعتزلة، ينسبون الى الأسواري، وهم يتميزون عن النظامية بقولهم ان الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه:

والانسان قادر عليه.

١٣ ـ **الأشعرية**: نسبة الى أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ ٨٧٤ ـ ٩٣٦ م). وهم يمثلون الموقف الوسطى بين المعتزلة وبين الجبرية الخلص (الجهمية). ففي فعل الانسان قالوا: ان خالقه هو الله، وللانسان فيه الكسب، أي كونه محلًا للفعل، فهو فاعل له على سبيل المجاز. وفي التأويل يجيزون بعضه، فلا يمنعونه كما هو حال أصحاب الحديث، ولا يعتمدونه سبيلاً لنصرة برهان العقل على ما يعارضه من ظاهر النقل، كما هو حال العقلانيين. وفي صفات الله: يثبتون له الصفات، ولكن على نحو يجعلهم وسطاً بين تنزيه المعتزلة وتشبيه المجسدة والمشبهة.

١٤ ـ **أصحاب أبي ثوبان**: من المرجئة. يقولون ان الايمان هو: الإقرار بالله وبرسله.

١٥ ـ **أصحاب أبي شمر ويونس**: من المرجئة: قالوا: الايمان اجتماع المعرفة بالله، والخضوع له، والمحبة له بالقلب، والاقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء، وذلك اذا لم تقم حجة الأنبياء، أما اذا قامت حجتهم فإن الايمان يكون هو الاقرار بهم والتصديق لهم، حتى لو لم تتم المعرفة بما جاء من عند الله. ويقال ان أبا شمر جعل العدل، أي القدر والاختيار، وجعل التوحيد، أي التنزيه ونفي التشبيه، من الايمان.

١٦ ـ **أصحاب أبي صالح**: من الخوارج الصفرية. ينسبون الى صالح ابن مسرح.

١٧ ـ **أصحاب التفسير**: من الخوارج البيهسية. ينسبون الى الحكم بن مروان، من أهل الكوفة، وهم ينكرون الشهادة في الحدود وغيرها الا اذا فسرت كيف هي.

١٨ ـ **أصحاب حارث الأباضي**: من الخوارج الاباضية. قالوا بالقدر،

على رأي المعتزلة، وقالوا ان الاستطاعة قبل الفعل.

١٩ ـ **أصحاب الحديث وأهل السنة**: وهم جمهور الأمة وعامة أهلها. قالوا: ان أفعال العباد مخلوقة لله. والخير والشر بقضاء الله وقدره ـ (فهم جبرية متوسطون) ويمتنعون عن الخوض في صراع الصحابة على السلطة، ويرتبون الخلفاء، في الفضل، ترتيبهم في تولي الخلافة. ويرون البيعة لمن تولى الامامة، براً كان أو فاجراً، وينكرون الثورة والخروج كأسلوب وسبيل لتغيير الظلم والجور. ويقولون ان الأرزاق من الله، يرزقها عباده، حلالاً كانت أو حراماً ـ (على عكس المعتزلة الذين يخصصون الرزق بما كان حلالاً دون ما كان حراماً).

٢٠ ـ **أصحاب الرأي**: من المرجئة، وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان ابن ثابت ـ (أنظر: الحنفية).

٢١ ـ **أصحاب محمد بن شنيب**: من المرجئة، قالوا: ان الايمان هو: الاقرار بالله، والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء، والاقرار والمعرفة بالأنبياء والرسل وبجميع ما جاءوا به من عند الله، مما لا خلاف فيه.

٢٢ ـ **الأطرافية**: من القدرية. وهم أتباع غالب بن شاذل، السجستاني. قالوا: ان أهل الأطراف التاركون لما لم يعرفوه من الشريعة معذورون.

٢٣ ـ **الأفطحية**: من الشيعة الامامية. قالوا بانتقال الامامة بعد جعفر الصادق الى ابنه عبد الله الأفطح، وهو شقيق اسماعيل.

٢٤ ـ **الأمامية**: هم الشيعة الذين قالوا بالنص والوصية على الأئمة من آل البيت، وبالذات أبناء علي من فاطمة.

٢٥ ـ **أهل العدل والتوحيد**: تيار عريض في الفكر الاسلامي، يشمل

كل من أثبت للانسان قدرة وارادة واستطاعة واختياراً، وكل من نزه الذات الالهية عن مشابهة الحوادث، ونفي الصفات الزائدة على الذات. وفي هذا التيار يدخل: الحسينية ـ أتباع الحسن البصري ـ والمعتزلة، وبعض الخوارج، وبعض الشيعة.

« ب »

٢٦ ـ **الباقرية**: من الشيعة. أصحاب أبي جعفر محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق، الذين توقفوا عند امامتهما أو امامة أحدهما. أنظر: (الجعفرية) و (الواقفية).

٢٧ ـ **البترية**: من الشيعة الزيدية. وهم أصحاب الحسن بن صالح بن حي (١٠٠ ـ ١٦٨ هـ). . وأصحاب كثير النواء ـ (أو النوبي، أو الثومي) ـ واسمه: المغيرة بن سعد، وهو الذي كان يلقب بالأبتر. وهم يفضلون علي ابن أبي طالب، ويصححون بيعة أبي بكر وعمر، لأن علياً ترك لهما الأمر، ويتوقفون في الحكم على عثمان وعلى قتلته. وينكرون الرجعة. ويعترفون بامامة علي عندما بويع بها.

٢٨ ـ **البدعية**: من الخوارج، وهم أتباع يحيى بن أصرم. وسموا بذلك لأنهم أبدعوا قطع الشهادة على أنفسهم أنهم من أهل الجنة.

٢٩ ـ **البرغوثية**: هم الذين قالوا: ان كلام الله اذا قرىء فهو عَرَض، واذا كتب فهو جسم.

٣٠ ـ **البزيغية**: من غلاة الشيعة. وهم فرع من الخطابية، قالوا: ان الامام بعد أبي الخطاب هو بزيغ بن موسى ـ (أو ابن يونس) ـ وهم يقولون بشيوع الوحي، وينكرون اختصاص الأنبياء به.

٣١ ـ **البشرية**: من المعتزلة. أصحاب بشر بن المعتمر، وهم الذين

أحدثوا القول بالتولد.

٣٢ ـ البطيخية: من المجبرة. ينسبون الى اسماعيل البطيخي.

٣٣ ـ البكرية: الذين قالوا ان خلافة أبي بكر هي بالنص عليه من الرسول، لا بالاختيار المطلق من اصحابة.

٣٤ ـ البكرية: أتباع أبي بكر بن زياد الباهلي ـ (بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد) ـ قالوا: ان كبائر أهل القبلة نفاق، ومرتكبوها عبدة للشيطان، مكذبون بالله وجاحدون له، خالدون مخلدون في النار، اذا ماتوا مصرين عليها، غير تائبين منها، ومع ذلك فهم مؤمنون مسلمون.

٣٥ ـ البهشمية: من المعتزلة ينتسبون الى أبي هاشم الجبائي.

٣٦ ـ البيانية: من غلاة الشيعة، أتباع بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني، الذي ظهر بالعراق أوائل القرن الثاني الهجري. يقولون بحلول جزء إلهي في علي بن أبي طالب، انتقل منه الى ابنه محمد بن الحنفية، فابنه أبي هاشم، فبيان بن سمعان. ويقال ان بيان زاد في الغلو فادعى النبوة!. وهم مشبهة مجسدة يقولون ان الله على صورة انسان، وانه يهلك كله الا وجهه!. ولقد انتهت حياة بيان بقتله وصلبه على يد الوالي الأموي على العراق خالد بن عبد الله القسري.

٣٧ ـ البيهسية: من الخوارج، وهم انشقاق على الخوارج الميمونية. وإمامهم: أبو بيهس هيسم بن جابر، من بني سعد بن ضبعة بن قيس، قالوا: لا اسلام بدون معرفة الله ورسوله وما جاء به جملة، والولاية لأولياء الله، والبراءة من أعدائه. ولقد انتهى أبو بيهس بأن قطع والي المدينة، عثمان بن حيان، يديه ورجليه، بأمر الوليد الأموي.

« ت »

٣٨ ـ التومنية (المعاذية): من المرجئة. ينسبون الى أبي معاذ التومني. قالوا: ان الايمان هو: ما عصم عن الكفر، فهو اسم لمجموع الخصال التي اذا تركت كان تاركها كافراً ـ (أنظر: المعاذية) ـ

« ث »

٣٩ ـ الثعالبة: من الخوارج العجاردة. أتباع ثعلبة. قالوا: ليس للأطفال، عامة، ولاية ولا عداوة ولا براءة، حتى يبلغوا فيدعون الى الاسلام، فيقرون أو ينكرون.

٤٠ ـ الثمامية: من المعتزلة. أصحاب ثمامة بن أشرس. قالوا: اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة تراباً ولا يدخلون جنة ولا ناراً.

٤١ ـ الثوبانية: من المرجئة. أصحاب أبي ثوبان المرجئي. قالوا: ان الايمان هو: المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما يجوز في العقل أن نفعله، وما جاز في العقل تركه فليس من الايمان، وان العمل كله مؤخر عن الايمان.

« ج »

٤٢ ـ الجاحظية: من المعتزلة، ينسبون الى أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، قالوا: يمتنع انعدام الجوهر، والخير والشر من فعل العبد.

٤٣ ـ الجارودية: من الشيعة الزيدية، ينسبون الى أبي الجارود زياد بن أبي زياد. وهم يقولون: ان النص على علي بن أبي طالب بالامامة كان بالوصف، لا بالاسم والتعيين، وأن الإمام بعده الحسن، فالحسين، وأن الامامة شورى بعدهم في ولد الحسن والحسين.

٤٤ ـ **الجازمية**: من الشيعة الغلاة. ينسبون الى جازم بن عاصم.

٤٥ ـ **الجبائية**: من المعتزلة، ينسبون الى أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي.

٤٦ ـ **الجبرية**: هم عدة فرق اسلامية، يجمعها: نفي أن يكون الانسان خالق أفعاله. ويميز بينها التفاوت في الموقف الجبري. فبعضها يرى الانسان مجبراً جبراً مطلقاً، فهو كالريشة المعلقة في الهواء، تميلها ريح القدرة الالهية حيث مالت. . وبعضها ينسب للانسان «كسباً» هو عبارة عن الرغبة في الفعل والقصد اليه، أما خالق الفعل ذاته فهو الله. . وبعضها يرى أن الانسان «فاعل» لكن على سبيل المجاز، والفاعل الحقيقي هو الله.

٤٧ ـ **الجحدرية**: من المرجئة، ينسبون الى جحدر بن محمد التميمي.

٤٨ ـ **الجعفرية**: من المعتزلة، ينسبون الى جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب.

٤٩ ـ **الجناحية**: من غلاة الشيعة. ينسبون الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب (ذي الجناحين) أو (الطيار)، وهم يقولون بتناسخ الأرواح، وان روح الله حلت بامامهم عبد الله بن معاوية، مروراً بآدم وبنيه. . . وأن العلم ينبت ويظهر بقلب امامهم ظهوراً، ويقولون بأبدية الدنيا، وينكرون زوالها، ومن ثم ينكرون القيامة، ولا يحرمون الميتة ولا الخمر. . ويقال ان غلوهم بلغ حد عبادة عبد الله بن معاوية، لما فيه من روح الله، والقول بأنه حي لم يمت، وهو بجبل أصبهان، وسيعود اليهم. ولقد ثارت الجناحية على عهد مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية، في الكوفة، وانتقلت ثورتهم الى شرقي دجلة فاستولوا على حلوان وما حولها، وهمذان، والري، وأصبهان، وظلوا كذلك حتى قاتلهم أبو مسلم الخراساني فهزمهم وقتل قائدهم: (انظر الطيارية).

٥٠ ـ الجهمية: مرجئة، وجبرية خلص. ينسبون الى الجهم بن صفوان. وهم القائلون بالجبر الخالص، والإيمان عندهم معرفة قلبية لا علاقة لها، زيادة ولا نقصاً، بالعمل الذي تأتيه الجوارح.

٥١ ـ الجواليقية: من المشبهة. ينسبون الى هشام بن عمرو الجواليقي.

« ح »

٥٢ ـ الحائطية: من المعتزلة، ينسبون الى أحمد بن حائط.

٥٣ ـ الحارثية: من الخوارج الأباضية، ينسبون الى الحارث الأباضي. قالوا بالقدر، مثل المعتزلة، وبأن الاستطاعة قبل الفعل، وأثبتوا طاعة لا يراد بها الله.

٥٤ ـ الحازمية: جبرية. قالوا ان الله هو خالق أفعال العباد. وتوقفوا في أمر علي بن أبي طالب، ولكنهم تبرؤوا من أعدائه.

٥٥ ـ الحازمية: من الخوارج، ينسبون الى شعيب بن حازم.

٥٦ ـ الحبية: من المشبهة. سموا بذلك لقولهم انهم يعبدون الله حباً له، لا خوفاً ولا طمعاً.

٥٧ ـ الحربية: من الشيعة الكيسانية، ينسبون الى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي. وهم انشقاق عن البيانية، اذ زعموا أن الامامة بعد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية هي لعبد الله بن عمرو، وليست لبيان ابن سمعان.

٥٨ ـ الحسنية: من أهل العدل والتوحيد، ينسبون الى الحسن البصري.

٥٩ ـ الحسينية: مرجئة. ينسبون الى أبي الحسين. ويقولون ان الدار

دار حرب.

٦٠ ـ الحسينية: من الشيعة. يقولون ان الامامة بعد أبي منصور هي لابنه الحسين بن أبي منصور، فلقد أوصى له بها.

٦١ ـ الحشوية: هم الذين قصرت بهم مداركهم عن مراتب فكر التنزيه والتجريد، بالنسبة للذات الالهية، وذلك لتمسكهم بالظواهر، ومن ثم كانوا مشبهة مجسمة والمعتزلة يطلقون هذه التسمية ـ (الحشوية ـ وأهل الحشو) ـ على خصوم فكرهم العقلاني.

٦٢ ـ الحفصية: من الخوارج الأباضية، ينسبون الى حفص بن المقدام، وهم يميزون بين الشرك ـ وهو ألجهل بالله وحده ـ وبين الكفر ـ وهو انكار ما سوى الله، من رسل ومعاد وطاعات ـ وبين الايمان. ويتأولون في عثمان ما تأولت الشيعة في أبي بكر وعمر.

٦٣ ـ الحلولية: من غلاة الشيعة، قالوا ان الله هو روح القدس، وانها حلت في النبي، ثم في أئمتهم: علي، فالحسن، فالحسين، فعلي بن الحسين، فمحمد بن علي، فجعفر بن محمد بن علي، فموسى بن جعفر، فعلي بن موسى بن جعفر، فمحمد بن علي بن موسى، فعلي بن محمد بن علي بن موسى، فالحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى، فمحمد بن الحسن ابن علي بن محمد بن علي. ولذلك قالوا بألوهية هؤلاء الأئمة.

٦٤ ـ الحمزية: من الخوارج العجاردة، وينسبون الى حمزة. قالوا بالقدر، وبقتال السلطان ومن أعانه خاصة.

٦٥ ـ الحنبلية: من أصحاب الحديث. ينسبون الى أحمد بن حنبل.

٦٦ ـ الحنفية: من المرجئة، ينسبون الى أبي حنيفة النعمان بن ثابت. قالوا ان الايمان هو المعرفة بالله والاقرار به، والمعرفة بالرسول، والاقرار بما جاء عن الله جملة، لا تفسيراً.

« خ »

٦٧ ـ **الخازمية**: من الخوارج العجاردة. يثبتون القدر.

٦٨ ـ **الخشبية (أو الصرخابية)**: من الشيعة الزيدية، ينسبون الى صرخاب الطبري. وسموا بالخشبية لخروجهم على السلطان مسلحين بالخشب! . . (أنظر الصرخابية).

٦٩ ـ **الخطابية**: من غلاة الشيعة. أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب، مولى بني أسد، وهم مشبهة، ادعوا نبوة الأئمة، وأنه لابد من رسول صامت مع الرسول الناطق، وأن محمداً هو الناطق وعلي هو الصامت، ولقد ثاروا بالكوفة، وقتلهم والي العباسيين عيسى بن موسى سنة ١٤٣ هـ.

٧٠ ـ **الخلالية**: من الشيعة العباسية. ينسبون الى أبي سلمة الخلال.

٧١ ـ **الخلفية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى خلف بن عبد الصمد.

٧٢ ـ **الخلفية**: من الخوارج العجاردة. ينسبون الى خلف. وهم يثبتون الصفات، ويخالفون الخوارج الميمونية في القدر.

٧٣ ـ **الخياطية**: من المعتزلة. ينسبون الى أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط. وهم يسمون المعدوم شيئاً.

« د »

٧٤ ـ **الدروز**: من الشيعة الاسماعيلية الفاطمية، بدأت دعوتهم على يد: درزي، وحمزة بن علي بن أحمد، زمن الحاكم بأمر الله ثم انتشرت في سوريا ولبنان.

٧٥ ـ **الدكينية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى الفضل بن دكين.

« ر »

٧٦ ـ **الراجعة**: من الخوارج. وهم الذين رجعوا عن مقالة صالح بن مسرح.

٧٧ ـ **الراوندية**: الشيعة العباسية. وهم الذين يجعلون الامامة ـ نصاً أو وراثة ـ في بني العباس: العباس بن عبد المطلب، فعبد الله بن العباس، فعلي بن عبد الله، حتى المنصور العباسي، وهم ينسبون الى القاسم بن راوند.

٧٨ ـ **الرزامية**: من الشيعة العباسية. وهم الذين تبعوا « رزام »، فانشقوا عن « الأبو مسلمية »، وقالوا ان أبا مسلم الخراساني قد قتل.

٧٩ ـ **الرشيدية**: من الخوارج العجاردة. وهم انشقاق على الثعالبة، ينسبون الى « رشيد ». وانفردوا بآراء في الزكاة.

« ز »

٨٠ ـ **الزرارية**: من المشبهة. ينسبون الى زرارة بن أعين بن أبي زرارة.

٨٢ ـ **الزرينية**: من المرجئة. فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.

٨٣ ـ **الزعفرانية**: قالوا: كلام الله غيره، وكل ما هو غيره فهو مخلوق، ومن قال ان كلام الله غير مخلوق فهو كافر.

٨٤ ـ **الزيادية**: من الخوارج العجاردة. ينسبون الى زياد بن عبد

الرحمن. وهم الذين ثبتوا على قول الثعلبية.

٨٥ ـ الزيدية: من الشيعة. ينسبون الى زيد بن علي. وهم في الأصول على مذهب المعتزلة، وخلافهم معهم في نقاط محددة من باب الامامة. وهم عدة فرق.

« س »

٨٦ ـ السبئية: من غلاة الشيعة. ينسبون الى عبد الله بن سبأ. وهم ينكرون موت علي بن أبي طالب، ويقولون بالرجعة، أي رجعة الأموات الى الدنيا.

٨٧ ـ السليمانية: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى سليمان بن جرير الزيدي، يقولون ان الامامة شورى، وسبيلها العقد، ويصححون امامة أبي بكر وعمر، لأن الأمة تأولت فبايعت لهما، وعدلت عن علي بن أبي طالب.

٨٨ ـ السميطية: نسبة الى يحيى بن أبي سميط.

٨٩ ـ السنوسية: حركة صوفية، ذات طابع عربي، ناهضت الزحف الاستعماري على المغرب العربي، أسسها بليبيا محمد بن علي، السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩ م).

« ش »

٩٠ ـ الشافعية: من أصحاب الحديث. ينسبون الى محمد بن أدريس الشافعي.

٩١ ـ الشبيبيّة: من المرجئة ينسبون الى محمد بن شبيب.

٩٢ ـ الشبيبية: من الخوارج البيهسية. ينسبون الى أبي الصحارى شبيب بن يزيد النجراني، الذي حارب الحجاج بن يوسف، زمن عبد الملك

ابن مروان. وهم يجوزون امامة المرأة. ويقولون بالارجاء.

٩٣ ـ الشريعية: من غلاة الشيعة. ينسبون الى « الشريعي »، ويقولون بحلول الله في خمسة: النبي، وعلي، والحسن، والحسين، وفاطمة، فهم عندهم آلهة. وقالوا ان أضداد هؤلاء الخمسة هم: أبو بكر، وعمر، وعثمان ومعاوية، وعمرو بن العاص.

٩٤ ـ الشعيبية: من الخوارج العجاردة، ينسبون الى « شعيب ». ينكرون القدر، وهم انشقاق على الميمونية.

٩٥ ـ الشمراخية: من الخوارج. ينسبون الى عبد الله بن شمراخ.

٩٦ ـ الشمرية: من المرجئة. ينسبون الى أبي شمر سالم بن شمر.

٩٧ ـ الشميطية: من الشيعة الامامية. ينسبون الى يحيى بن شميط ـ (أو ابن أشمط) ! قالوا ان الامام بعد جعفر هو ابنه محمد.

٩٨ ـ الشيبانية: من الجبرية. ينسبون الى شيبان بن سلمة. قالوا بالجبر ونفي القدر.

٩٩ ـ الشيبانية: من الخوارج العجاردة. وهم انشقاق على الثعالبة، ينسبون الى « شيبان »، الذي خرج أيام أبي مسلم الخراساني، وتعاون معه ضد بني أمية.

« ص »

١٠٠ ـ الصالحية: من المرجئة. ينسبون الى أبي الحسين صالح بن عمرو الصالحي. قالوا: ان الايمان هو المعرفة بالله فقط ـ وهذه المعرفة هي الحب له والخضوع له ـ والكفر هو الجهل به فقط. وهم يجمعون بين القدر والارجاء، ويجوزون قيام العلم والقدرة والسمع والبصر مع الميت،

ويجوزون خلو الجوهر عن الأعراض كلها.

١٠١ ـ الصباحية: من المجبرة. ينسبون الى أبي الصباح بن معمر.

١٠٢ ـ الصرخابية: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى صرخاب الطبري. ويسمون الخشبية (أنظر الخشبية).

١٠٣ ـ الصفرية: من الخوارج. ينسبون الى زياد بن الأصفر. وهم انشقاق على النجدية. وعنهم تفرعت فرق الخوارج غير الأزارقة والأباضية والنجدات. وهم يجوزون التقية في القول دون العمل، ولا يكفرون القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد.

١٠٤ ـ الصلتية: من الخوارج العجاردة، ينسبون الى عثمان بن أبي الصلت. وهم يبرؤون من الأطفال حتى يدركوا فيدعون الى الاسلام فيقبلونه.

« ض »

١٠٥ ـ الضحاكية: من الخوارج. ينسبون الى الضحاك بن قيس الشاري. انشقوا عن متوقفة الأباضية، الذين توقفوا في ايلام أطفال المشركين بالله لآخرة.

١٠٦ ـ الضرارية: ينسبون الى ضرار بن عمرو، وهو من المعتزلة، انفرد عنهم بآراء منها: أن الفعل الانساني شركة بين الله وبين الانسان، فالله خلقه، والانسان اكتسبه، فالله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة!..

« ط »

١٠٧ ـ الطيارية: من الشيعة الغلاة. يقولون بالتناسخ. وينسبون الى

جعفر الطيار (أنظر: الجناحية).

« ظ »

١٠٨ ـ **الظاهرية**: ينسبون الى أبي سليمان داود بن علي الأصبهاني (٢٧٠ هـ ـ ٨٨٣ م)، وهم يقفون عند ظواهر النصوص، وينكرون التأويل، ويرفضون الرأي والقياس.

« ع »

ـ **العابدية**: من المرجئة. فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.

١٠٩ ـ **العاذرية**: هم الذين عذروا الناس بالجهالة في الفروع.

١١٠ ـ **العبيدية**: من المرجئة. ينسبون الى عبيد المكبت. قالوا: ان مادون الشرك مغفور لا محالة، وهم مشبهة، يقولون: ان الله على صورة الانسان، لأنه ـ كما قال ـ قد خلق آدم على صورته.

١١١ ـ **العبيدية**: الفاطمية، من الشيعة الاسماعيلية، سموا بذلك نسبة الى أول خلفائهم أبي عبيد الله المهدي.

١١٢ ـ **العجاردة**: من الخوارج ينسبون الى عبد الكريم بن عجرد.

١١٣ ـ **العطوية**: من الخوارج. ينسبون الى عطية بن الأسود الحنفي. وهم انشقاق على أصحاب نجدة بن عامر.

١١٤ ـ **العقبية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى عبد الله بن محمد العقبي. قالوا بصلاحية الامامة في ولد علي، ولم يحصروها في ولد الحسن والحسين.

١١٥ ـ **العليائية**: من غلاة الشيعة. ينسبون الى العلياء بن ذراع

السدوسي. وهم يفضلون علي بن أبي طالب على النبي.

١١٦ ـ **العمارية**: من الشيعة الامامية. ينسبون الى عمار بن موسى الساباطي. يقولون إن الإمام بعد جعفر بن محمد هـو ابنه عبد الله. ويسمون (الفطحية).

١١٧ ـ **العمرية**: من المعتزلة. ينسبون الى عمرو بن عبيد.

١١٨ ـ **العميرية**: من غلاة الشيعة. وهم فرع من الخطابية. ينسبون الى عمير بن بيان العجلي، أقاموا لهم مجتمعاً منعزلاً بالكناسة، احدى محلات الكوفة. ولقد قتل امامهم على يد يزيد بن عمر بن هبيرة.

١١٩ ـ **العوفية**: من الخـوارج البيهسية. يقـولون بكفـر الرعيـة لكفر امامها، وهم فرقتان اختلفتا في البراءة من الـراجعين من دار هجـرتهم الى القعود بدار مخالفيهم.

«غ»

١٢٠ ـ **الغرابية**: من غلاة الشيعة. سموا بذلك لقولهم ان علي بن أبي طالب كان أشبه بالنبي من الغراب بالغراب.

١٢١ ـ **الغسانية**: من المرجئة. ينسبون الى غسان الكـوفي. قالـوا ان الايمان هو معرفة الله ورسوله والاقرار بما أنزل الله، مما جاء به الـرسول في الجملة دون التفصيل. وأن الايمان يزيد وينقص.

١٢٢ ـ **الغلاة**: كل الشيعـة الذين غلوا في عـلي بن أبي طالب. وهم فرق عدة.

١٢٣ ـ **الغمامية**: من غلاة الشيعة. سموا بذلك لقولهم ان الله ينزل، كل ربيع، الى الأرض في غمام، فيطوف الدنيا.

١٢٤ ـ الغيلانية: من المرجئة. ينسبون الى غيلان بن خرشة الضبي. قالوا: ان الايمان هو المعرفة الثانية بـالله، أي المعرفـة التي تأتي ثمـرة النظر والاستدلال، لا المعرفة الأولى، أي الاضطراريـة، والمحبة والخضـوع له، والاقرار بما جاء به الرسول من عند الله.

« ف »

١٢٥ ـ الفـديكيـة: من الخـوارج. ينسبـون الى أبي فـديـك. وعم انشقاق على النجدات.

١٢٦ ـ الفضلية: من الخوارج، ينسبون الى الفضل بن عبد الله.

١٢٧ ـ الفطحية: من الشيعة الامامية ـ أنظر (العمارية).

« ق »

١٢٨ ـ القائلون بألـوهية عـلي: من غلاة الشيعـة. ألهوا عـلي بن أبي طالب، وكذبوا النبي، وزعموا أنه ادعى الأمر لنفسه على حين أن علياً قد وجهه ليبين أمره ويدعو اليه.

١٢٩ ـ القدرية: الذين يثبتون القدر. والمعتزلة يطلقون هذا الاسم على الجبرية، لأنهم يثبتون القدر لله دون الانسان، والجبرية يـطلقونـه على المعتزلة لأنهم يثبتون القدر للانسان.

١٣٠ ـ القرامطة: من الشيعة الاسماعيلية. وهم أبرز تياراتها الثورية، يقولون ان محمد بن اسماعيل هو الامام بعد جعفر بن محمد، وأنـه حي، وهو المهدي.

١٣١ ـ القضائية: من المشبهة. سموا بذلك لقولهم ان الله هو القضاء.

١٣٢ ـ القطعية: من الشيعة الامامية. ويسمون الاثنى عشرية. وسموا بالقطعية لأنهم قطعوا بموت موسى بن جعفر بن محمد بن علي. وهم جمهور الشيعة.. (أنظر: الاثنى عشرية).

« ك »

١٣٣ ـ الكاملية: من غلاة الشيعة. ينسبون الى أبي كامل. وهم يكفرون الصحابة لعدولهم عن علي بن أبي طالب، ويطعنون في علي لأنه ترك طلب حقه!.

١٣٤ ـ الكرامية: من المرجئة. ينسبون الى محمد بن كرام، السجستاني. قالوا: ان الايمان هو: الاقرار والتصديق باللسان دون القلب، ولذلك فالمنافقون، عندهم، مؤمنون على الحقيقة. والكفر، عندهم، هو الجحود والانكار باللسان. وهم مشبهة مجسمة. ولقد انقسموا فرقاً بلغت الاثنتي عشرة، أهمها: العابدية، والنونية، والزرينية، والاسحاقية، والواحدية، والهيصمية.

١٣٥ ـ الكربية: من الشيعة الكيسانية. ينسبون الى أبي كرب الضرير. وهم يقولون بحياة محمد بن الحنفية، في جبل رضوى، وأنه هو المهدي المنتظر.

١٣٦ ـ الكلابية: من المشبهة. ينسبون الى محمد بن كلاب.

١٣٧ ـ الكيالية: من الشيعة الامامية، ينسبون الى أحمد بن الكيال. قالوا بامام مستور بعد جعفر الصادق.

١٣٨ ـ الكيسانية: الشيعة الذين ينسبون الى كيسان، مولى علي بن أبي

طالب، والامامة عندهم في محمد بن الحنفية. وهم فروع تصل الى احدى عشرة فرقة.

« م »

١٣٩ ـ الماتريدية: نسبة الى أبي منصور الماتريدي (٣٣٣ هـ ٩٤٤ م). والفرق بين مقالاتهم ومقالات الأشعرية ليس جوهرياً. والماتريدي حنفي المذهب الفقهي. على حين كان الأشعري شافعياً.

١٤٠ ـ المالكية: من أصحاب الحديث، ينسبون الى إمام المدينة: مالك ابن أنس.

١٤١ ـ المباركية: من الشيعة الاسماعيلية. ينسبون الى « المبارك ». ويقولون إن إسماعيل بن جعفر الصادق مات في حياة أبيه، فصارت الإمامة لابنه محمد.

١٤٢ ـ المبيضة: من المشبهة. سموا بذلك لتبييضهم ثيابهم، وذلك مخالفة للعباسيين المسودة. وقائدهم هو المقنع هاشم بن الحكم المروزي.

١٤٣ ـ المتبرئة: من الشيعة الزيدية يتبرؤون من أبي بكر وعمر. ولا ينكرون الرجعة.

١٤٤ ـ المجسمة: هم المشبهة، الذين يتصورون الذات الالهية جسماً، عن طريق ما يثبتون لها من صفات زائدة على الذات.

١٤٥ ـ المجهولية: من الخوارج العجاردة. وهم يثبتون القدر للانسان، ويقولون ان من علم بعض أسماء الله لم يجهله.

١٤٦ ـ المحمدية: من الشيعة. وهم الذين يقولون بامامة محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية).

١٤٧ ـ **المختارية**: من الشيعة الكيسانية، ينسبون الى المختار بن أبي عبيد الثقفي.

١٤٨ ـ **المرجئة**: هم القائلون بتأخير العمل عن الايمان وفصله عنه، وبأنه لا تضر مع الايمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

١٤٩ ـ **المريسية**: من المرجئة. ينسبون الى بشر المريسي. قالوا ان الايمان هو: التصديق بالقلب واللسان جميعاً.

١٥٠ ـ **المزدارية**: من المعتزلة. ينسبون الى أبي موسى عيسى بن صبيح المزدار.

١٥١ ـ **المشبهة**: هم الذين يثبتون لله صفات زائدة على الذات، على نحو ينفي التنزيه والتجريد عن الذات الالهية، الأمر الذي يؤدي الى التشبيه والتجسيد للذات الالهية، من نحو القول بأنه جسد، وله يد وعين.. الخ...

١٥٢ ـ **المعاذية**: من المرجئة، ينسبون الى أبي معاذ التومني ـ (أنظر: التومنيّة).

١٥٣ ـ **المعبدية**: من الخوارج العجاردة. ينسبون الى «معبد»، وهم الانشقاق عن الثعالبة، ولقد انفردوا بآراء في الزكاة.

١٥٤ ـ **المعتزلة**: أصحاب واصل بن عطاء، القائلون بالأصول الخمسة: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٥٥ ـ **المعطلة**: مصطلح يطلقه أهل الاثبات، أي اثبات الصفات للذات الالهية، على الذين ينفونها، أو يبالغون في نفيها، اذ يرى المثبتون أن في ذلك تعطيلاً لفعالية الذات الالهية وفعلها.

١٥٦ ـ **المعلومية**: من الخوارج العجاردة، يثبتون القدر للانسان، وأن الاستطاعة مع الفعل، ويقولون ان من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به.

١٥٧ ـ **المعمرية**: من المعتزلة. ينسبون الى معمر بن عباد السلمي.

١٥٨ ـ **المعمرية**: من غلاة الشيعة، وهم فرع من الخطابية.. قالوا ان الامامة بعد أبي الخطاب هي لمعمر. وهم يقولون بالتناسخ، وان الجزاء، ثواباً وعقاباً، هو في الدنيا، أي ما فيها من نعيم وشقاء ـ ويسمون كذلك (اليعمرية).. انظر (اليعمرية)..

١٥٩ ـ **المغيرية**: من غلاة الشيعة، ينسبون الى المغيرة بن سعيد البجلي، وهم مجسمة، ثاروا بالكوفة ضد بني أمية سنة ١١٩ هـ، فأحرقهم خالد بن عبد الله القسري. ويقال انهم كانوا يدعون الى امامة محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية).

١٦٠ ـ **المفضلية**: من غلاة الشيعة الامامية، وهم فرع من الخطابية، ينسبون الى المفضل بن عمر، وكان صيرفياً، ويسمون، أيضاً (القطعية) لقطعهم بوفاة موسى بن جعفر الصادق.

١٦١ ـ **المفوضية**: من غلاة الشيعة، قالوا ان الذي خلق الدنيا هو النبي، لأن الله فوض اليه كل الأمور، وأقدره على الخلق، وبعضهم يجعل ذلك لعلي بن أبي طالب، ويرون أن الأئمة ينسخون الشرائع، وينزل عليهم الوحي، ويأتون المعجزات.

١٦٢ ـ **المقاتلية**: من المشبهة. ينسبون الى مقاتل بن سليمان.

١٦٣ ـ **المكرمية**: من الخوارج العجارة. ينسبون الى أبي مكرم العجلي، وهم انشقاق على الثعالبة. يقولون بكفر تارك الصلاة، لا لتركها،

بل لجهله بالله، وكذلك قولهم في مرتكبي الكبائر.

١٦٤ ـ **الممطورة**: أنظر (المفضلية) و (الواقفية).

١٦٥ ـ **المنصورية**: من غلاة الشيعة، ينسبون الى أبي منصور العجلي، وهو بدوي سكن الكوفة. قيل انه ادعى النبوة، وانه صاحب التأويل على حين كان الرسول صاحب التنزيل. ولقد قتل أبو منصور وصلب على يد يوسف بن عمر الثقفي، ابن عم الحجاج ـ الذي ولي العراق، بعد اليمن سنة ١٢٠ ـ هـ ـ فخلفه ابنه الحسين بن أبي منصور، الذي لقي ذات المصير على يد المهدي العباسي.

١٦٦ ـ **المهدية**: طريقة صوفية، نشأت بالسودان، يقودها محمد أحمد ابن عبد الله (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥ م) الذي، ادعى أنه «المهدي المنتظر»، وقاد أتباعه، والسودان، في صراع ضد الاستعمار الغربي.

١٦٧ ـ **الموسائية**: (أنظر: المفضلية ـ والواقية).

١٦٨ ـ **الموسوية**: من الشيعة الامامية. قالوا ان الامامة بعد جعفر الصادق هي لابنه موسى، نصا عليه بالاسم.

١٦٩ ـ **الميمونية**: من الخوارج العجاردة، ينسبون الى ميمون بن عمران، من أهل بلخ. يقولون بالقدر، على مذهب المعتزلة، وان الله يريد الخير دون الشر، وأطفال الكفار في الجنة.

« ن »

١٧٠ ـ **الناووسية**: من الشيعة الامامية ينسبون الى عجلان بن ناووس ـ (أبو عبد الله بن ناووس ـ من أهل البصرة). يقولون إن جعفر بن محمد حي لم يمت، وأنه هو المهدي.

١٧١ ـ **النجارية**: من المرجئة. ينسبون الى الحسين بن محمد النجار. قالوا ان الايمان هو جماع المعرفة بالله، وبرسله، وفرائضه المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والاقرار باللسان.

١٧٢ ـ **النجدية**: من الخوارج، ينسبون الى نجدة بن عامر الحنفي، وهم انشقاق على الأزارقة، يقولون ان من الدين ما لا تسع جهالته، وهو: معرفة الله، ورسله، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب، والاقرار بما جاء من عند الله جملة. . ومنه ما تسع جهالته، وهو ما عدا ذلك حتى تقوم فيه الحجة.

١٧٣ ـ **النظامية**: من المعتزلة. ينسبون الى ابراهيم بن سيار النظام.

١٧٤ ـ **النصيرية**: من غلاة الشيعة ـ يؤلهون الأئمة، ولكنهم يختلفون في كيفية حلول اللاهوت في ناسوت الأئمة.

١٧٥ ـ **النعمانية**: من الشيعة. ينسبون الى أبي جعفر محمد بن النعمان، الذي يلقبه أهل السنة: شيطان الطاق، ويلقبه الشيعة: مؤمن الطاق.

١٧٦ ـ **النعيمية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى نعيم بن اليمان. يفضلون علي بن أبي طالب، ويصححون امامة أبي بكر وعمر، ولكنهم يقولون بخطأ الأمة لتقديمها المفضول على الأفضل.

١٧٧ ـ **النميرية**: من غلاة الشيعة، ينسبون الى زعيمهم «النميري»، وهم فرع من الشريعية. يقولون، مثلها، بالحلول، وبأن الله قد حل في «النميري» كما حل في النبي، وعلي، والحسن، والحسين، وفاطمة.

١٧٨ ـ **النوابت**: مصطلح يطلقه المعتزلة على (أهل الحديث ـ أصحاب الحديث) ـ لأنهم نبتوا ـ أي طرأت فرقتهم ـ على الحياة الفكرية، التي ارتاد

المعتزلة وأهل العدل والتوحيد صياغة معالمها ممثلة في علم الكلام.

١٧٩ ـ **النونية**: من المرجئة، فرع من الكرامية.

« هـ »

١٨٠ ـ **الهاشمية**: من الشيعة الكيسانية. قالوا ان الامامة بعد محمد بن الحنفية هي لابنه أبي هاشم. وهم يقولون أن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة.

١٨١ ـ **الهذيلية**: من المعتزلة، ينسبون الى أبي الهذيل العلاف.

١٨٢ ـ **الهشامية**: من المعتزلة، ينسبون الى هشام بن عمرو الفوطي. قالوا: الجنة والنار لم تخلقا بعد، وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام، والامامة لا تنعقد مع الاختلاف عليها.

١٨٣ ـ **الهشامية**: من الشيعة الامامية. ينسبون الى هشام بن الحكم. وهم مشبهة.

١٨٤ ـ **الهيصمية**: من المرجئة، وهم فرع من الكرامية. مشبهة مجسمة.

« و »

١٨٥ ـ **الواحدية**: من المرجئة، فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.

١٨٦ ـ **الواصلية**: من المعتزلة. ينسبون الى أبي حذيفة واصل بن عطاء.

١٨٧ ـ **الواقفية**: من الشيعة الامامية، ينسبون الى المفضل بن جعفر.

يقولون ان موسى بن جعفر حي، وأنه هو المهدي - (وتسمى: الممطورة - والمفضلية - والموسائية).

١٨٨ - **الوهابية**: حركة تجديد ديني، على أساس سلفي، قادها في نجد محمد بن عبد الوهاب، في القرن الثامن عشر الميلادي، وهي امتداد لمذهب أهل الحديث، وخاصة أحمد بن حنبل، وابن تيمية.

« ي »

١٨٩ - **اليـاروسية**: من الشيعـة الامـاميـة. تنسب الى ابن يـاروس. تفرعت عن الجعفرية. قالوا ان جعفر بن محمد حي، وأنه هو المهدي.

١٩٠ - **اليزيدية**: من الخوارج الأباضية، ينسبون الى يزيد بن أنيسة. يخالفون الحفصية في الاكفار والتشـريك، ويتـولون الخـوارج قبل نـافع بن الأزرق، ويبرئون ممن بعده.

١٩١ - **اليزيدية**: غلاة، يأتي مذهبهم مـزيجاً من الاسـلام والديـانات الفارسية القديمة، يسكنـون شمال العـراق، أساسـاً، والبعض يقول انهم ينسبون الى يزيد بن معاوية.

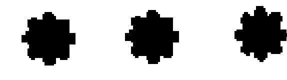
١٩٢ - **اليعفورية**: من غلاة الشيعة، ينسبون الى محمد بن يعفور.

١٩٣ - **اليعقوبية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى « يعقوب ». وهم يتولون أبا بكر وعمر. وينكرون الرجعة.

١٩٤ - **اليعمرية**: من غلاة الشيعة، وهم فرع من الخطابية - (أنظر: المعمرية).

١٩٥ - **اليـونسية**: من الشيعـة. ينسبون الى يـونس بن عبـد الـرحمن القمي. وهم مشبهة.

١٩٦ ـ اليونسية: من المرجئة. ينسبون الى يونس السمري. قالوا ان الايمان هو اجتماع المعرفة بالله، والخضوع له، وهو ترك الاستكبار عليه، والمحبة له.



هذه هي فرق الاسلام.. الأصول منها والفروع، الكبرى والصغرى.. ما تبلور منها لأسباب سياسية واجتماعية، وما نشأ في الجدل الذي احتدم حول الالهيات ـ جمعناها، وصنفناها أبجدياً، لتكون دليلاً للقارىء الباحث في تراث حضارة العرب والمسلمين.

المصادر

ابن حزم :(الفصل في الملل والأهواء والنحل) طبعـةالقاهرة سنة١٣٢١ هـ.

ابن حنبل: (المسند) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ.
ابن ماجه: (السنن) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م.
أبو داود: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م.
الأشعري: (مقالات الاسلاميين) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.
البغدادي: (الفرق بين الفرق) طبعة بيروت. دار الآفاق الجديدة.
الترمذي: (السنن). تحقيق أحمد محمد شاكر. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م.
التهانوي: (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند.
الجرجاني: (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨).
الخوارزمي: (مفاتيح العلوم) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.
الشهرستاني: (الملل والنحل) طبعة القاهرة ـ على هامش (الفصل) لابن حزم ـ سنة ١٣٢١ هـ.
القاضي عبد الجبار: (المغني في أبواب التوحيد والعدل). طبعة القاهرة.
(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس

سنة ١٩٧٢ م.
عبد الكريم عثمان (دكتور): (قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد) طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م.
محمد فؤاد عبد الباقي: (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) طبعة القاهرة. دار الشعب.
المقريزي: (الخطط) طبعة دار التحرير. القاهرة.
النوبختي: (كتاب فرق الشيعة) تحقيق. هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.
ونسنك (أ. ي) وآخرون: (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي) طبعة ليدن ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م.

١ - المعتزلة

تمهيد

أشاعت الدولة الأموية وأظهرت، في الحياة الفكرية بمجتمعها، عقيدتي: « الجبر » و « الارجاء ».. تبرر بالأول مظالمها وما أحدثته ومثلته من تحول بالسلطة السياسية نقلها من « خلافة شوروية » الى « ملك وراثي وعضود ».. وتحاول أن تفلت بالثانية - عقيدة الارجاء - من ادانة المعارضة وحكمها على ايمان هذه الدولة وعقيدة حكامها، بعد أن ارتكبوا تلك المظالم وأحدثوا هذه التحولات..

وكانت المعارضة التي تصدت، من مواقع مختلفة ومنطلقات متمايزة وعلى مستويات متعددة وبأساليب متنوعة، قد تبلورت في تيارات فكرية وسياسية ثلاثة:

١ - الخوارج: وهم ثوار أعلنوا ثورتهم المستمرة، تقريباً، ضد الأمويين، وعلى مختلف الجبهات وبكل الوسائل المشروعة لدى الثوار.. بالسيف والفكر على السواء.. (أنظر: الخوارج.. وأنظر كذلك: الثورة).

٢ - الشيعة: الذين زادهم اضطهاد بني أمية لآل البيت حبّاً لهم وتقديساً، حتى لقد تحول هذا الحب الى عقيدة صوفية جعلت الفناء في الأئمة غاية يسعى اليها المتشيعون.. لكن هذا الحب والتقديس قد وقف عند حدود الدين والتدين، عندما كفت الشيعة يدها - تحت قيادة امامها

جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥ م) ـ عن الثورة كأداة للمعارضة وسبيل للتغيير، ذلك أن المحن التي وقعت بهم، والتي كانت مأساة الحسين في كربلاء تجسيداً لها، ثم النهاية المأسوية لحركاتهم الانتقامية ـ انتفاضة « التوابين » (٦٥ هـ ٦٨٤ م) وثورة الكيسانية بقيادة المختار الثقفي (١ ـ ٦٧ هـ ٦٢٢ ـ ٦٨٧ م) ـ قد جعلت هذا التيار من تيارات المعارضة يلزم « التقية »، وينهى عن « العنف والثورة »، ويبشر بالخلاص القادم المرهون بمشيئة السماء ومعونتها. . ولقد عبر جعفر الصادق عن هذا الموقف عندما حذر أنصاره من طريق الثورة فقال لهم: « ان بني أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها! وهم يستشعرون بغض أهل البيت، ولا يجوز أن « يخرج » ـ (يثور) ـ أحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم! »[1].

٣ ـ أهل العدل والتوحيد: وهو تيار فكري وسياسي أكثر منه فرقة منضبطة، وخاصة في جانب « التنظيم ». . ولقد انخرط في هذا التيار ـ الذي كان الحسن البصري (٢١ ـ ١١٠ هـ ٦٤٢ ـ ٧٢٨ م) أبرز أئمته وقادته ـ كل الذين تصدوا لعقيدة « الجبر » التي أظهرها الأمويون، فعارضوها باظهار موقف الاسلام المنحاز الى حرية الانسان واختياره وقدرته واستطاعته، ومن ثم مسؤوليته عن أفعاله. . كما تصدوا كذلك للأفكار الغريبة عن نقاء عقيدة التوحيد الاسلامية، فأظهروا في مقابلها الفكر التنزيهي والتجريدي الذي يبتعد بالتصور الاسلامي للذات الالهية عن أية شبهة أو مشابهة للمحدثات. . فكل ما خطر على بالك، فليس الله بمشبه شيئاً من ذلك!. . وكانت مصادر الأفكار غير التنزيهية التي تصدى لها أهل العدل والتوحيد مختلفة ومتعددة. . فهناك اللاهوت المسيحي القائل بالحلول

(١) الشهرستاني (الملل والنحل) جـ ٢ ص ٨٥، طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

والتجسد والتثليث. . وهناك « النصوصيون » الذين وقفت بهم مداركهم وقدراتهم العقلية عند ظواهر النصوص التي توهم « بالتشبيه ». . وهناك العامة الذين لا يستطيعون تصور ذات إلهية إلا إذا كانت على مثال، ولو تقريبي، مما هو مألوف لهم في العالم المشهود!

ولم يقف تيار « أهل العدل والتوحيد » عند المعارضة الفكرية لفكر الدولة الأموية، ذلك أن طلائع « الرواة والمؤرخين وكتاب السيرة » الذين ارتادوا هذا الفن في حضارتنا كان أغلبهم من علماء هذا التيار، فعرضوا في فنهم هذا بالتقويم لأحداث الصراع الذي نشب على السلطة في صدر الاسلام، ولما أحدثه الأمويون في طبيعة السلطة من تغييرات، ولما تعيشه الأمة من احداث، ومن ثم دخلوا الى ميدان السياسة من هذا الباب. .

ولما أثارت الخوارج ـ وخاصة الأزارقة ـ في النصف الثاني من القرن الهجري الأول ـ قضية الحكم على عقائد المخالفين، والحكام منهم بالذات، وحكموا بكفرهم ـ (أنظر: « المرجئة » و « الخوارج ») ـ وقف أهل العدل والتوحيد من هذه القضية موقفاً أقل غلواً، فقالوا: ان مرتكبي الكبائر، المصرّين عليها، وغير التائبين منها هم « فسقة منافقون »، وليسوا بكفار. .

وفيما يتعلق بقضية « الثورة »، وأسلوب التغيير والازالة للمظالم، وقف هذا التيار مع « الثورة » كطريق من طرق التغيير، ولكن بشروط حددها الحسن البصري، أهمها: « التمكن »، أي الامتناع عن الثورة حتى يبلغ الثوار درجة من « التمكن » تضمن لهم الانتصار. فلقد كان الحسن البصري، ضمن ما كان، عالماً في تاريخ الثورات التي قامت ثم قمعت، وفي تاريخ الحروب التي خاضها الثوار وقضى عليهم فيها الأمويون، ولذلك كانوا يصفونه بأنه: عالم في « الفتن » ـ (الثورات) ـ « والدماء » ـ (أي الحروب) ـ!. . ومن علمه هذا استخلص الدروس التي جعلته يضع

« التمكن » شـرطاً لاشعـال « الثورة ». . ولكن الاطـار التنظيمي المـرن، وأحياناً الفضفاض، لتيار أهل العدل والتوحيد قد جعل الكثير من أنصاره، خلافاً لدعوة الحسن البصري، ينخرط في العديد من الثورات التي فشلت مثـل الثورة التي قـادهـا عبـد الـرحمن بن الأشعث (٨٥ هـ ٧٠٤ م) ضـد الحجاج بن يوسف وبني أمية على عهد عبد الملك بن مروان. .

ونحن نستطيع أن نجمل أهم الأصول الفكرية لهذا التيار في:

١ ـ **العدل**: بما يعنيه من حرية الانسان واختياره ومسؤوليته عن أفعاله المخلوقة له.

٢ ـ **والتوحيد**: بما يمثله من نقاء بلغ بعقيدة التوحيـد الاسلاميـة ذروة التنزيه والتجريد.

٣ ـ **والقول «بنفـاق» مرتكب الكبيرة**: بمـا يعنيه من مـوقف وسط بين افراط الخوارج عندما كفروه، وتفـريط المرجئـة عندمـا صححوا ايمـانه ودعوا الى ارجاء البحث في عقيدته وتركه للبارىء سبحانه يوم الدين. .

ولقد ظل هذا هو حال تيار (أهل العدل والتـوحيد) حتى نهايـة القرن الهجري الأول. . ثم حدث فيه الانشقاق. .

الانشقاق ـ (الاعتزال)

كان اثنان من الموالي قد نشآ بالمدينة، وتعلما في بيت من بيوت آل البيت ـ بيت محمد بن علي بن أبي طالب ـ (المعروف بابن الحنفية) ـ وزاملا وتتلمذا على اثنين من بنيه.. وهذان الاثنان هما:

* أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي (الذي استشهد بعد سنة ١٠٦ هـ).. الذي تعلم على الحسن بن محمد بن الحنفية (١٠٠ هـ ٧١٨ م) ثم ذهب الى الشام فقاد تيار العدل والتوحيد هناك..

* وأبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال (٨٠ ـ ١٣١ هـ ٦٩٩ ـ ٧٤٨ م) الذي تعلم على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية(٩٩ هـ ٧١٧ م).. ثم ذهب في سنة ١٠١ هـ الى البصرة حيث يقود الحسن البصري تيار العدل والتوحيد فيها..

وفي البصرة انضم واصل الى الحلقة ـ (المدرسة) ـ التي نظمها الحسن البصري في مسجدها، ولقي علماءها ومن بينهم عمرو بن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦١ م)..

ولقد تبع انضمام واصل الى جماعة أهل العدل والتوحيد بالبصرة احتدام الجدل حول الفكر الجديد الذي جاء به معه من المدينة في موضوع مرتكب الكبيرة. . فهو لا يقول بقول الحسن البصري انه مجرد منافق، كما لا يقول بقول المرجئة انه مؤمن، ولا بقول الخوارج: انه كافر، وانما يقول: انه فاسق في منزلة أخرى بين منزلتي الكفر والايمان، وانه خالد مخلد في النار، لكن في درجة من العذاب دون درجة عذاب الكافرين. . ودعوى واصل الجديدة هذه، بمقاييس المعارضة لبني أمية، تمثل موقفاً أكثر تشدداً، ومن ثم أكثر ثورية، من الموقف السابق الذي كان عليه أهل العدل والتوحيد. . وبعد جدل ومناظرات انضم عمرو بن عبيد ـ وكان من أعظم علماء مدرسة الحسن فقهاً وفلسفة وأكثرهم ورعاً وزهداً ـ الى رأي واصل، وانضم معه وبعده كثيرون، حتى لقد مثل ذلك انشقاقاً في صفوف أصحاب الحسن. . والانشقاق هو، بالنسبة لأصحابه، اعتزال عن الأصل، وهكذا سمي هذا الكيان الجديد الذي تبلور في اطار تيار العدل والتوحيد بالمعتزلة، لانشقاقهم ـ اعتزالهم ـ عن التيار العام، الذي ظلوا على علاقات وثيقة به، تتمثل في اتفاقهم معه على ما عدا (المنزلة بين المنزلتين) من الأصول الفكرية التي يبشرون بها بين الناس. .

وخلال العقد الأول من القرن الهجري الثاني كانت مؤلفات واصل بن عطاء قد حددت المعالم الفكرية والأصول العامة لفرقة المعتزلة، فلقد أنجز، قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره، ردود المعتزلة على الفرق الأخرى: الخوارج، والجبرية، والمرجئة، والشيعة، والمانوية، ومختلف الفرق المعادية للاسلام[1]. . كما قاد عملية التكوين والبناء لتنظيم المعتزلة على امتداد رقعة

---

(١) ابن المرتضى (باب ذكر المعتزلة ـ من كتاب المنية والأمل) ص ٢١ تحقيق: توما ارنولد. طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.

الدولة العربية الاسلامية، كفرقة أخص من التيار العام لأهل العدل والتوحيد.. وهو التنظيم الذي قاد عدداً من الثورات ضد سلطة الأمويين..

ولقد اكتملت للمعتزلة، على عهد واصل، أصول فكرية أربعة أخذوا يتميزون باجتماعهم عليها عن ما عداهم من الفرق والتيارات.. وهي:

١ ـ التوحيد.. (التنزيه)..

٢ ـ العدل.. (قدرة الانسان على أفعاله وخلقه لها).. وكان البعض يسميه: (القدر): بمعنى اثبات القدر (القدرة) للانسان.

٣ ـ المنزلة بين المنزلتين..

٤ ـ القول بخطأ أحد الفريقين في الصراعات التي نشأت على السلطة في صدر الاسلام ـ (عثمان بن عفان.. وخصومه) (علي بن أبي طالب.. وخصومه) ـ مع التوقف والامتناع عن تحديد من هو الطرف المخطىء![1]..

وهذه الأصول الفكرية الأربعة هي التي تطورت، بالتداخل والزيادة، حتى أصبحت خمسة في ظل قيادة أبي الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ ٨٤٩ م) لفرقة المعتزلة، وظلت أعمدة لبنائهم الفكري يجتمعون حولها جميعاً، وان اختلفوا، أحياناً، في الجزئيات والتفاصيل.

(١) (الملل والنحل) جـ ١ ص ٦٨ ـ ٧٤.

الأصول الخمسة

وقف المعتزلة بأصولهم الفكرية، التي كونت أعمدة نظريتهم العامة، عند خمسة أصول، هي: العدل.. والتوحيد.. والوعد والوعيد.. والمنزلة بين المنزلتين.. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ووقوفهم عند هذا العدد قد حكمه منهج ولم يخضع للصدفة والاتفاق.. فهم قد رأوها المبادىء الأساسية التي يقع فيها الاختلاف بينهم وبين كل من خالفهم من فرق الاسلام وغيره، فللعدد هنا حكمة وأسباب، وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (٤١٥ هـ ١٠٢٤ م) - وهو أبرز المتأخرين من أئمتهم - يجيب من سأله:

- « ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟! ».. فيقول:

- « انه لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول.. ألا ترى:

* أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في: التوحيد؟؟

* وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب: **العدل؟؟**
* وخلاف المرجئة دخل في باب: **الوعد والوعيد؟؟**
* وخلاف الخوارج دخل تحت: **المنزلة بين المنزلتين؟؟**
* وخلاف الامامية دخل في باب: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟؟** »[1].

وهذا المنهج الذي قرره المعتزلة في تحديد ماهية الأصول وعددها يجعلنا نرفض ما شاع في كتب المقالات والفرق التي لم يميز أصحابها بين « الأصول » و « المقالات » وبين « الفروع » و «المسائل». فأصحاب هذه الكتب قد ذهبوا، لهذا، الى أن جعلوا المعتزلة عشرين « فرقة »، تبعاً لما بين أعلامها وعلمائها من خلافات واجتهادات في « المسائل والفروع »، فقالوا: إن المعتزلة قد انقسمت الى عشرين « فرقة » هي: الواصلية، والعمرية، والهذيلية، والنظامية، والأسوارية، والمعمرية، والثمامية، والجاحظية، والحايطية، والحمارية، والخياطية، والشحامية، وأصحاب صالح قبة، والمويسية، والكعبية، والجبائية، والبهشمية. . نسبة الى عدد من أعلام المعتزلة وأئمتهم. . فهذه التقسيمات، ان جازت إنما هي مواقف خلافية حول « مسائل وفروع وشبه »، ولكنها وأصحابها تأتي ويأتون في اطار نظرية واحدة وعامة هي أصول المعتزلة الخمسة، تلك الأصول « التي يجمع عليها المعتزلة، وتتفق عليها، مما لا يختار عليه، ولا ريب فيه. . وان كان الاختلاف الواقع بينهم في فروع ذلك، وشبه وردت عليه » - كما يقول القاضي عبد الجبار[2]. .

(١) القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة) ص ١٢٤ تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة١٩٦٥ م.

(٢)(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٣٢. تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.

أصل: العدل:

ويختص مبحث هذا الأصل بقضايا: الحرية والاختيار، بالنسبة للانسان، وقضايا: التعديل والتجوير، بالنسبة للذات الالهية.. والمعتزلة يقررون، بمبحثهم في (العدل)، ان للانسان قدرة وإرادة ومشيئة واستطاعة، قد خلقها له خالقه، وانها تؤدي وظائفها، بشكل مستقل وحر، فيما يتعلق بالأفعال المقدورة للانسان، ومن ثم فإن الانسان هو خالق أفعاله، على سبيل الحقيقة لا المجاز، ونسبة هذه الأفعال اليه هي نسبة حقيقية، ومن ثم فإن الجزاء، ثواباً وعقاباً، هو أمر منطقي ليست فيه شبهة جور تلحق بالباري سبحانه، كما هو الحال إذا قال المرء برأي المجبرة في هذا الموضوع..

فهم لم يتحرجوا - كما صنع غيرهم - من وصف الانسان « بالخلق » لأفعاله، لأنهم فرقوا بين « الخلق » وبين « الاختراع » و« الابداع » على غير صورة ومثال سابق، « فالخلق » هو: الفعل والصنع على أساس من « التقدير والتخطيط » السابق على التنفيذ، وهذا مقدور للانسان وواقع منه.. وأوردوا شواهد اللغة التي تصف الانسان بالخلق، من مثل قول العرب: « خلقت الأديم.. وقول زهير بن أبي سلمى:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري »(١)

كما استدلوا بالقرآن على وصف الانسان بأنه « يخلق ».. فالله يقول مخاطباً بشرا: ﴿وتخلقون إفكاً﴾العنكبوت: ٢٢١٧ - ويقول مخاطباً ابراهيم: ﴿وان تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ - المائدة: ١١٠ « -.. كما يتحدث فينبيء عن تعدد من يمكن وصفه بصفة الخالق » فيقول: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ - « المؤمنون: ١٤ ».. يورد المعتزلة ذلك، ثم يجتهدون

(١) (شرح الأصول الخمسة) ص ٣٨٠.

لـرد اعتراض خصـومهم، من الجبريـة، الذين يحتجـون بـالقـرآن أيضـاً، وبظواهر الآيات التي تقول: ﴿هل من خالق غير الله؟!﴾ - « فاطر: ٢٢٣ - و ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق؟!﴾ - « النحـل: ١٧ » - فيقـولـون: ان الاحتجاج بها لا يصح، لأنه احتجاج يقف عند الألفاظ، أما الحقيقة فتقرر لـلانسان فعـلاً وخلقاً. . وبعبـارة القاضي عبـد الجبار في كتـابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) فإن « التعلق بهاتين الآيتين لا يصح، لأنه كلام من جهـة العبارة، فـأما من جهـة المعنى، فانمـا يجب أن نبين أن العبـد يحدث الشيء، وانه يصح أن يحدثه مقدوراً »[١]. .

كـما بينـوا السر في انصـراف لفظ « الخـالق » الى الله سبحـانـه، دون الانسان، وقالوا: ان « العرف والتعارف » هو الذي قصر هذا اللفظ عـلى الذات الالهية، كما قصر عليها لفظ « رب »، ولقد حدث ذلـك كي ينتفي الايهام بربوبية سواه. . ولما كان مرد ذلـك الى « العرف » فـلا مانـع، على الحقيقـة، يمنـع من وصف غيـره سبحـانـه « بـالخلق ». . وضـربـوا مثـلاً « بـالحركـة » التي تحل محـل السكون فهي فعـل وخلق. . والله هو محـدث الحركة الضرورية. . فهو خالق لها. . والانسان هو فاعل الحركـة المكتسبة فهو الخالق لها[٢]. .

وكما أثبت المعتزلة للانسان القدرة على « الخلق » أثبتوا له القدرة عـلى « الافناء »، بل قالوا انه يستطيع، بقدرتـه التي خلقها الله، أن يفني فعـل الله. . فـإذا كان السكـون الطبيعي مخلوقـاً لله، فإن الحـركة المكتسبـة التي يخلقهـا الانسان لتحـرك الساكن هي افنـاء لفعل الله. . واذا كـانـت حيـاة

(١) القاضي عبد الجبار (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٨ ص ١٦٣. طبعة القاهرة.

(٢) المصدر السابق: جـ ٨ ص ٢٨٣.

الانسان هي خلق الله، فإن انتحار المنتحر هو افناء لفعل الله!(١)..

ولقد خلص المعتزلة من مباحثهم في أصل (العدل) الى أن أفعال الانسان المقدورة له، ليست مخلوقة لله، وانما هي متعلقة بالانسان، تعلق خلق وايجاد وإحداث، على سبيل الحقيقة، ووفقاً للمقاصد والدواعي التي تجعل الانسان يرجح فعله لها على تركه هذا الفعل، ومن ثم فإنه فاعل لها على سبيل الحقيقة لا المجاز.. فهو عنها مسؤول، وحسابه عليها عدل، فالعدل، عندهم: حرية للانسان، ونفي للجور عن الله..

٢ ـ أصل: التوحيد:

كما كان المعتزلة فرسان ميدان (الحرية والاختيار) بتقريرهم (أصل العدل)، كانوا فرسان (التنزيه والتجريد)، فيما يتعلق بتصور الذات الالهية، بتقريرهم (أصل التوحيد).. بل لقد بلغوا بهذا التصور قمة «التنزيه» و «التجريد» في الفكر الاسلامي، بل الانساني على الاطلاق.. فهم قد عارضوا فكر سائر الفرق «المشبهة» و «المجسمة» و «الحشوية» الذين عجزت بهم مداركهم فلم يرتقوا بتصور الذات الالهية عن حدود المحدثات والمخلوقات.. واستند المعتزلة في موقفهم هذا الى نقاء عقيدة التوحيد في الإسلام ،كما صورتها الآيات المحكمة في القرآن الكريم، ولم تكن معارضتهم قاصرة على «مشبهة» الاسلام، بل شملت كل أصحاب الأديان والفرق والنحل التي تردت في هاوية «التشبيه»..

فهم قد رأوا في عقيدة التثليث المسيحية ثمرة للقول بالتشبيه بلغ حد القول بالحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت، وقرروا أن هذا الموطن من

(١) المصدر السابق جـ ٨ ص ٢٨٨.

مواطن الفكر هو أصل الخلاف مع اللاهوت المسيحي[١].. وفي نقدهم لعقيدة التثليث عرضوا لما يؤمن به المسلمون من أن عيسى هو « كلمة الله »، فلم ينكروه، وانما قرروا أن هذه « الكلمة » « مخلوقة »، وليست « قديمة »، وذلك حتى لا يتعدد القدماء.. ورأوا أن القول « بقدم الكلمة » هو الذي قاد اللاهوتيين المسيحيين الى مدارج التشبيه فمزالق التثليث ولذلك اجتهدوا لاغلاق الباب كي لا يسلك المسلمون ذات الدرب، فقالوا بأن كل كلام الله فهو مخلوق، ومنه القرآن الكريم، ومن قبله كل الكتب المنزلة.. وتتبعوا بالنقد فكر المسيحية التشبيهي والتجسيدي عند مختلف فرقها، نساطره وملكانية وغيرهما[٢]..

كما هاجموا القول بالاثنينية عند « الثنوية » القائلين بالهين، أحدهما للخير والآخر للشر ـ النور والظلمة ـ وتتبعوا فكر « الثنوية » لدى فرقها المختلفة، من: « مزدقية » و « ديصانية » و « مرقيونية » و « ماهانية » و «صيامية» و «مقلاصية»، وكشفوا عن العلاقات بين فكر « ماني » ـ زعيم المانوية ونبيها ـ الذي ادعى النبوة في القرن الثالث الميلادي، بفارس، وبين كل من المجوسية والنصرانية[٣].. كما كشفوا عن آثار التشبيه المسيحي في معتقدات الفرق الاسلامية المشبهة، من غلاة الشيعة، والمرجئة، مثل فروع: « الرافضة » و « الشيطانية » و « البنانية » و « المغيرية »، و « اليونسية » و « العبيدية » و « الكرامية » وغيرهم.. وبينوا كيف وصل التشبيه ببعض هؤلاء المنتسبين الى الاسلام الى الحد الذي قالوا فيه عن الله انه « جسم، لا كالأجسام، وهو مركب من لحم ودم، لا

---

(١) (شرح الأصول الخمسة) ص ٢٩٢.

(٢) (المغني) جـ ٥ ص ٨٠ ـ ١٥١.

(٣) المصدر السابق، جـ ٥ ص ٩ ـ ٧٠.

كاللحوم والدماء، وله الأعضاء والجوارح، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين.. فهو جسم ذو هيئة وصورة، يتحرك ويسكن، ويزول وينتقل! ». الى آخر هذه التصورات التي أثمرها التشبيه والتجسيد والتجسيم[١]..

كما هاجم المعتزلة عقيدة التشبيه عند اليهود أيضاً[٢]..

واذا كانت ردود واصل بن عطاء على هذه الفرق قد بادت، فإن الأهمية التي أعطاها القاضي عبد الجبار للرد على هذه الفرق في موسوعته (المغني في أبواب التوحيد والعدل) تؤكد أن فرقة من فرق الاسلام لم تحارب على هذه الجبهة كما حارب المعتزلة، أهل العدل والتوحيد..

ومن خلال معارضة المعتزلة لهذه الأديان والفرق جميعاً قدموا تصورهم التنزيهي والتجريدي للذات الالهية.. وهو التصور الذي ارتكز على رفض كل ما يوهم تعدد القديم، أو مماثلته لأي محدث من المحدثات.. فكل ما خطر على بالك، ليس الله كمثل شيء من ذلك!.. فقالوا بوحدة الذات والصفات، ورفضوا امكانية رؤية الله، في الدنيا أو الآخرة، لأنها تستلزم التحيز والمكان والجهة، وهي لوازم للتشبيه والتجسيم.. كما كان قولهم بخلق القرآن ثمرة لرفضهم قدم الكلمة، التي أدى القول بها الى شبهة قدم المسيح، ثم التشبيه والتجسيد فالتثليث المسيحي..

---

(١) الأشعري (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ٥ ـ ٧، ٢٣، ٣٩، ١٤١، ١٤٣، طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م والتهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) ص ٨٠٥، ٧٨٧، ١٠٩٢، ١٥٤٤، ٩٤٩، ١٢٦٦ طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م. والجرجاني (التعريفات) ص ٤٠، ١٩٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. والفخر الرازي (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص ٦٣، ٦٤، ٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م ـ والخياط (الانتصار) ص ٧، ٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م.

(٢) (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص ٦٣.

٣ ـ أصل: الوعد والوعيد:

وفي هـذا المبحث من مباحث أصـول المعتزلـة الخمسة رفضـوا الفكرة الجوهرية لعقيدة فرقة المرجئة، فكرة الفصل ما بين الايمان والعمل. . فقال المعتزلة: ان الوعد يعني: أن من أطاع الله دخل الجنة، وأن وعد الله بذلك صدق لا يمكن أن يتخلف عن الوقوع. . أما الوعيد فانه يعني: أن من عصى الله دخل النار، وخلد فيها أبداً اذا كانت ذنوبه كبائر لم يتب منها قبل مماته، وهذا الوعيد صدق لن يتخلف وقوعه أبداً. .

ولما كانت آيات الـوعيد، في القـرآن، تتناول « الفسقـة » من مـرتكبي الذنوب الكبائر، المسلمين، كما تتناول الكفار، كانت شاملة للجميع. .

وصدق الوعد والوعيد، واستحالـة تخلف أحد منهـما يعني: أن الحكم على مصير المـطيعين، الـذين وعدهـم الله، وعـلى مصير العـاصين، الـذين توعدهم الله، ليس رجماً بالغيب، ولا تعدياً على اختصاص الذات الالهية، ولا مما يجب « ارجاؤه » لحكم الله المالك يوم الدين. .

ولقد رتب المعتزلة على هذا الأصل انكار نفع « الشفاعة » من الرسول أو غيره، يوم القيامة، لأحد من « الفسقة »، وقصروا امكان حـدوث هذه « الشفاعة » « للمؤمنين » دون« الفسقة[1]»ومن ثم فإنها لا تفيد الاخراج من النار الى الجنة وانما يقتصر أثرهـا على رفـع درجات المؤمنـين في النعيم. . « فـالعمل » هـو وحده الـذي يحسم في قضية مستقبـل الانسان ومصيـره، والتصور الكلي والعام لهذا المصير ممكن، ما دمنا قد سلمنـا بصدق الـوعد والوعيد، وقلنا باستحالة تخلف أي منهما. .

---

(١) القاضي عبد الجبار (المجموع المحيط بالتكليف) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية (اللوحة ٨٧ ب، ٨٩ أ) من السفر التاسع والعشرين.

وواضح أن لهذا الأصل من أصول المعتزلة طابعاً سياسياً، فلقد كان فكر المرجئة يملي للظالمين ويمد لهم حبال الأمل في النجاة، بينما كان فكر المعتزلة يحكم عليهم بالفسق والخلود في النار، ويقرر، بهذا الأصل، صدق الوعيد لهم، واستحالة تخلفه، ومن ثم استحالة إفلاتهم من الخلود في النار. . على حين كان فكر الخوارج يحكم بكفرهم، كفر نعمة، أو كفر شرك بالله.

٤ ـ أصل: المنزلة بين المنزلتين:

وهو من أوائل الاضافات التي قدمها واصل بن عطاء، فأحدث به ذلك الانشقاق في صفوف (القائلين بالعدل والتوحيد)، فنشأت به المعتزلة كفرقة مستقلة، هي أخص من القائلين بالعدل والتوحيد. .

ويعني هذا الأصل: أن مرتكب الكبيرة، الذي أجمع كل من: الخوارج، والمرجئة، وأهل العدل والتوحيد على تسميته بـ « فاسق »، ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال الخوارج: هو فاسق كافر وقالت المرجئة: هو فاسق ومؤمن، وقال الحسن البصري وأصحابه: هو فاسق منافق. . يعني أصل (المنزلة بين المنزلتين)، عند واصل والمعتزلة: الأخذ بما اتفق عليه الجميع من أن مرتكب الكبيرة « فاسق »، ورفض ما عدا ذلك من الآراء المختلف فيها وعليها، ثم الحكم بأن هذا « الفاسق » هو في منزلة وسط بين منزلتي « الكفر » و « الايمان »، لمباينته درجات الكفار وأحكامهم ودرجات المؤمنين وصفاتهم، وأنه بعد ذلك مخلد في النار، وان يكن في درجة من العذاب دون درجة المشركين والكفار.

ولقد أخطأ البغدادي، في كتابه (الفرق بين الفرق)، عندما قال ان هذا الأصل من أصول المعتزلة قد نشأ بصدد تقويمهم لموقف أطراف النزاع على

السلطة زمن علي بن أبي طالب، وعندما توهم وأوهم أن واصل بن عطاء قد حكم بالفسق والخلود في النار على طرف من أطراف هذا النزاع بعد أن وضعه في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان[١] . .

أخطأ البغدادي في تحديد الملابسات التي أثمرت هذا الأصل من أصول المعتزلة الخمسة، فلم تكن تقويم النزاع على السلطة زمن علي، وانما كانت تقويم الدولة الأموية ورجالات حكمها وجهازها الاداري والمالي والعسكري . . فأركان هذه الدولة هم الذين فشت مظالمهم، وأصبح الجميع شبه متفقين على أنهم من مرتكبي الكبائر، وعلى أنهم « فسقة »، ثم نشأ الخلاف على ما يأتي بعد الحكم « بالفسق » الذي اتفقوا عليه . . وكان ذلك في النصف الثاني من القرن الهجري الأول عندما اشتدت ثورات الخوارج الأزارقة، فطرحت هذه القضية بإلحاح على دوائر الفكر الاسلامي . . ويقطع بصحة ما نقول أن « النموذج » الذي كان يدور الجدل حول « ايمانه » كانت الأطراف كلها قد اتفقت على « فسقه وفجوره »، ولم يحدث أن اتفقت هذه الأطراف جميعها على « فسق وفجور »: طلحة والزبير وعائشة ـ (أصحاب موقعة الجمل) ـ أو علي بن أبي طالب وصحبه، أو معاوية وأهل الشام . . ويشهد لما نقول تلك السطور التي يفصل فيها الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الحديث عن نشأة هذا الأصل، فيقول في كتابه (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد): « ان الخوارج، وأصحاب الحسن ـ (البصري) ـ كلهم مجمعون، والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو، مع فسقه وفجوره، كافر. وقالت المرجئة وحدها: هو، مع فسقه وفجوره، مؤمن. وقال الحسن ومن تابعه: هو، مع فسقه وفجوره، منافق . . فقال لهم

(١) البغدادي (الفرق بين الفرق) ص ٩٩، ١٠٠ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

واصل: قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صحيح باجماعكم، وقد نطق القرآن به في آية القاذف - ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون﴾ - « النور: ٢٢٤ - وغيرها من القرآن، فوجب تسميته به. وما تفرد به كل فريق منكم من الاسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ. . ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار، المجمع عليها، المنصوصة في القرآن، كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه. . ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك في صاحب الكبيرة. وحكم الله في المنافق: أنه ان ستر نفاقه، فلم يعلم به، وكان ظاهره الاسلام، فهو عندما مسلم، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وان أظهر كفره استتيب، فإن تاب والا قتل، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة. وحكم الله في المؤمن: الولاية والمحبة والوعد بالجنة. . وحكم الله في صاحب الكبيرة، في كتابه: ان لعنه وبرىء منه وأعد له عذاباً عظيماً. . فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن، بزوال أحكام الايمان عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر، بزوال أحكام الكفر عنه، ووجب أنه ليس بمنافق، في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله، ﷺ، ووجب أنه فاسق فاجر، لاجماع الأمة على تسميته بذلك، وبتسمية الله له به في كتابه. . .[1] » أ هـ.

تلك هي ملابسات ظهور هذا الأصل من أصول المعتزلة. .

وهو عندهم من المسائل « الشرعية » التي لا مجال للعقل فيها، لأنه

---

(١) الخياط (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد) ص ١٦٥ - ١٦٧ تحقيق: نيبرج. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م.

متعلق بمقادير الثواب والعقاب، وهي مقادير لا يعلمها الا مقدرها، وهو الله سبحانه، وعلمها لا يدخل في نطاق ما يعلم عقلاً[١]. .

والمعتزلة يطلقون، أحياناً، على هذا الأصل اسم (الأسماء والأحكام)، بدلاً من (المنزلة بين المنزلتين)، لأنه يدور حول أسماء مرتكبي الكبائر وأحكامهم. .

وتؤكد الملابسات السياسية لنشأة هذا الأصل من أصول المعتزلة، وكذلك طابعه السياسي العام، انه كان، بالدرجة الأولى، تقويماً للدولة وجهازها، قبل أن يكون مجرد موقف من الانسان العادي الذي يرتكب ذنباً من الذنوب الكبائر ثم يموت دون أن يتوب منه الى الله سبحانه وتعالى.

٥ ـ أصل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو أكثر أصول المعتزلة الخمسة اختصاصاً بالجانب السياسي من فكرهم العام ونظريتهم السياسية عندما وضعت في الممارسة والتطبيق. .

وفرق الاسلام جميعها لم تختلف حول وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. . ولكن اتفاقها هذا هو اتفاق ظاهري، يخفي خلافاً واختلافاً بين بعضها والبعض الآخر حول هذا الأصل الفكري. . فهم جميعاً يؤمنون بقول الله سبحانه: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ ـ «آل عمران: ١٠٤» ـ وقوله: ﴿وكنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ـ﴾ «آل عمران: ١١٠» ـ . . ولكنهم بعد ذلك يختلفون. .

فأصحاب الحديث، من أهل السنة، يحرمون استخدام العنف والقوة ـ

---

(١) (شرح الأصول الخمسة) ص ١٣٨.

(السيف) ـ في النهي عن المنكر، ومن ثم ينكرون « الخروج » على أئمة الجور وظلمة الحكام . . وهم يقولون ـ وفق عبارات الأشعري في (مقالات الاسلاميين): « ان السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وان الامام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا ازالته وان كان فاسقاً!(١) . . « . . ووفق عبارة أحمد بن حنبل التي ينقلها أبو يعلى الفراء في (الأحكام السلطانية) ـ : « . . ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه اماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين! »(٢).

والشيعة الامامية ينكرون الخروج المسلح الا اذا كان مع امامهم المنتظر « فإذا خرج الناطق وجب سل السيوف حينئذ معه » أما قبل ظهوره فلا تسل السيوف! . .(٣).

ووقف هؤلاء وهؤلاء بوسائل النهي عن المنكر عند أداتي: اللسان، والقلب، دون اليد، فضلاً عن اليد الحاملة للسيف! . .

لكن المعتزلة، في هذا الأصل من أصولهم الفكرية، أوجبوا النهي عن المنكر بالوسائل الثلاث التي حددها حديث الرسول، عليه الصلاة والسلام: « من رأى منكم منكراً فليغيره، بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الايمان » ـ رواه: مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل ـ . . فاليد ـ وتشمل الفعل والقوة ـ ثم اللسان. . ثم

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ٤٥١، ٤٥٢.

(٢) (الأحكام السلطانية) ص ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. و(كتاب الامامة) لأبي يعلى، أيضاً، ص ٢١٢ طبعة بيروت، ضمن مجموعة عنوانها (نصوص الفكر السياسي الاسلامي: الامامة عند السنة، سنة ١٩٦٦ م.

(٣) ابن حزم (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ٣١. طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

الرفض القلبي . . هي الوسائل التي حددها الحديث للنهي عن المنكر في مجتمع المسلمين[١] . . . واستدلوا على جواز الخروج المسلح بقول الله سبحانه ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ - « المائدة : ٥٢ » - وقوله : ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله﴾ - « الحجرات : ٩ » - وقوله : ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ - « البقرة : ١٢٤ » . .

ومع المعتزلة ، في موقفهم هذا ، وقف : الخوارج ، والزيدية ، وطوائف من أهل السنة . .

ولقد بلغ مقام هذا الأصل عند المعتزلة الى الحد الذي جعلوه « أصلاً عظيماً من أصول الدين . . . » وقالوا عنه : « إنه أصل شريف . . » وعدوه « أشرف من جميع أبواب البر والعبادة ! » ، كما يقول ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة)[٢] . .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما قرره المعتزلة ، لا يقف عند الجانب الفردي ، بل انه أدخل الأصول في العمل السياسي والممارسة الاجتماعية ، فهدفه الأول والأساس : « أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر » في المجتمع ، أي أن تظل معالم الحق والهدى بينة يهتدي بها الناس ، وأن يختفي المنكر من حياة الناس ومجتمعاتهم ، فإذا تحققت هذه الغاية برىء الناس من تبعة وجوب هذا الأصل عليهم ، فهو من فروض الكفاية وواجباتها . . ومعلوم أن فروض الكفاية أكثر أهمية وأشد تأكيداً من فروض الأعيان ، لأن تخلف قيام فرض العين يأثم به من أهمل فيه ، أما تخلف قيام

---

(١) المصدر السابق . جـ ٤ ص ٣١ .

(٢) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ١٩ ص ٣١١ تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

فرض الكفاية فالذي يأثم به الأمة جمعاء! . .

وإذا تعرض الانسان للاكراه كي لا ينكر المنكر، فلا يجوز له الخضوع لهذا الاكراه، حتى لو هلكت ذاته، وذلك اذا كان في المنكر ضرر يلحق بالغير، لا يمكن ضمانه أو التعويض عنه بعد زوال الاكراه، فإذا أجبر الانسان على فعل منكر يتعدى ضرره الى الغير، مما لا يمكن تدارك آثاره، كالقتل والقذف، فغير جائز له الخضوع لهذا الاكراه، أما اذا أمكن الضمان والتعويض، كأن يكره على اغتصاب مال الغير، فيجوز له الخضوع للاكراه، مع الضمان للمال المغصوب. . ومثل ذلك ما إذا كان الضرر قاصراً على ذات المكره ـ (بفتح الراء) ـ كأنه يكره على أكل الميتة، أو شرب الخمر، والتلفظ بكلمة الكفر ـ مع إبطان ضدها ـ . . فيجوز له الخضوع للاكراه[1] .

ويختلف الأمر بالمعروف عن النهي عن المنكر من حيث ان المطلوب في الأمر بالمعروف هو: الأمر به فقط، وليس مطلوباً حمل الغير على الامتثال لهذا الأمر، فالواجب هو الأمر باقامة الصلاة، مثلاً، لا حمل تاركها على القيام بها. . أما المنكر فإن الواجب هو: النهي عنه، وحمل فاعله على الانتهاء عنه، بواحدة من الوسائل الثلاث[2]. .

ولقد قيد المعتزلة وجوب هذا الأصل من أصولهم الفكرية بتوافر الشروط التي تجعل ممارسته عملاً مثمراً للغايات التي وجب لأجلها، وذلك مخافة أن يأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بضد المطلوب. . وهذه الشروط هي:

---

(١) (شرح الأصول الخمسة) ص ١٤٤، ١٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ٧٤٤، ٧٤٥.

أولاً: أن نعلم أن ما نأمر به هو من « المعروف »، وما ننهي عنه هو من « المنكر »، ولا يكفي في ذلك غلبة الظن، اذ لابد من بلوغ درجة العلم.

ثانياً: أن يكون « المنكر » الذي يجب النهي عنه « قائماً، مشاهداً »، كأن نرى الخمر أو أدواتها مثلاً.. وحكموا بأن غلبة الظن تقوم هنا مقام العلم بقيام « المنكر ».. فيجب النهي بناء عليها.

ثالثاً: أن نعلم أن نهينا عن « المنكر » لن يؤدي الى حدوث « منكر » أشد من المنهي عنه، فلا يصح أن ننهى عن « منكر »، مثل شرب الخمر، اذا علمنا، أو غلب على ظننا، أن هذا النهي سيؤدي الى قتل أو فساد أشد من شرب الخمر. عندئذ لا يجب النهي ولا يحسن.

رابعاً: أن نعلم أن نهينا سيحدث أثراً ايجابياً، وأنه لن يذهب عبثاً وأدراج الرياح، أو على الأقل يغلب على ظننا ذلك والا لم يجب النهي.. واذا انتفى الوجوب قال البعض انه حسن، لأنه بمنزلة استدعاء الغير للدين، وقال آخرون لا يحسن، لأنه عبث..

خامساً: أن نعلم، أو يغلب على ظننا أن النهي عن المنكر لن يؤدي الى وقوع ضرر في المال أو النفس للناهين عنه.. والضرر المعتبر هنا يختلف باختلاف قدرات الناس وحالاتهم ومنازلهم.. واذا انتفى الوجوب اتقاء للضرر، فانه يحسن النهي عن المنكر، خاصة اذا علم أن وقوع الضرر على الناهي عن المنكر مما يزيد في اعزاز الدين بابراز النماذج التي تضحي في سبيل اقامة شرعته.. وفي الحالات التي ينتفي فيها وجوب النهي عن المنكر، لفقدان الشروط الواجب توافرها، فإن اظهار الكراهية والرفض للمنكر وأهله هو واجب على الجميع، وخاصة على من يتوهم منه الرضى بالمنكر، أما من لا يتوهم منه ذلك فإن انكاره ورفضه وكراهيته معلومة حتى

دون اظهار واعلان[١]. .

وحتى نفهم مراد المعتزلة من وراء اشتراط هذه الشروط، لابد أن نعي أنهم قد استهدفوا بها ضمان تحقيق الغرض المنشود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهم، مثلاً مع سل السيف ضد الامام الجائر، ويوردون في هذا الباب الحديث الذي رواه الصحابي حذيفة بن اليمان: «قلت: يا رسول الله، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر، كما كان قبله؟! قال: نعم. قلت: فبمن نعتصم؟ قال: بالسيف!» - رواه أحمد بن حنبل وأبو داود - . . وهم، مع ذلك، يشترطون للثورة على أئمة الجور شروطاً منها: أن يكون الثوار جماعة، يقودها امام، والنصر محتمل بالنسبة لثورتها. . وبعبارتهم - التي نقلها لأشعري في (مقالات الاسلاميين) -: «. . اذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا، عقدنا للامام، ونهضنا - (ثرنا) - فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا!»[٢]. .

والمعتزلة بعد أن اجتمعوا على هذا الأصل من أصولهم الخمسة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - اجتهدوا فاختلفوا في عدد من التفاصيل والفرعيات. .

فمنهم من قال: ان طريق العلم بوجوبه هو العقل والسمع معاً، في كل الحالات. . ومنهم من قال: بل السمع فقط، الا اذا وضح الظلم فحرك في القلب المضض والامتعاض، فعند ذلك يجب النهي عنه عقلاً، كما وجب سمعاً. . فوضوح المنكر وبشاعته يجعل لوجوب انكاره طريقان: العقل والسمع معاً. .![٣].

---

(١) المصدر السابق. ص ١٤٢ - ١٤٤.

(٢) (مقالات الاسلاميين) جـ٢ ص ٤٦٦.

(٣) (شرح الأصول الخمسة) ص ١٤٢.

وقدامى المعتزلة أوجبوا الأمر بالمعروف، على الاطلاق، ودون تفصيل.. بينما المحدثون منهم قد فصلوا في هذا الموضوع.. فجعلوا الأمر بالواجب واجباً، وبالسنة سنة، وبالمندوب مندوباً.. وظل النهي عن المنكر، عند الجميع، واجباً في كل الحالات[1]..

والذين يطالعون المباحث المطولة التي كتبها المعتزلة تحت هذا الأصل من أصولهم الفكرية، يدركون الصلات الوثيقة بينه وبين صلاح المجتمع وتطهيره من الشوائب والسلبيات.. فهو، مع: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين.. بل والعدل.. يكوّن الأصول الأربعة ذات الطابع السياسي من الأصول الخمسة التي كانت الأعمدة الفكرية في النظرية العامة للمعتزلة، أهل العدل والتوحيد..

(١) المصدر السابق ص ١٤٦.

التنظيم

عرفت كثير من الفرق الاسلامية، منذ نشأتها المبكرة، واستخدمت « التنظيم »، و « التنظيم السري » بوجه خاص. . وأمر ذلك معروف وشهير في العديد من تنظيمات الشيعة منذ العهد الأموي. . ولقد كان لفرقة المعتزلة تنظيمها السري الذي قاد الدعوة لأصولها الخمسة، وجاهد لوضعها موضع التطبيق. .

ولسرية هذا التنظيم. . وللاضطهاد الذي تعرضت له المعتزلة. . وللمحنة التي أصابتها على عهد المتوكل العباسي (٢٣٣ - ٢٤٧ هـ ٨٤٧ - ٨٦١ م) فحرم فيها فكرها، وعزلت عن الحياة الرسمية والعامة رجالاتها، وأبيدت الآثار الفكرية لأعلامها. . لكل ذلك كثرت الصعوبات أمام من يبغي جلاء حقيقة تنظيم هذه الفرقة وتحديد هيكله والوصول الى تصور يقيني حول قوته ومدى انتشاره فوق رقعة الدولة العربية الاسلامية. .

ولكن. . وبالرغم من تلك الصعوبات، فإن استقراء المعلومات المتاحة يضع يدنا على عدد من الحقائق والمعالم الخاصة بهذا التنظيم. .

فالذي قاد بناءه ونهض بمهمة قيادته هو رأس علماء المعتزلة واصل بن عطاء. . ولقد بلغ سلطان واصل في هذا التنظيم، وحب رجاله وأعضائه له وطاعتهم اياه درجة عظمى في الكفاءة والامتثال والتنفيذ لما يريد، حتى ليقول عثمان الطويل، وهو أحد الدعاة في هذا التنظيم، على عهد واصل: ان واصل كان يملك نفوس المعتزلة دون أصحاب هذه النفوس؟!. . وبعبارته ـ التي يوردها القاضي عبد الجبار في كتابه (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ـ : « ما كنا نرى أن لنا على أنفسنا ملكاً في حياة واصل، حتى مات. . كان يقول للواحد منا: أخرج الى بلد كذا فما يراده؟! »[1].

وكانت « البصرة » مقر قيادة هذا التنظيم، أما دعاته وشعبه وأنشطته فإنها امتدت خارجها فشملت مختلف أنحاء الدولة العربية الاسلامية، من الصين شرقاً الى المغرب غرباً ومن اليمن جنوباً الى الجزيرة في الشمال. . وفي القصيدة التي دافع بها الشاعر صفوان الأنصاري عن واصل بن عطاء يتحدث مشيراً الى انتشار التنظيم الذي قاده فيقول:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة ... الى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم ... تهكم جبار ولا كيد ماكر[2]

وفيما بقي من تراث هذه الفرقة نعلم أن واصل قد بعث القادة والدعاة الى مختلف الأقاليم. .

بعث الى المغرب: عبد الله بن الحارث. .

والى اليمن: القاسم بن السعدي. .

والى الجزيرة أيوب بن الأوثر ـ (أو الأوتر) ـ وهو الذي تولى قيادة تنظيم

---

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٢٣.

(٢) الجاحظ (البيان والتبيين) جـ ١ ص ٢٨ طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م.

المعتزلة أيضاً في المدينة والبحرين . .

والى خراسان : حفص بن سالم . .

والى الكوفة : الحسن بن ذكوان ، وسليمان بن أرقم . .

والى أرمينية : عثمان بن أبي عثمان الطويل . .

وكان دعاة هذا التنظيم يمارسون شؤون حياتهم العادية واليومية ، تجارة وصناعة وحرفاً ، الى جانب العمل الفكري والتنظيمي والسياسي الذي كلفوا به . . ومؤرخو المقالات يتحدثون كيف اختار واصل بن عطاء عثمان الطويل ـ وكان تاجر نسيج «بزازاً» ـ ليقود الدعوة في أرمينية ، فأراد الاعتذار بسبب مشاغله التجارية ، وعرض أن يدفع للتنظيم نصف ما يملك من ثروة ينفقها التنظيم لقاء اعفائه من السفر الى أرمينية ، ولكن واصل رفض ، وأمر الطويل الذهاب الى أرمينية ، داعياً وتاجراً في ذات الوقت . . فامتثل الداعي لأمر القائد ، وهناك تاجر وربح . . وأجابه أهل أرمينية الى دعوة المعتزلة .

وكانت لهذا التنظيم تقاليد مرعية في الدعوة الى فكر المعتزلة ، دعت اليها البيئة المحلية وطبيعة المهمة الموكلة الى هؤلاء الدعاة . . ومما بقي من تراثهم نعلم أن الداعي كان يبدأ فيلزم مكاناً محدداً بالمسجد ، يواظب على الحضور فيه باستمرار ، حتى تلتفت اليه الأنظار ، وحتى يدعو سلوكه الطيب وسمته الحسن الناس الى التحدث اليه ويشوقهم الى السماع منه . . . وكانت هذه الفترة تستغرق ، في العادة ، عاماً كاملاً . . ثم يبدأ الداعي فيدعو الناس الى أفكار (أهل العدل والتوحيد) سنة أخرى ، حتى اذا أجابوه ، أخذ يدعوهم الى ما اختص به المعتزلة وتميزوا عن (أهل العدل والتوحيد) . . وواصل بن عطاء يوصي عثمان الطويل بهذه الخطة في الدعوة فيقول له عندما ذهب الى أرمينية : « الزم سارية من سواري المسجد سنة تصلي

عندها، حتى يعرف مكانك.. ثم أفْتِ بقول الحسن (البصري) سنة... ثم اذا كان يوم كذا من شهر كذا فابتدىء بالدعاء للناس الى الحق، فاني أجمع أصحابي في هذا الوقت، ونبتهل في الدعاء الى الله، والله ولي توفيقك؟! »..

وعندما أرسل حفص بن سالم الى خراسان، كي يناظر زعيم الجبر والارجاء: الجهم بن صفوان، أوصاه: « « اذا وصلت الى بلده فالزم سارية في الجامع سنة، حتى يعرف موضعك، فيشتاق الناس الى السماع، ثم استدع مناظرة جهم بن صفوان »..

ولم تقتصر عضوية هذا التنظيم على الرجال، بل شاركت فيه النساء أيضاً. والمعتزلة يذكرون في (الطبقة العاشرة) من طبقات رجالهم - (أجيالهم) - : بنت أبي علي الجبائي - وهو من أعلامهم - أخت: أبي هاشم الجبائي - وهو من أعلامهم أيضاً - ويقولون عنها: انها « قد بلغت في العلم أن سألت أباها عن مسائل، وأجابها، وكانت داعية في النساء، وينتفع بها في تلك الديار! ».. أي أنه كانت هناك دعوة وداعيات ومدعوات في صفوف النساء..[1].

ولقد بلغ تفاني دعاة المعتزلة لأصولهم الخمسة، وكذلك احتمالهم ألوان الاضطهاد حداً كبيراً، لفت ويلفت اليهم الأنظار.. وفي القصيدة التي دافع بها صفوان الأنصاري عن واصل بن عطاء اشارات الى طبيعة هؤلاء الرجال ومكانتهم، والى مكان واصل من قيادتهم. وهي اشارات ترسم بعض ملامح هذه الدعوة ونشاطات هذا التنظيم.. يقول عن واصل وحزبه ودعاته:

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٦٢، ٦٣، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣٧، ٣١٦. و (باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل) ص ١٩، ٢٠.

له خلف شعب الصين في كل ثغرة الى «سوسها»[١] الأقصى وخلف البرابر[٢]
رجال دعاة لا يفل عزيمهم تهكم جبار ولا كيد ماكر
اذا قال: مروا في الشتاء تطاوعوا وان كان صيفاً لم يخف شهر ناجر
بهجرة أوطان وبذل وكلفة وشدة أخطار وكد المسافر
فأنجح سعاهم وأثقب زندهم وأورى بفلج للمخاصم قاهر[٤]
وأوتاد أرض الله في كل بلدة وموضع فتياها وعلم التشاجر[٥]
وما كان سحبان يشق غبارهم ولا الشدق من حيي هلال بن عامر[٦]
تلقب بالغزال واحد عصره فمن لليتامى والقبيل المكاثر؟!
ومن لحروري وآخر رافض وآخر مرجي وآخر حائر؟
وأمر بمعروف وانكار منكر وتحصين دين الله من كل كافر
يصيبون فضل القول في كل منطق كما طبقت في العظم مدية جازر
تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم على عمة معروفة في المعاشر
وسيماهم معروفة في وجوههم وفي المشي حجاجاً وفوق الأباعر
وفي ركعة تأتي على الليل كله وظاهر قول في مثال الضمائر
وفي قص هداب واحفاء شارب وكور على شيب يضيء لناظر[٧]

(١) السوس الأقصى: بلدة بالمغرب، كان الروم يسمونها: قمونية.
(٢) خلف البرابر: أي وراء بلاد البربر.
(٣) الناجر: كل شهر من شهور الصيف، لأن الابل تنجر فيه، أي تعطش من الحر.
(٤) الفلج - بفتح الفاء - من معانيه: السهم، والظفر والفوز، والحجة.
(٥) علم التشاجر: أي علم الكلام!.
(٦) سحبان وائل: المضروب به المثل عند العرب في الفصاحة. والشدق: لقب لاثنين من البلغاء الخطباء في بني عامر.
(٧) الكور - بفتح الكاف -: الدور من العمامة.

وعـنـفـقـة مـصـلومـة ولـنـعـله قبالان في ردن رحيب الخواطـر[1]
فتلك عـلامـات تحيط بـوصفهم وليس جهول القوم في جرم خابر![2]

(١) العنفقة المصلومة: الرقبة الشديدة - والقبال - بكسر القاف - زمام النعل. والردن: من معانيه الكيس، كانت العرب تضع فيه الدنانير.
(٢) (البيان والتبين) جـ ١ ص ٢٧ - ٢٩.

الدلالة الحضارية

من بين فرق الاسلام تمتاز المعتزلة بأن نشأتها وفكرها ونشاطها العملي قد كان علامة بارزة من علامات التبلور الحضاري العربي الذي أخذ في القيام والشموخ بعد عصر الفتوحات وقيام الدولة العربية الاسلامية الكبرى. . وهذا التبلور الحضاري الذي جسدته المعتزلة كان البشير بالمستقبل والحامل لعوامل التقدم، على عكس ما كانت تمثل تيارات وفرق أخرى من ردة حضارية أو قيم رجعية بالقياس الى ما بشر به الاسلام. .

لقد مثل الاسلام، في جانبه الديني والغيبي، دعوة عالمية، كانت الامتداد لدعوة الرسل الذين سبقوا والرسالات التي انقضت. . فدين الله واحد، في كل زمان وفي أي مكان، على مر التاريخ. . والى جوار هذا الجانب الديني الغيبي كان الاسلام، بكتابه العربي ونبيه العربي وقيام دعوته بين العرب، تجسيداً لبعث عربي عملاق ووشيك. . ومن هنا جاءت الدولة التي أقامها المؤمنون به والفتح الذي أزاحوا به عن الشرق نير الفرس والبيزنطيين، والبناء السياسي والاداري والتنظيم الاقتصادي الذي قام في الدولة العربية الاسلامية الكبرى، والباب الذي فتح أمام الحضارات

السابقة للشعوب التي فتحت بلادها كي تتفاعل وتتبلور عناصرها الصالحة في حضارة عربية واحدة لأمة متحدة. . جاءت كل هذه الجوانب وقامت كل هذه التباشير لتؤكد أن الاسلام، في جانبه الحضاري، يعني الكثير بالنسبة للعرب والعروبة والتعريب. . فنحن أمام ملامح قومية لهذا الدين أخذت تبرز عندما انتشر وأصبحت له دولة يقودها العرب المسلمون. .

وحتى يوحد الاسلام القبائل العربية فيجعلها نواة البناء القومي المنشود شدد على رفض العصبية الجاهلية، وادانة النعرات القبلية اللاتوحيدية واللاقومية. . . وحتى يفتح الطريق لانصهار قومي تندمج فيه القبائل العربية مع شعوب البلاد المفتوحة حدث القرآن المسلمين عن خلق الله لهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا. . . ووضع الرسول، عليه الصلاة والسلام أساساً جديداً، ذا مضمون انساني ومستنير لمعنى العروبة، تجاوز بها العنصرية والعرقية والقبلية الى رحاب الحضارة والثقافة والفكر على نحو ما يفهمه المستنيرون المعاصرون في هذا المقام. . فقال عليه السلام: « ليست العربية بأحدكم من أب أو أم، وانما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي ». .

كانت تلك الاضافة من أهم ما أنجز الاسلام، في جانبه الحضاري. .

ولكن الصراعات السياسية على السلطة، وما أحدثته الدولة الأموية من تغييرات في طبيعة هذه السلطة قد انتكس بهذا المفهوم القومي المتقدم، وعادت الدولة لتؤسس قوتها وتضمن بقاءها باحياء العضبية القبلية واذكاء النعرات الجاهلية القديمة، فأصاب الشقاق وحدة القبائل العربية. . . كما أشاعت الدولة مفهوم العصبية العربية الضيقة الأفق فأقامت الحواجز بين القبائل وبين الشعوب، فتعطلت تلك العملية الحضارية القومية، عملية الانصهار، عن التقدم المأمول. .

وحدث أن أصبحت الصورة القومية في الدولة العربية هكذا:

* الأمويون يتعصبون للعرب تعصباً ضيق الأفق، حتى لقد جعلوا الموالي ـ شعوب البلاد المفتوحة ـ مواطنين من الدرجة الثانية، حرموا من كثير من الحقوق التي قررها الاسلام، مثل الزواج من العربيات، وامامة العرب في الصلاة، أحياناً؟!..

* ودهاقين الفرس وأركان النظام الكسروي القديم يذكون روح التعصب ضد كل ما هو عربي، حتى غدت الحركة الشعوبية تحقر كل ما هو عربي، وتسعى لفصم عرى الوحدة السياسية والادارية للدولة، وتجاهد للحيلولة دون الانصهار الحضاري بين العرب وبين الذين وضعتهم الفتوحات على طريق التعريب..

وكان واضحاً أن الطرفين ـ العصبية الأموية، والتعصب الشعوبي ـ يمثلان الفكر المتخلف، ويبعثان روح الصراع القديم بين العرب والفرس، ولا يمتّان بصلة وثيقة لما بشر به الاسلام وما أتاحته دولته من امكانية التبلور الحضاري الجديد والانصهار القومي الواحد لأبناء الامبراطورية الجديدة أجمعين..

وأمام هذا المأزق القومي.. والتحدي الحضاري كان العطاء الذي قدمته فرقة المعتزلة، على الجبهة القومية، هو طوق النجاة للعروبة، عروبة المستقبل ذات المضمون القومي المستنير، والتي تسعى لبناء كل قومي واحد ذي حضارة واحدة من كل الشعوب والقبائل ومختلف المواريث والثقافات.. فهم قد رفضوا كلًّا من: عصبية بني أمية وتعصب الشعوبيين.. وهم قدموا بواكير صياغات الفكر القومي المتقدم والمستنير، وهم جسدوا بحركتهم وتنظيمهم النموذج الرائد لهذه الولادة القومية والحضارية الجديدة..

وللدلالة على نهوضهم بهذا الانجاز الحضاري والقومي هناك العديد من الوقائع والأمثلة.. يكفي هنا أن نقف عند البعض منها:

الموالي . . ضد الشعوبية :

لقد لعب الموالي دوراً بارزاً في تنظيم المعتزلة، وفي مناصرة الفكر الذي بشرت به . . ولكن المعتزلة لم تنفرد بهذا الأمر، فمن قبلها ومعها كان نشاط الموالي ملحوظاً ودورهم بارزاً في فرقة الشيعة وحركتها ودعوتها . . ولكن الموالي من الشيعة كانوا، في الأغلب، مع التيار الشعوبي، يناصبون العرب والعروبة أشد العداء، متخذين من ظلم بني أمية، واضطهادهم لآل البيت ستاراً ومناسبة يعينان على ازالة هذه الدولة العربية والعودة عن وحدة الدولة الى الانفصال . . أما الموالي في فرقة المعتزلة وفي تيار (أهل العدل والتوحيد)، فانهم كانوا طلائع المفكرين الذين بشروا بالاندماج الحضاري، والانصهار القومي العربي، وقدموا مع اخوانهم المنحدرين من أصول عربية بواكير الصياغات القومية للعروبة بمضمونها المستنير . .

صحيح أن فكر المعتزلة قد ولد في بيت عربي، هو بيت محمد بن الحنفية . . ولكن الموالي كانوا من أبرز فرسان هذه الفرقة وأكثر أعلامها وعلمائها عطاء ونشاطاً . .

* فأبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي . . كان من موالي عثمان بن عفان . . وهو من أصل مصري (قبطي) ولذلك يلقب أحياناً بغيلان القبطي . .

* وأبو حذيفة واصل بن عطاء . . هو من موالي بني هاشم . . والبعض يقول: انه من موالي ضبة . . ويقول آخرون: إنه من موالي مخزوم . .

* والحسن بن أبي الحسن البصري . . من الموالي . . وكان أبوه من سبي ميسان . .

* وأبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب . . من موالي بني العدوية، وكان

أبوه من سبي كابل، أحد ثغور بلخ . .

* وأبو بكر أيوب بن أبي تميمة السختياني (١٣١ هـ). . كان من موالي عنزة . .

* وأبو عبد الله يونس بن عبيد (١٣٩ هـ). . هو من موالي عبد القيس . .

* وأبو المعتمر سليمان بن طرخان التيمي (١٤٣ هـ). . كان من موالي عمرو بن مرة بن عبادة، من ضبيعة . .

* وأبو بكر محمد بن سيرين (١١٠ هـ). . كان مولى لأنس بن مالك، وكان أبوه من سبي عين تمر بميسان . .

* وعطاء بن يسار (٩٤ هـ) كان مولى لميمونة بنت الحارث الهلالية، زوج الرسول، عليه السلام . .

* وأبو محمد عمرو بن دينار (١١٥ هـ). . كان من موالي جمح . .

* وهشام بن أبي عبد الله الدسوائي (١٥٣ هـ). . من موالي بني سدوس . .

* وأبو النضر سعيد بن أبي عروبة (١٥٧ هـ). . من موالي بني عدي ابن يشكر . .

* وأبو عبيدة حميد بن طرخان الطويل (١٤٢ هـ). كان من موالي طلحة بن عبد الله بن خلف ـ (طلحة الطلحات) ـ من خزاعة . .

* وأبو يسار عبد الله بن أبي نجيح (١٣١ هـ). . كان من موالي ثقيف . .

* ومكحول الدمشقي (١١٣ هـ). . كان من سبي كابل مولى لامرأة من هذيل. .

* وغندر، محمد بن جعفر (١٩٤ هـ). . كان من موالي هذيل. .

* وأبو عبيدة عبد الوارث بن سعيد التنوري (١٨٠ هـ). . كان من موالي بني العنبر، من تميم. .

* وصالح المري. . كان من موالي بني مرة، من عبد القيس. .

* وأبو عبد الله محمد بن اسحاق (١٥١ هـ). . كان مولى لقيس بن مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف، وكان جده من سبي عين تمر. .

* وأبو خالد مسلم بن خالد الزنجي (١٨٠ هـ)، كان من موالي مخزوم. .

* والعلاف، أبو الهذيل محمد بن الهذيل (٢٣٥ هـ). . كان من موالي عبد القيس. .

* والنظام، ابراهيم بن سيار (٢٣١ هـ). . كان من موالي الزياديين. .

* والجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥ هـ). . كان مولى لأبي القلمس عمرو بن قلع الكناني ثم الفقيمي[1]. .

هذا نفر من أعلام المعتزلة وأوائل أئمتهم الذين كانوا من الموالي. .

---

(١) أنظر عن هؤلاء الأعلام: ابن قتيبة (المعارف) ص ٤٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٦٨، ٥١٢، ٥٠٨، ٢٣٤، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٢٠، ٤٩١، ٤٩٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م. و(أمالي المرتضى) ق ١ ص ١٦٣، ١٦٩، ١٧٨، ١٩٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م. و(طبقات ابن سعد) جـ ٧ ق ٢ ص ٣٣، ١٤، ٢٣، ١٨، ١٤٠ ـ ١٥٠، ١٣، ١٢٩، ١٣٠، ٣٧، ١٧، ١٦٠، ١٦١، ٤٩، ٣٩ طبعة دار التحرير. القاهرة، و (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٦٤، ٧٨، ٧٩، ٨٠.

ومع ذلك فلم تشب فكر واحد منهم، ومن ثم فكر فرقتهم، أفكار شعوبية غير عربية.. بل على العكس من ذلك تماماً، فلقد كان الفكر القومي المستنير، الذي أدان الحركة الشعوبية هو بعض من الانتاج الفكري لهذه الفرقة وهؤلاء الأعلام..

فالجاحظ، مثلاً، وهو من الموالي، يهاجم الشعوبية ـ في (البيان والتبيين) ـ فيقول: «.. واعلم أنك لم تر قوماً أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكاً لعرضه، ولا أطول نصباً، ولا أقل غنماً، من أهل هذه النحلة. ولو عرفوا أخلاق كل ملة، وزي كل لغة، وعللهم في اختلاف اشاراتهم وآلاتهم، وشمائلهم وهيآتهم، وما علة كل شيء من ذلك، ولم اختلقوه؟ ولم تكلفوه؟ لأراحوا أنفسهم، ولخفت مؤونتهم على من خالطهم!..»[1].

وأبو الفتح عثمان بن جني (٣٣٠ ـ ٣٩٢ هـ ـ ٩٤١ ـ ١٠٠١ م) ـ وهو من أصل فارسي ـ لا يتردد في اعلاء شأن اللغة العربية اذا ما قيست بالفارسية، بل ويجعل ذلك أمراً مقرراً من قبل علماء اللغة العربية، الذين انحدروا من أصول فارسية، ولهم دراية وعلم بالفارسية أيضاً، فيقول ـ في كتابه (الخصائص) ـ: «انا نسأل علماء العربية ممن أصله أعجمي، وقد تدرب بلغته قبل استعرابه، عن حال اللغتين، فلا يجمع بينهما، بل لا يكاد يقبل السؤال عن ذلك، لبعده في نفسه، وتقدم لطف العربية في رأيه وحسه!»[2]..

---

(١) (البيان والتبيين) جـ٣ ص ٤٠٥، ٤٠٦.

(٢) (الخصائص)، جـ١ ص ٢٥٢ طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م.

كما يعالج الجاحظ، في نص هام من نصوصه، عملية المخاض التي تؤذن بولادة قومية واحدة تنصهر فيها الشعوب والقبائل التي كونت سكان الدولة العربية، عرباً وموالي.. ويتحدث عن دور التعايش والتفاعل بين الأجناس المختلفة، والاشتراك في اللغة والثقافة، والولاء للحضارة الجديدة، وكيف يثمر ذلك «أخلاقاً وشمائل» جديدة ومتحدة، وكيف تقوم هذه الروابط مقام النسب والولادة من رحم واحدة.. فيقول ـ في (الرسائل): «ان العرب قد جعلت اسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربياً، لأن الله قد فتق لهاته ـ (أقصى سقف الفم المشرف على الحلق) ـ بالعربية المبينة.. ثم فطره على الفصاحة، وسلخ طباعه من طبائع العجم.. وسواه تلك التسوية، وصاغه تلك الصياغة، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها.. فكان أحق بذلك النسب وأولى بشرف ذلك الحسب.. وان العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربية وفي اللغة والشمائل والهمة وفي الأَنَفِ والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً وكان القالب واحدا، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابهاً في باب الأعم والأخص، وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى، حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها، وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بني اسحاق، وهو أخو اسماعيل وجادوا بذلك في جميع الدهر لبني قحطان، وهو ابن عابر. ففي اجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة، ومنعهما من ذلك جميع الأمم، كسرى فما دونه، دليل على أن النسب عندهم متفق، وأن هذه المعاني قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة.. وان الموالي بالعرب أشبه، واليهم أقرب، وبهم أمس، لأن السنة جعلتهم منهم.. ان الموالي أقرب الى العرب في كثير من المعاني، لأنهم عرب في المدعى والعاقلة ـ

(العصبة) - وفي الوراثة، وهذا تأويل قول الرسول: « مولى القوم منهم » و « مولى القوم من أنفسهم » و « الولاء لحمة كلحمة النسب ». وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم، وحكمه حكمهم. . واذا عرف ذلك سامحت النفوس، وذهب التعقيد ومات الضغن، وانقطع سبب الاستثقال، ولم يبق الا التنافس! . . »[١].

هكذا تجسدت في المعتزلة الروح الجديدة للأمة الجديدة. . موالي وعرب، ينصهرون فكرياً وقومياً وحضارياً، ويبشرون، حتى بلسان الموالي، بتلك الولادة التي تقدم على الأرض العربية أمة واحدة صنعتها العادات والأخلاق والشمائل والسجايا الواحدة والواقع المتحد، والولاء للحضارة الجديدة. . وهي أسباب أشد في فعلها وفاعليتها التوحيدية من النسب والعرق الذي باعد بين متعصبي العرب ومتعصبي الشعوبيين. .

توازن فلسفي: (علم الكلام):

لقد تميزت الحضارة العربية الاسلامية عن بعض الحضارات الأخرى بميزات، من أهمها: الطابع والطبيعة التي وازنت بين عدد من المتناقضات، فاتخذت الموقف الوسط، بمعنى العدل، الذي هو الحق ين نقيضين لا يعبر أي منهما، اذا انفرد أو غلب، عن الصواب. . فلقد وازنت بين: المادة والروح. . وبين الجسد والنفس. . وبين العقل والنقل. . وبين الوجدان والحواس، وبين المعلوم والمجهول. . وين عالم الغيب وعالم الشهادة. . وبين الدنيا والآخر. . الخ. . الخ. .

ولقد كان المعتزلة، من بين فرق الاسلام، الأكثر تعبيراً عن هذه

---

(١) (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ٢٩ - ٣١، ١١ - ١٤، ٣٤. تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

الخاصية من خصائص حضارتنا، والأكثر تجسيداً لهذه الميزة التي تميزت بها عن غيرها من الحضارات . .

فالقرآن الكريم قد اشتمل على المحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، وما يدركه الكافة وما يستعصي ادراكه على غير الراسخين في العلم . . والرسول، عليه الصلاة والسلام، قد أخبر أن وراء ظواهر نصوص آياته علماً لا يتبدى لمن يقف عند ظواهرها، ودعا من يريد المزيد الى قلب الظواهر والغوص في الأعماق، فقال: « أثيروا القرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين » و « من أراد العلم فليثوّر القرآن »![1] . .

ولكن بساطة مجتمع شبه الجزيرة، المادية والحضارية، وحداثة الصلة بين الأمة الأمية وبين العلم والأنشطة العقلية المعقدة والمركبة وقفت « بالحركة الفكرية »، زمن صدر الاسلام، عند ظواهر النصوص في أغلب الأحيان . . فلما تمت الفتوحات، ودخل في اطار الدولة العربية الاسلامية أبناء أمم وشعوب لها في العلم والفلسفة والحضارات العريقة مواريث، وجد الاسلام نفسه وسط خضم من الفلسفات والمذاهب والملل والنحل، ووجهاً لوجه مع أبنية من الفكر اللاهوتي كثير منها يستخدم في الجدل والاقناع منطق أرسطو وفلسفة اليونان وعقلانية الحكماء الأقدمين، على حين كان لا يزال فقهاء الاسلام وقراؤه يقفون عند ظواهر النصوص . . فكان التحدي الذي امتحن فيه وبه هذا الدين الجديد . . ولقد زاد من شدة هذا التحدي ما تقرر في ظل الاسلام لمخالفيه من حريات في الاعتقاد، الأمر الذي جعل حواضر الدولة تزخر بالجدل الديني بين فقهاء الاسلام وخصومه، على نحو غير متكافىء، لأن الخصوم قد تسلحوا بأدوات ذات طابع عام، بل وعالمي، هي

(١) أنظر مادة « ثور » في (لسان العرب) لابن منظور.

العقل والمنطق والفلسفة، على حين خلت ترسانة القراء والفقهاء « النصوصيين » الا من النقول، آيات وأحاديث، وهي لا تلزم الا المؤمنين بها، والذين لا يحتاجون الى الزام!..

والرواة يروون قصة وقعت أحداثها في عصر هارون الرشيد (١٤٩ - ١٩٣ هـ ـ ٧٦٦ - ٨٠٩ م).. فلقد أخبر زعيم طائفة « السمنية » ببلاد السند ملكه أن البناء الفكري لدين الاسلام لا يستطيع الصمود اذا قامت مناظرة بينه وبين فقهاء المسلمين، ودعا ملكه الى أن يتحدى الرشيد أن يوفد كبير فقهاء دولته للمناظرة، على أن يكون المغلوب ملزماً بالدخول في دين الغالب!.. وقبل الرشيد التحدي، وبعث الى بلاد السند بأحد القضاة، وهناك دارت المحاورة بينه وبين «السمني» على هذا النحو:

السمني: أخبرني عن معبودك، هل هو قادر؟

القاضي: نعم.

السمني: فهل هو قادر على أن يخلق مثله؟!..

القاضي: هذه المسألة من الكلام - (علم الكلام) - والكلام بدعة، وأصحابنا ينكرونه!

السمني: ومن أصحابك؟

القاضي: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، وأبو حنيفة!

وعند هذا الحد التفت « السمني » الى مليكه وقال: « قد كنت أعلمتك دينهم، وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف! ».. وعاد القاضي مهزوماً الى بغداد، ومعه رسالة من ملك السند الى الرشيد يقول فيها: « اني كنت ابتدأتك وأنا على غير يقين مما حكي لي، والآن قد تيقنت ذلك بحضور هذا القاضي! ».. وثارت ثائرة الرشيد، وضاق صدره، وقامت قيامته، وأخذ يصيح: « أليس لهذا الدين من مناظر عنه؟! »..

فهؤلاء الفقهاء الذين وقفوا عند ظواهر النصوص، وعافوا أدوات الجدل وقضايا المنطق ومقولات الفلسفة وبراهينها، كانت بضاعتهم كافية قبل أن تزخر الساحة بالمخالفين المسلحين بهذه الأدوات، لأن الجمهور كان « مؤمناً » بالنص المنقول، أما بعد أن صار للاسلام خصوم لا يؤمنون بمأثوراته ولا يسلمون عند الاحتجاج بها، فإن الأمر قد أصبح غير ما كان، ولابد لأهل الاسلام من أن يتقنوا هذه الصناعة ويجيدوا استخدام الأسلحة التي يتسلح به الخصوم.. لقد أصبح الواقع الفكري للحياة العربية الاسلامية يتطلب فرساناً غير « النصوصيين »، ويستدعي أسلحة غير « النقول والمأثورات » للدفاع عن الدين الاسلامي وعن حضارة العرب المسلمين.. وغدت الأمة العربية المسلمة تتطلع الى نمطها الفلسفي المتميز الذي تدافع به عن بنائها الحضاري الخاص.. فلابد من الاستجابة الايجابية تجاه ما فرض عليها من تحديات..

والرواة يكملون قصة مناظرة « السمني » مع قاضي الرشيد، فيقولون: ان نفراً من خاصة الرشيد قد أخبروه أن علماء الكلام وفرسانه الذين أبدعوه ـ وهم المعتزلة ـ هم وحدهم القادرون على مناظرة « السمني » وإفحامه، فلو أن الرشيد أخرجهم من سجونه لاستطاعوا الدفاع عن الاسلام!.. فأمر الرشيد باحضار سجناء المعتزلة، وعرض عليهم « مسألة » « السمني »، فأجابه شاب منهم، هو معمر بن عباد (٢١٥ هـ ـ ٨٣٠ م): « ان هذا السؤال الذي سأله السمني محال، لأن المخلوق لا يكون الا محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر أن يخلق مثله، أو لا يقدر، كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون جاهلاً أو عاجزاً..! ».

فجهز الرشيد جماعة من المعتزلة، وبعث بهم الى بلاد السند لمناظرة السمني والدفاع، بالفلسفة والجدل وعلم الكلام، عن الاسلام، بعد أن

عجز عن الدفاع عنه « النصوصيون » الذين وقفوا عند النقول والمأثورات[١].

فالمعتزلة، اذن، كانوا هم التجسيد للأسلحة الجديدة التي تسلحت بها الأمة دفاعاً عن حضارتها الوليدة ودينها الجديد أمام خصومها من أهل الملل والنحل والمذاهب والفلسفات الأخرى. .

ولقد كان (علم الكلام)، الذي ظهر في حضارتنا على يد المعتزلة، هو التعبير عن أصالة هذه الأمة وذاتيتها في الحقل الفلسفي، فلم يكن تقليداً للفلسفة اليونانية وترديداً لمقولاتها، كما لم يكن وقوفاً عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة، وانما كان معالجة فلسفية، بأدوات الفلسفة، لقضايا الدين والعقيدة والحياة الخاصة بهذه الأمة. . ومن ثم كانت فيه المادة لمن يريد أن يلتمس ما أبدعه العرب المسلمون في الفلسفة والفكر الديني على السواء. .

ولا يستطيع أحد أن ينازع في أن نشأة هذا العلم كانت من ابداع المعتزلة، وأنهم ظلوا دائماً وأبداً أعظم الفرسان في ميدانه، وكما يقول الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي (٤١٣ - ٤٩٤ هـ ١٠٢٢ - ١١٠١ م): « ان المعتزلة هم الغالبون على الكلام، الغالبون على أهله، فالكلام منهم بدأ، وفيهم نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة المدونة، والأئمة المشهورة، ولهم الرد على المخالفين من أهل الالحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة في الذب عن الاسلام، وكل من أخذ في الكلام، أو ما يوجد من الكلام في أيدي الناس، فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس![٢] . . ».

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥.

(٢) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٧١.

ولقد دل هذا البناء الفكري الذي أبدعه المعتزلة على أنه التعبير عن خاصية هذه الأمة والترجمة لما تميزت به حضارتها عندما وازن بين المتناقضات.. فنحن أمام ما أبدع المعتزلة في علم الكلام لا نجد أنفسنا أمام فلسفة عقلية، فقط، على نحو ما نجد لدى اليونان، ولا أمام دين، فقط، على نحو ما نجد عند « النصوصيين » والفقهاء.. وانما نطالع بناء فكرياً تدينت فيه الفلسفة وتفلسف فيه الدين! فبناته قد درسوا الفلسفة كي يدافعوا بها عن الدين، وجمعوا بين الفكر الديني الاسلامي وبين علوم الأوائل، فكان لنا منهم ذلك المزيج الجديد من الفلاسفة الالهيين.. وكما يقول « ألفريد جيوم » (Alfred Guillaume) في بحثه عن (الفلسفة وعلم الكلام): فإن « قوة الحركة الاعتزالية مردها جهود أولئك الذين حاولوا أقصى ما في طوقهم اقامة علم الكلام الاسلامي على أسس ثابتة من الفلسفة، مصرين في الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية، ثم الانسجام بينها وبين الفلسفة التي يجب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية »[١]..

نعم.. لقد نهض المعتزلة، في علم الكلام، بهذه المهمة الصعبة، بل بأصعب المهام التي تطرح في أية ثقافة من الثقافات..

والأمر الذي يزيد جهدهم هذا عظماً وعظمة أنهم كانوا ينهضون به وهم على وعي بالهدف الذي يريدون بلوغه والغايات التي يريدون تحقيقها.. فهم قد درسوا الفلسفة اليونانية، واتصلوا بفكر الفرس والهنود، وادركوا أن الموقف الأسهل هو أن يميل المرء الى قطب من قطبي الظاهرة وطرف من طرفي الصراع، أما الصعب والأصعب فهو ابداع البناء الفكري المتوازن،

(١) جيوم (الفلسفة وعلم الكلام) ص ٣٧٩. طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة: تراث الاسلام سنة ١٩٧٢.

والذي يعبر عن شخصية الأمة المتميزة بالتوازن، ذات الحضارة التي توازن بين المتناقضات. . فالمنهج النقدي، والمقارن قد قام بدوره عند هؤلاء المبدعين. .

ومهمة المعتزلة الصعبة، هذه يتحدث عنها الجاحظ، فيضع يدنا على نهجهم وسبيلهم عندما يقول في عبارات جامعة يصف فيها المتكلمين، وما يجب أن يكونوا عليه، فيقول ـ في كتاب (الحيوان) ـ «وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً من الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد واعطاء الطبائع حقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح الا بابطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك اذا زعم أن الطبائع لا تصح اذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع. وانما ييأس منك الملحد اذا لم يدعك التوفر على التوحيد الى بخس حقوق الطبائع، لأن في رفع أعمالها رفع أعيانها، واذا كانت الأعيان هي الدالة على الله فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه، ولعمري أن في الجمع بينهما لبعض الشدة؟!. . وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل، انقضت ركناً من أركان مقالتي!، ومن كان كذلك لم ينتفع به![1]».

هكذا أبدع المعتزلة للأمة فلسفتها المتميزة. . فكان علم الكلام الذي وازن بين ما حسبه ويحسبه الكثيرون مستعصياً على الموازنة، عصياً على الاجتماع: التوحيد ـ (الألوهية) ـ. والطبائع ـ (الطبيعة والمادة وقوانينها)

---

(١) (الحيوان) جـ ٢ ص ١٣٤، ١٣٥ تحقيق عبد السلام هارون، طبعة القاهرة، الثانية.

العقل.. والنقل:

يسلم الكثيرون بأن المعتزلة هم فرسان العقلانية في حضارتنا.. ولكن كثيرين أيضاً هم أولئك الذين يعتقدون أن هذه العقلانية قد كانت مما اكتسبه المعتزلة في فترة متأخرة، بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية على عهد العباسيين، وعلى عهد الخليفة المأمون بالذات (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م).. ولكن الحقيقة تدعونا الى القول بأن قسمة العقلانية عند المعتزلة قد تدعمت ونمت بترجمة فلسفة اليونان، ولكنها لم تبدأ بهذه الترجمة، فالمعتزلة، ومن قبلهم أسلافهم (أهل العدل والتوحيد)، قد مثلوا في تطورنا الفكري، بمراحله المبكرة، عقل هذه الأمة، الذي تأمل ونظر وتدبر كي يجيب عن الأسئلة التي طرحتها الحياة على المجتمع والناس.. فمنذ نشأتهم الأولى امتازوا وتميزوا بالنظر الفلسفي في أمور الدين، فهم، اذن، يمثلون تياراً عقلياً في الفكر العربي الاسلامي حتى قبل حركة الترجمة عن اليونان وغيرهم من القدماء..

فابن سعد ـ صاحب (الطبقات الكبرى) ـ يصف الحسن بن محمد بن الحنفية ـ أستاذ غيلان الدمشقي ـ بأنه «كان من ظرفاء بني هاشم، **وأهل العقل منهم!**»[1]..

ومعبد الجهني (٨٠ هـ) وأتباعه ـ وهو من اعلام (أهل العدل والتوحيد) ـ نقرأ في وصف طريقته وطريقة أتباعه في التأمل والنظر والبحث عن الحقيقة ما كتبه البعض حين قال: «انه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن، ويتقفرون العلم»، أي يطلبونه، ويتتبعونه، ويجمعونه، ويبحثون عن غامضه، ويستخرجون خفيه[2]!..

---

(١) (طبقات ابن سعد) جـ ٥ ص ٦٧.

(٢) (صحيح مسلم) ـ بشرح النووي ـ جـ ١ ص ١٥٥، ١٥٦. طبعة القاهرة (محمود توفيق).

فهو موقف قديم، ونهج عريق، وقسمة أصيلة من قسمات أهل العدل والتوحيد.

ولقد نبعت هذه القسمة الاعتزالية من مكانة العقل عندهم، والمركز الذي أحلوه اياه اذا ما قيس بالنصوص والمأثورات. .

وفي الحق فإن مقام العقل عند المعتزلة هو صفحة من الصفحات المشرقة في حضارة العرب والمسلمين. . فالعقل عندهم هو « وكيل الله » عند الانسان، جعل اليه أزمة أموره، وقيادة نشاطاته. . وهم يطلبون أن يدعم الانسان عقله الغريزي بعقله المكتسب، فذلك هو السبيل لبلوغ غاية الكمال - كما يقول الجاحظ في (الرسائل)[١].

والمعتزلة عندما يعرضون للأدلة وترتيبها، يختلفون اختلافاً أصيلاً عن أصحاب الحديث وعامة أهل السنة في تعداد هذه الأدلة وترتيبها، فهي عند أهل السنة ثلاثة: الكتاب، والسنة، والاجماع. . على هذا الترتيب. . بينما هي أربعة عند المعتزلة، يضيفون العقل الى هذه الأدلة الثلاثة، ويقدمونه عليها جميعاً، بل ويرون أنه الأصل فيها جميعها. . ! . . فيقولون - بعبارات القاضي عبد الجبار في كتابه (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) -:

« والأدلة: **أولها**: دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والاجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي: الكتاب، والسنة، والاجماع، فقط، أو يظن أن العقل اذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب الا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنّة، والاجماع، فهو الأصل في هذا الباب. وان كنا نقول:

---

(١) (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ٩٢.

إن الكتاب هو الأصل من حيث ان فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام. وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذم، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له. ومتى عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالالهية، وعرفناه حكيماً، نعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلاً للرسول ومميزاً له بالأعلام المعجزة من الكاذبين، علمنا أن قول الرسول حجة. واذا قال ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ، وعليكم بالجماعة»، علمنا أن الاجماع حجة»[1]..

فالعقل هو أول الأدلة، وليس ذلك فقط، بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها، وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والاجماع قيمة الدليل «الفلسفة لأن حجة القرآن موقوفة على حجية الرسالة، وهما موقوفتان ومتوقفتان على التصديق بالألوهية، لأنها مصدرهما، فوجب أن يكون لاثبات الألوهية طريق سابق عليهما، وهذا الطريق هو برهان العقل!..

وكذلك الحال في معرفة الأصول الشرعية، فسبيلها، عند المعتزلة: العقل، ومعرفة لسان العرب.. وبعبارة الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥ م) في كتابه (أدب القاضي): أن «السبب المؤدي الى معرفة الأصول الشرعية والعمل بها شيئان:

أحدهما: علم الحس، وهو العقل، لأن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول، اذ ليس تعرف الأصول الا بحجج العقول..

وثانيهما: معرفة لسان العرب ـ وهو معتبر في حجج السمع خاصة»[2].

---

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٢٧.

(٢) الماوردي (أدب القاضي) جـ ١ ص ٢٧٤، ٢٧٥، طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م.

وهذه المكانة العالية التي وضع المعتزلة العقل فيها، وتقديمهم له على غيره من الأدلة، أدلة المعرفة الدينية، ما تعلق منها بالأصول أو بالفروع، قد قادت المعتزلة الى حيث تميزوا عن أصحاب الحديث في الموقف من: نوع العلاقة بين « المعقول » و « المنقول »، وأيهما الأصل والأساس؟ ومن منهما الذي جاء بياناً وتفصيلاً للثابت والأولى والأصيل؟؟ . . وهذه القضية قد عرض لها المعتزلة في مجالات عدة، من أشهرها قضية: الحسن والقبح، هل هما ذاتيان، أي يدركان بالعقل دون توقف على النص والمأثور؟ ـ وهو مذهب المعتزلة ـ أو أن الشيء حسن أو قبيح لأن هناك نصاً يقول لنا: ان هذا حسن وهذا قبيح؟ ـ وهو موقف جمهور أهل السنة وأصحاب الحديث. .

لقد اعتمد المعتزلة على العقل، ووثقوا بحكمه في التحسين والتقبيح، دونما حاجة الى النصوص والمأثورات. . لأن الحسن والقبح عندهم ذاتيان، أي طبيعيان، فهم هنا يعطون العوامل الطبيعية وزنها الحقيقي، ويجعلون ادراكها وظيفة من وظائف العقل، دونما دخل في شيء من ذلك للنصوص والمأثورات. . بل لقد أوجبوا عرض هذه النصوص والمأثورات على العقل، فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها، ولا عبرة بالرواة ورجال السند، مهما كانت هالات القداسة التي أحاطهم بها المحدثون، وانما العبرة بحكم العقل في هذا المقام. .

وهذا التقديم للعقل وبراهينه على النقل ونصوصه قاد المعتزلة الى القول بأن الشرع لم يأت، مطلقاً، بما يخالف العقل، بل ان ما جاء به إما أن يكون واجباً بالعقل أو جائزاً في نظره. . ولا يأتي بما حظره العقل أو أبطله. . وحجتهم على ذلك أن أدلة الشرع وأمثالها لا يعقلها الا العالمون من ذوي العقول، وهذا هو المراد بقول الله سبحانه: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون﴾ ـ « العنكبوت: ٤٣ » ـ وبقوله: ﴿ان في ذلك

لآيات لأولى النهى﴾ ـ طه: ٥٤ ».. وهكذا كانت حجج العقل وبراهينه قاضية وحاكمة على حجج السمع.. ولذلك ـ كما يقول الماوردي في (أدب القاضي): « سمى كثير من العلماء العقل: أم الأصول![1] »..

وإذا كان مستحيلاً، عند المعتزلة، أن يأتي لشرع بما يحيله العقل أو يبطله، فما وظيفة الشرع اذن؟.. ان وظيفته أن يفصل ما هو مجمل في العقل، ويقرر ما هو مركب فيه، ويؤكد ما أودعه فيه الخالق سبحانه.. وبعبارات القاضي عبد الجبار في (شرح الأصول الخمسة)، والماوردي في: (أدب الدنيا والدين) « فإن ما يأتي به الرسل لا يكون الا لتفصيل ما تقدر جملته في العقل.. ان وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل... والرسل قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها.. »[2].

وكما رفض المعتزلة اتخاذ النقل، من دون العقل، سبيلاً للمعرفة، كذلك رفضوا طريق التقليد، لأن التقليد كما يكون في الحق يكون في الباطل، وكما يكون في الصحيح يكون في الفاسد، وكما يكون فيما ثبت بالدليل يكون فيما لا دليل عليه.. وهذا مَعْلَمٌ هام من المعالم المميزة بينهم وبين أهل السنة وأصحاب الحديث[3]..

ولقد كان طبيعياً لمن يقدمون العقل في أمور الدين أن يقدموه في أمور الدنيا، وأن يكون هو الأساس والعماد في كل ما يتعلق بهما جميعاً، فالأمر عندهم ـ كما يقول الماوردي في كتابه (أدب الدنيا والدين) ـ: « ان لكل

(١) المصدر السابق: جـ ١ ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(٢) (شرح الأصول الخمسة) ص ٥٦٥. والماوردي (أدب الدنيا والدين) ص ٩٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

(٣) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٧٠.

فضيلة أسًّا، ولكل أدب ينبوعاً، وأس الفضائل، ينبوع الآداب هو العقل، الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه، مع اختلاف هممهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسماً وجب بالعقل، فوكده الشرع، وقسماً جاز في العقل، فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عماداً. . »[1]

ذلك هو مقام العقل عند المعتزلة، قدموه وسودوه، وكان تقديمه وسيادته قسمة من القسمات التي امتازوا بها عن غيرهم، أو أكثر من غيرهم من فرق الاسلام. . ومع ذلك فهم لم يهملوا النقل والمأثورات، وانما جعلوا العقل حاكماً تعرض عليه المأثورات كي يفصل في صحتها، رواية ودلالة، وأكدوا توازن موقفهم عندما نبهوا على أن: العقل حجة لله ودليل لدى الانسان، وكذلك الكتاب. . ومحال أن يتناقض دليلان مخلوقان لخالق واحد، لأن الغاية منهما معاً هداية الانسان وسعادته في الدنيا والآخرة. .

علماء مجربون:

والمعتزلة لم يكونوا فقط، كما يظن الكثيرون، علماء في الدين، وفلاسفة في الالهيات. . وانما كانوا: فرساناً في القتال، وثواراً في السياسة، ومتبتلين في العبادة، وزهاداً في عرض الدنيا، ورجال دولة، وأدباء وشعراء ورواة ونقاداً. . وأيضاً: علماء بالمعنى العام لهذا المصطلح. . وذلك فضلاً عن علمهم الديني والمباحث التي أبدعوها بعلم الكلام. . لقد كانوا أكثر من فرقة دينية. . كانوا علماء بالمعنى الحضاري، بل وصناعاً للحضارة التي نفخر

(١) (الحيوان) جـ ١ ص ٢١٦، ٢١٧.

فرق المسلمين على الدفاع عن الاسلام تجاه التحديات. . . فالخوارج كانوا في شغل عن تلك المهمة بالحرب المتصلة التي لا تدع وقتاً ولا جهداً للفكر النظري ومجادلة خصوم الاسلام. . والشيعة كانوا في شغل باتقاء اضطهاد الأمويين، وتجسيد أحزانهم ومأساتهم كي تتحول الى رباط عاطفي يكسب الأنصار ويديم لفرقتهم البقاء، كما شغلوا بنظريتهم في الامامة وحكايات فضل أهل البيت عن أغلب الأمور الأخرى. . . والمرجئة والجبرية الأموية كانوا « أهل حشو » يقفون عند ظواهر النصوص، ومن ثم فلا جلد لهم ولا قدرة على جدل خصوم المسلمين بمنطق أرسطو وحكمة الفرس وفلسفة الهند واليونان. . أما المعتزلة فقد كانوا هم الفرقة الاسلامية التي تصدت للدفاع عن الاسلام ضد خصومه، بل واتخذت موقع الهجوم على هؤلاء الخصوم. .

ففي العهد العباسي انتعشت مذاهب « المانوية » وفرقها، واستعادت قوتها، ودخلت في صراع فكري ضد عقائد الاسلام، واستند هذا الصراع المانوي الى عصبية شعوبية، مستترة أو ظاهرة، كانت تحتل المراكز الحساسة في جهاز الدولة العباسي. . فاستطاعت المانوية أن تشيع الزندقة والالحاد والاستخفاف بالدين في الحياة الفكرية، وان تشيع الفكر الشعوبي في الحياة القومية والسياسية. . وتصدى المعتزلة للمانوية وفرقها، فدرسوا منطق أرسطو وفلسفة اليونان ـ التي هي أسلحة الخصوم ـ واطلعوا على مؤلفات الجدل المسيحي في العصر « الهلنستي » حتى استطاعوا ـ كما يقول « جب » (Gibb) (١٨٥٦ ـ ١٩٠١ م) في كتابه (دراسات في حضارة الاسلام) ـ: « أن يقارعوا الثنوية حجة بحجة، وأن يفحموهم، وأن ينشئوا الفلسفة الأخلاقية المستمدة من القرآن »[١]. .

ولقد كان الارتفاع التدريجي لنجم المعتزلة، منذ نهاية عهد الرشيد،

(١) جب (دراسات في حضارة الاسلام) ص ٦. طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م.

بها اليوم . . أليس عصرها الذهبي الذي نعتز به وند تدفىء بذكرياته وانجازاته هو عصر الخلفاء الذين تمذهبوا بمذهبهم؟ المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م) والمعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٨ هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) والواثق (٢٢٨ ـ ٢٣٣ هـ ٨٤٢ ـ ٨٤٧ م)؟؟ . .

والذين يقرأون كتب الجاحظ، مثلاً، وخاصة (الحيوان) يرون هذا الجانب من جوانب علم المعتزلة، فهو يورد لأعلامهم تجارب وملاحظات واستقراءات في العلوم، وفي دراسات الحيوان بالذات . . كما يشير الى ما لبعضهم من جهود في الفلك وأبحاث في النجوم . . ومن النصوص ذات الدلالة ذلك النص الذي يسخر فيه الجاحظ من هؤلاء الذين يعيبون اشتغال عدد من أئمة المعتزلة بالبحث والتجريب في الحيوان، والملاحظة والاستقراء «لقدر الكلب ومقدار الديك» . . ويدافع الجاحظ عن هؤلاء الباحثين في هذه الميادين، واصفاً اياهم بأنهم من «جلة المعتزلة، أشراف أهل الحكمة» ويقول: «ان مثل هذا العلم يتفرغ للجدال فيه الشيوخ الجلة والكهول العلية، وحتى يختاروا النظر فيه على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب في الصلاة، وحتى يزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد! . . »[1].

فرسان الدفاع عن الاسلام:

ولقد كان طبيعياً لفرقة هذه أسلحتها الفكرية، وذلك مبلغ تمرسها واجادتها لاستخدام أسلحة الخصوم الفكريين، وتلك هي الميادين التي شملها علم علمائها ومفكريها . . كان طبيعياً أن تكون هذه الفرقة هي أقدر

---

(١) (الحيوان) جـ ١ ص ٢١٦، ٢١٧.

مقروناً بانحسار المد « المانوي ـ الشعوبي » عن الحياة الفكرية والسياسية للعرب والمسلمين في ذلك التاريخ . .

ويكفي أن نشير، للدلالة على الجهد الذي قدمه المعتزلة على هذه الجبهة ـ جبهة الدفاع عن الاسلام ضد خصومه ـ الى أن الجزء الخامس من (المغني في أبواب التوحيد والعدل) للقاضي عبد الجبار، قد أفرد للرد على الفرق غير الاسلامية، من ثنوية، ونصارى، ووثنيين. . الخ . . الخ . . وإنْ تناول المعتزلة لفكر هذه الفرق، في مؤلفاتهم، لم يكن كتناول مؤرخي الملل والنحل والمقالات، عرضاً للآراء وتقريراً للمذاهب، وانما كان بياناً لحجج المعتزلة التي قدمتها في صراعها الفكري والحضاري مع هؤلاء الخصوم الفكريين. .

والمعتزلة لم يدافعوا فقط هذا الهجوم عن عقائد الاسلام، بل طاردوا هؤلاء الخصوم، وكسبوا الى الاسلام أنصاراً جداً كثيرين، حتى لقد كانوا أبرز من عمل على نشر الاسلام في البلاد المفتوحة، والوحيدين الذين استطاعوا أن يقنعوا بالاسلام أولئك الذين عرفوا مذاهب الفلسفة وأسلحة الأقدمين في الجدل. . ومما يروى عن أبي الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ ـ ٨٧٩ م) ـ وهو الذي اكتملت في عصره أصول المعتزلة الخمسة ـ أنه قد دخل الاسلام على يديه ما يزيد عن ثلاثة آلاف رجل. . . أما أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي (٢١٠ هـ) فلقد نذر « ووظف على نفسه أن يدعو كل يوم نفسين الى دين الله، فإن أخطأه يوماً قضاه! »[١]. .

بل ويذكر الذين يؤرخون لهذا العصر ـ ومنهم « جيوم » في كتابه (الفلسفة وعلم الكلام) ـ أن نفوذ المعتزلة قد ترك آثاره الفكرية البارزة على فكر علماء الكلام اليهود، حتى شابهت آراء اليهود آراء المعتزلة في كثير من

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٥١ .

القضايا، لا لأخذ المعتزلة عن اليهود - كما يروج خصومهم - وانما لما تمتع به المعتزلة من « نفوذ عميق على مفكري اليهود »[1] الذين كانـوا قد تعـايشوا واندمجوا في الدولة الجديدة، وخاضوا في الجدل مع مختلف القوى الفكريـة فيها. .

هكذا كان المعتزلة فرسان الدفاع عن الاسلام، بل والدعوة اليه، لأنهم كانوا أكثر امتلاكاً لأدوات هذا الفن ممن عداهم من فرق الاسلام. .

(١) (الفلسفة وعلم الكلام) ص ٣٨٤.

القوى الاجتماعية التي يمثلونها

كانت العصبية العربية هي الامتداد « لبداوة » الجاهلية ، بما اتسمت به من ضيق أفق قصر بها عن أن تبصر ضرورات الانصهار القومي والتوحد الحضاري للقبائل والشعوب في اطار جديد ومستنير . . وكانت العصبية الشعوبية هي الامتداد لمواريث الدولة الفارسية القديمة والتجسيد لأحلام الدهاقنة - (كبار ملاك الريف) - والموابذة - (رجال الدين المجوس) - والأصابذة والأساورة - (قادة الجيش الكسروي) - أحلامهم في فلك عرى الدولة العربية المسلمة ، والعودة الى مجتمعهم الاقطاعي ذي الطبقات المغلقة الذي تحمي الاستغلال فيه ، بل وتقدسه ، عقيدة الحكم بالحق الالهي . .

ومن ثم فلقد كانت النزعتان المتعصبتان أبعد ما تكونان عن روح الاسلام المتقدمة والمستقبلية والانسانية ، وأبعد ما تكونان عن مصالح القوى الاجتماعية الصاعدة التي أخذ الاسلام بيدها ، والتي حملت لواءه ، فبنت دولته ، ثم خرجت بسيوفها فأطاحت بعروش الحكم بالحق الالهي وسيطرة الاقطاع في أرض كل من فارس والروم . .

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول ان هذه القوى الاجتماعية الصاعدة ،

بصرف النظر عن أصولها العرقية ومواريثها الحضارية، هي التي:

* رفضت العصبية العربية ذات الطابع البدوي والضيق الأفق.

* ورفضت النزعة الشعوبية ذات المضمون الفارسي الجاهلي.

* وبشرت بالانصهار القومي لأبناء الدولة الجديدة جميعاً، على أساس حضاري وبمضمون انساني ومستنير. لأن مصالحها كانت مع الوحدة القومية، وآفاقها كانت مع التقدم والمستقبل، وليس مع بداوة الأعراب أو اقطاع الفرس القديم..

* ورأت في عقلانية الاسلام ـ كدين اقتصد في الغيبيات وكحضارة تعلي من قدر العقل والانسان ـ أداة البحث والنظر والتدبر الكفيلة، حقاً، بجعل هذه الأمة: الوارث الشاب لمواريث الحضارات العريقة المحتضرة، الأمر الذي يجعلها، بحق، خير أمة أخرجت للناس..

وإذا كان المعتزلة هم الطلائع التي حملت هذا الفكر وبشرت به.. فما هي، على وجه التحديد، القوى الاجتماعية التي كانت مصالحها وميولها مع هذا الفكر الجديد؟؟ والتي كان وضوح انتشار الاعتزال في صفوف أبنائها الدليل على تمثيل المعتزلة لها في هذاالصراع الفكري والسياسي الذي شهدته خريطة المجتمع العربي الاسلامي في ذلك التاريخ؟؟..

نحن نعلم أن الموقع الجغرافي الحاكم للعالم العربي، والذي جعله همزة الوصل بين أوروبا ومراكز التجارة في آسيا والشرق الأقصى والصين، قد جعلت، تاريخياً، من هذا العالم معبر التجارة العالمية وطريقها، ولقد أدى ذلك الى النمو المبكر لفئات التجار وطبقتهم في البلاد، والى أن أصبحت طرق التجارة شرايين توحيدية تربط أجزاء هذه المنطقة، وخاصة بعد أن وحدتها فتوحات العرب المسلمين.

وهؤلاء التجار، الذين كانوا هم العلماء والمفكرين والمتكلمين والفقهاء

في ذات الوقت، كانوا أميل الى العقلانية، بحكم بيئاتهم وآفاقهم المستنيرة وبحكم تفاعلهم مع أبناء الحضارات العريقة من غير العرب، كما كانوا أكثر القوى الاجتماعية نزوعاً الى الوحدة القومية، لأن وحدة المجتمع تعني، بالنسبة لمهمتهم العالمية، المزيد من الازدهار. . ومثلهم في ذلك كان أهل الحرف والصناعات. .

ونحن نعلم كذلك أن العقلانية والتفكير العقلي، وتقديم البراهين العقلية على ظواهر النصوص المأثورة هي سمات تنفر منها، مثلاً، حياة البدو النازعة الى البساطة والسذاجة، كما تنفر منها البيئة الزراعية التي تروج فيها الخرافة ويشيع فيها الايمان بالخوارق واللامعقول.

فهل كان، اذن، للمعتزلة، رجالاً وتنظيماً، وللبيئة التي عاشوا فيها، وخاصة المدن التي غلب عليها فكرهم وشاعت فيها أصولهم الخمسة، علاقة اجتماعية، مثلاً، بالتجارة والحرف والصناعات التي تؤهل أصحابها، عادة، في مثل تلك المجتمعات والبيئات، لأن ينزعوا الى العقل والعقلانية أكثر مما تؤهل لذلك بيئة البدو وحياة الزراعة والريف؟. . وبالتحديد: هل الطابع التجاري والحرفي والصناعي ملحوظ في صفوف المتزلة، وبالذات في بيئاتهم والمواطن التي انتشر فيها فكرهم؟-. وهل نستطيع أن نقول: ان أصحاب هذه النزعة العقلية كانوامتميزين اجتماعياً، وان هذا الوضع الاجتماعي المتميز كان أحد العوامل التي ميزتهم ذلك التميز الفكري الذي أشرنا الى أبرز قسماته؟؟

إن محاولة الاجابة عن هذا السؤال تصطدم بندرة الحقائق والوقائع والمعلومات. . فالتأريخ للمعتزلة ورجالهم وجمهورهم هو من أصعب الأمور، لأنه تاريخ لتنظيم سري، تقريباً، ومضطهد في أغلب عهوده، وما كتب حوله من مادة، في تاريخه القديم، قد باد بعد المحنة العامة التي

تعرضوا لها منذ عصر المتوكل العباسي. . ومع كـل ذلك، فـإن « البحث المستقصى يضع يدنا على عدد من الحقائق ترشح الاجـابة بنعم وبـالايجاب عن ذلك السؤال الذي طرحناه، وتشير الى أن جمهور البيئات التي انتشرت فيها هذه النزعة « العقلية ـ القومية » قد كانوا ذوي صلة اجتمـاعية وثيقـة بالتجارة والحرف والصناعات، وأن المدن والقرى التي غلب عليها الاعتزال كانت ذات صلة وثيقة بالتجارة والتجار في تلك العصور. . فمثلاً:

١ ـ في أسماء عدد غير قليل من أئمـة المعتزلـة نلحظ ألقابـاً تربـطهم بصناعة من الصناعات أو حرفة من الحرف أو لون من ألوان التجارة. . أو على الأقل بقطاع المدن والأحياء السكنية الخاصة بأصحاب هذه الصناعات والحرف والتجارات. .

* فـواصل بن عـطاء. . يلقب بـالغـزال ـ وحتى الـذين ينفـون عنه الاشتغال بصناعـة الغزل يعللون تلقبـه بهذا اللقب بعلل لا تبتعـد به عن الغزالين. . فالبعض يقول: انه كان يسكن في حي الغـزالين، أي أنـه قد كان للغزالين حي خاص بهم، سكن فيه واصل ـ واتخاذ الحرف وأصحابها للأحياء الخاصة هو سمة من سمات المدن في تلك العصور ـ. . ومنهم من يقول انه كان يلزم حانوت غلام له يشتغل بصناعة الغزل وحرفتـه. . وفي كل الأحوال والتفسيـرات فهناك اتفـاق على أنـه كان يسكن حي الغـزالين ويعيش بين دكاكينهم. .

* وعمرو بن عبيد بن باب. . هناك من يقـول ان أباه كـان تاجـراً، صاحب دكان. . ومن يقول: انه كان نساجاً، صناعته النسج. .

* وابـراهيم بن سيار النـظام. . سمي بالنـظام لأن نـظم الخـرز كـان صناعته. .

* وأبو الهذيل العلاف. . سمى بالعلاف، إما لأنها كانت حرفته، أو

لأنه كان يسكن في حي العلافين، على خلاف في ذلك . .

* وهشام بن عمرو **الفوطي**. . هناك من يقول ان تسميته بالفوطي جاءت من تجارته في « الفوط ». .

* ومحمد بن سيرين. . وهناك اتفاق على أنه كان تاجراً من تجار النسيج (بزازاً). .

* وعثمان الطويل ـ كان **تاجراً**. .

* وأبو رجاء مصر بن طهمان، الوراق (١٢٩ هـ). . كانت **الوراقة** حرفته وتجارته . .

* وأبو عبد الله الحسين بن علي بن ابراهيم، **الكاغدي** (٣٠٨ ـ ٣٩٩ هـ). . لتلقيبه بالكاغدي علاقة بهذه الحرفة.

* وأبو يعقوب يوسف بن عبدالله، **الشحام**. . يوحي تلقيبه بالشحام بما له بهذه الحرفة من علاقة . .

* وأبو الحسين بن أبي عمر، **الخياط**. . له هو الآخر علاقة بالحرفة التي لقب بها . .

* والجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. . يقول عنه ياقوت: انه رؤي يبيع **الخبز والسمك** في حي سيحان، من أحياء البصرة، كما أن من بين آثاره الفكرية (كتاب التبصر بالتجارة)، الذي لعله من أقدم الآثار التي أفردت للبحث في هذه الحرفة في تراثنا. . . .

هذه النماج من أعلام المعتزلة، وان كانت قد جاورتها أسماء أعلام آخرين ملكوا الأرض أو ورثوها، الا أنها تعطي دلالة على الوضع الاجتماعي لعدد من أئمة المعتزلة ومفكريهم، والبيئة الاجتماعية، التجارية

والحرفية والصناعية، التي كانت أكثر البيئات في ذلك العصر نزوعاً للعقلانية واقبالاً على ثمار العقل واستخداماً لبراهينه في البحث والتنقيب. .

٢ ـ والحقيقة الثانية التي تؤكد ما نذهب اليه، ترقى بهذا الرأي الذي نراه الى مرتبة الحقيقة التي تبعث على الاطمئنان. . ذلك أن المدن والمناطق والقرى التي غلب عليها الاعتزال، والتي ذكرها وعدد أهمها أبو القاسم البلخي (٣١٩ هـ ـ ٩٣١ م) في كتابه القديم عن (مقالات الاعلاميين) تلفت نظرنا الى تمركزها وارتباطها بطرق التجارة الرئيسية التي كانت تمر عبر الدولة العربية الاسلامية كي توصل تجارة آسيا الى أوروبا، وهي التي كانت أهم طرق للتجارة العالمية في ذلك التاريخ[١]. .

فحول طريق التجارة البري القادم من الصين شرقاً الى بغداد انتشرت مدن المعتزلة وقراهم ومواطن نفوذهم في اقليم فارس، الذي هو الأقليم الجنوبي من ايران. . وحول طريق التجارة البحري القادم من الصين والهند الى الخليج العربي، انتشر الاعتزال في الموانىء التي قامت على الشاطيء الشرقي للخليج، مثل «تيز» و «سيراف» وغيرها من الموانىء والمدن التي جاورتها في اقليم فارس. . كما انتشر الاعتزال كذلك في ميناء البصرة وفي الأبلة، وهي موانىء العراق التي كانت تستقبل التجارة التي يأتي بها هذا الطريق البحري الآتي من الهند والصين. .

ومع هذا الطريق التجاري انتشر الاعتزال حتى أرمينية، التي كانت على مقربة من منطقة انتقال هذه التجارة الى القسطنطينية. .

أما طريق التجارة الثاني الذي كان يأتي، بحراً، من الهند والصين، ليصل الى جنوبي اليمن، ثم يصعد الى صنعاء فمكة والمدينة فدمشق

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٠٤ ـ ١١٠.

فحلب، فإن التوزيع الجغرافي لمناطق نفوذ المعتزلة في شبة الجزيرة وفي الشام يلفت النظر الى اقتران مناطق الاعتزال بطريق التجارة هذا أوثق اقتران.. فكل محطات تجارة هذا الطريق كانت مواطن نفوذ للاعتزال، والثورة التي قامت بها المعتزلة ضد الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (٨٨ ـ ١٢٦ هـ ٧٠٧ ـ ٧٤٤ م) ونصبت فيها امامها يزيد بن الوليد (٨٦ ـ ١٢٦ هـ ٧٠٥ ـ ٧٤٤ م)°قد قامت من الأصقاع التي غلب عليها وعلى أهلها القول بالعدل والتوحيد الى الشمال من دمشق، وعلى الطريق التجاري الذي يربطها بحلب، ثم يصعد بعد ذلك الى آسيا الصغرى فالقسطنطينية..

وعلى سبيل المثال فنحن نعد من مدن المعتزلة وقراها الكبرى ـ التي ذكرها البلخي ـ والتي تقع على الطريق التجاري البري الآتي من الصين، شرقاً، الى بغداد، مدناً وقرى مثل: السوس، والبيلقان، والصيمرة، وعسكر مكرم، ورامهرمز، وجندي سابور، والدورق، وأرجان.. الخ.. الخ..

وعلى الطريق التجاري الآتي من الهند والصين، بحراً، بعد دخوله الى اقليم فارس، نستطيع أن نذكر من مدن الاعتزال، على سبيل المثال: توز، وسيراف، وعبدان، وجيرفت، والسيرجان، وهراة، وتيز.. الخ.. الخ..

وعلى الشاطيء الغربي للخليج، نستطيع أن نذكر من مدن التجارة ومخططاتها، التي كانت مواطن انتشر فيها الاعتزال: البحرين، وهجر، والبصرة، والأبلة..

فإذا صعد طريق التجارة من بغداد شمالاً، وجدنا على متنه من المدن التي غلب عليها الاعتزال: ميافارقين، أشهر مدن ديار بكر، وبرذعة، بأرمينيا.. الخ.. الخ..

كما نعد من حواضر التجارة ومحطاتها قرب البصرة وعلى طريقها مع واسط، مما غلب عليه الاعتزال مدناً مثل: الملح، وعبدسي، والمذار.. الخ.. الخ..

أما طريق التجارة الذي يصعد من عدن، شمالاً، حتى يصل الى آسيا الصغرى فأوروبا، فإن من بين محطاته ومدنه التي ظهر فيها الاعتزال أو غلب عليها مدناً ومحطات مثل: صنعاء، ونيس، ونيسان، وتدمرْ، ونهيا، وارك، وعرض، وسمنة، والعربيس، وبلاد المدارج، وداريا، وبيت لهيا، وكفر سوسية.. الخ.. الخ..

وحتى الأجزاء التي انتشر فيها الاعتزال بالمغرب، مثل البيضاء، وطنجة، فإنها كانت مواطن للتجارة بين أفريقيا وبين الأندلس..

فلن نكون مغالين اذا قلنا ان خريطة المواطن التي انتشر فيها فكر المعتزلة وسادتها نزعتهم « العقلانية ـ القومية » كانت هي خريطة التجارة وطرقها ومواطن التجار ومحطاتهم.. وفي ذلك ما يشير الى الطبيعة الاجتماعية المتميزة التي أثمرت تلك القسمة العقلانية المتميزة في فكرنا العربي الاسلامي والى القوى الاجتماعية التي جسد المعتزلة طموحها نحو مجتمع متحد، يمنح ولاءه لحضارة تتميز بالعقلانية.. ورفضها لقبلية البدو وشعوبية الاقطاع الفارسي القديم..

الثورة في سبيل الخلافة الشوروية

كانت النزعة العقلانية عند المعتزلة تجسيداً لموقف أمتنا الايجابي ضد التحدي الذي تمثل في الهجوم الفكري للملل والنحل والمذاهب التي نازلت الاسلام على أرضه بعد عصر الفتوح، عندما عجز «النصوصيون» عن الوفاء بحق الدفاع عن هذا الدين، ومن ثم عجزوا عن امتلاك الأدوات العقلية الكفيلة بصياغة البناء الحضاري الذي أصبح العرب المسلمون مؤهلين له ومطالبين به من قبل حركة التاريخ.. ولقد أنجز المعتزلة، بنزعتهم العقلية، هذه المهام، فكانوا الصناع الحقيقيين لما نعتز به الآن من تراثنا في هذا الميدان..

وكانت بواكير الفكر القومي العربي التي صاغها المعتزلة تجسيداً لموقف القوى الاجتماعية ـ العربية والتي تعربت ـ الرافضة بقبلية البدو وشعوبية الفرس الذين تحركهم المصالح الاقطاعية وتبغضهم في العرب والعروبة الأحقاد والثارات.. ولقد وضع المعتزلة بفكرهم القومي المستنير هذا الأساس لقوميتنا التي سبقت في الظهور كثيراً من القوميات..

وكما كان فكر المعتزلة هذا جواب أمتهم وموقفها الايجابي أمام هذه

التحديات، كذلك كان نشاطهم السياسي العملي وكانت ثوراتهم التجسيد لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة لما أحدثه الأمويون من تغييرات في طبيعة السلطة العليا للدولة - (الخلافة) - تلك التغييرات التي بدلت فلسفة الحكم، فبدلاً من الشورى والبيعة والاختيار، أصبح وراثة وملكاً عضوداً. . وعلى هذه الجبهة كان المعتزلة - الحزب السياسي، والنشاط العملي، والمعارضة، والثورة المسلحة - التعبير عن رفض تلك التغييرات، وعن الطموح الى عودة الخلافة الشوروية من جديد. .

وللمعتزلة الثوار صفحات عدة في سجل الثورة بالمجتمع العربي الاسلامي - (أنظر: الثورة) - نثبت هنا اشارات لها، ونورد أهم عناوينها، لتتضح صلاتها الوثيقة بالشورى كفلسفة حكم، وتمثيلها لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة تلك الردة السياسية التي مثلها ملك بني أمية قياساً على دولة الخلفاء الراشدين.

الاسهام في ثورة ابن الأشعث:

فالمعتزلة (أهل العدل والتوحيد) قد أسهموا في الثورة التي قادها عبد الرحمن بن الأشعث (٨٥ هـ ٧٠٤ م) ضد الحجاج بن يوسف وخليفته الأموي عبد الملك بن مروان. . ومن أعلامهم الذين ذكرت مصادر التاريخ إسامهم في هذه الثورة: معبد الجهني، والجعد بن درهم، وسعيد بن أبي الحسن - وهو أخو الحسن البصري - . . الخ. . الخ[1]. .

والاسهام في ثورة الحارث بن سريج:

وأسهموا في الثورة التي قادها عظيم الأزد: الحارث بن سريج ضد

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٢٠. و (تاريخ الطبري) جـ ٨ ص ١٥١، ١٥٢، (حوادث سنة ١٠٢ هـ) وجمال الدين القاسمي (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٥٥.

هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ (٧٣٤ م). . وكان من مطالب هذه الثورة: أن يعود الأمر - (نظام الخلافة) - شورى. . وأن تغير العمال. . وأن تعزل الشرط. . وأن يشترك الناس في اختيار الولاة[1]. . .

والثورة بقيادة زيد بن علي:

وكانت أولى الثورات التي قادها المعتزلة، وعقدت البيعة بالامامة فيها لامام منهم هي تلك التي قادها امامهم زيد بن علي (٧٩ - ١٢٢ هـ ٦٩٨ - ٧٤٠ م) بالكوفة ضد حكم الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢ هـ. .

ولقد تضمن نص البيعة في هذه الثورة أهدافاً استهدف ثوارها تحقيقها، منها:

١ - التصدي للظلم وجهاد الظالمين.

٢ - والدفاع عن المستضعفين المظلومين.

٣ - وتوزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين لها.

٤ - واغلاق المعسكرات الحربية - (المجامر) - اتي حشد الأمويون فيها الرجال بدعوى الفتح والغزو، بينما كان الهدف الحقيقي من اقامتها فتح الجبهات الخارجية التي تصرف الناس عن الوضع المتردي في العاصمة دمشق والولايات والأمصار.

٥ - والانتصار لآل البيت، الذين بلغ التنكيل بهم، على يد الأمويين، حد المأساة[2].

---

(١) (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ١٠، ١١.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ١٧٢ (أحداث سنة ١٢١ هـ).

والثورة بقيادة يزيد بن الوليد:

وكانت أول ثورة تقوم في الشام ودمشق، معقل بني أمية، وقائدها أمير أموي تمذهب بمذهب المعتزلة هو يـزيد بن الـوليد (٨٦ ـ ١٢٦ هـ ٧٠٥ ـ ٧٤٤ م) وأغلب ثوارها وجمهورها كانوا من معتزلة الشام. . ولقد أطـاحت هذه الثورة بحكم الخليفة الأموي الماجن الوليـد بن يزيـد (٨٨ ـ ١٢٦ هـ ٧٠٧ ـ ٧٤٤ م). . وكانت ثورة أتت الى الخلافة بخليفة قد عقدت له البيعة من الثوار، وبعد انتصارها أعلن يزيد بن الوليد العودة بمنصب الخلافة الى فلسفة الشورى، وقرر حق الناس في تبديل الخليفة عندمـا يريـدون. . كما أعلن العدل بين النـاس، مسلمين وغـير مسلمين، «حتى يكـون أقصاهم كأدناهم، وحتى تستدر المعيشة بين المسلمين!»[1]. .

والثورة بقيادة النفس الزكية:

وكانت هي الأخرى ثورة معتزلية، بقيادتها وقادتها ودعاتها، قادها واحد من فتيان آل البيت الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة، هو محمد بن عبد الله بن الحسن، المعروف بالنفس الزكية (٩٣ ـ ١٤٥ هـ ٧١٢ ـ ٧٦٢ م). . وكان المعتزلة قد دعوا المسلمين الى عقد البيعة ـ عن طريق الشورى ـ له عنـدما اضطرب أمر الدولة الأموية أواخر عهدها، فبايعه الكثيرون بمكـة ـ ولكن الفرع العباسي من بني هاشم عقد مع الجند الخـراساني، بقيـادة أبي مسلم الخراساني (١٣٧ هـ ٧٥٤ م) صفقـة سياسيـة تحولت بهـا ثمرة الثـورة على الأمويين الى بني العباس، فأزاحوا النفس الزكية، وحكموا حكماً وراثياً هم الآخرون!. .

---

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١١٣. والمسعودي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٧٦، ١٧٧، ١٧٣.

فكانت ثورة المعتزلة بقيادة النفس الزكية ضد حكم الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (٩٥ ـ ١٥٨ هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥ م) بالمدينة سنة ١٤٥ هـ (٧٦٢ م). وكان الثوار المعتزلة، في ثورتهم هذه، يلبسون اللون الأبيض، على حين كان العباسيون يلبسون اللون الأسود، وكان الشعار المكتوب على رايات الثوار هو: (أحد... أحد).. وهو الشعار الذي كتبه الرسول والصحابة على راياتهم يوم غزوة حنين[1]!..

والثورة بقيادة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن: (٩٧ ـ ١٤٥ هـ ٧١٦ ـ ٧٦٢ م):

وهو أخو النفس الزكية، والثورة التي قادها، في البصرة وما حولها سنة ١٤٥ هـ، هي استمرار لثورة النفس الزكية بالمدينة بعد قمعها بواسطة جيش المنصور العباسي.. وكانت هي ـ الأخرى معتزلية، قيادة وقادة وفي أغلب المقاتلين والدعاة.. وكانت آخر الثورات الكبرى التي انفرد المعتزلة بقيادتها في منطقة المشرق العربي[2]..

والاسهام في ثورات الزيدية:

وبعد أن غلب الطابع الفلسفي على المعتزلة، فابتعد بقيادتها عن «العامة» ـ وقود الثورات ـ وبعد أن توثقت صلاتهم بالدولة العباسية، وخاصة على عهد المأمون، والمعتصم، والواثق ـ ظلت صلاتهم «بالثورة» قائمة عن طريق اسهام فريق منهم في ثورات «الزيدية»، التي كانت أشبه ما تكون بفرقة منبثقة من تيار الاعتزال ـ (أنظر: الزيدية) ـ.. فأسهموا

(١) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥١٧، ٥٢٤ (أحداث سنة ١٤٤ هـ)..

(٢) (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ١٥٤..

وشاركوا في ثورات الزيدية:

* ثورة محمد بن ابراهيم بن طباطبا (١٩٩ هـ ـ ٨١٤ م). .
* وثورة محمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسين (٢١٩ هـ) في بلاد الطالقان بخراسان.
* وثورة يحيى بن عمر (٢٥٠ هـ) بالكوفة. .
* والثورة التي بنت للزيدية دولة في طبرستان سنة ٢٥٠ هـ. .
* وثورتهم التي أقامت دولتهم في صنعاء سنة ٢٨٨ هـ[1]. .

هكذا أسهم المعتزلة في الحركة الثورية على امتداد أكثر من قرنين. . وكانوا بذلك أمناء وأوفياء لموقفهم الفكري، المنحاز للثورة كطريق لتغيير الظلم والنهي عن المنكر وازالة أئمة الجور والفسق والضعف والفساد. . فهم قد جعلوا لذلك أصلاً من أصولهم الفكرية الخمسة ـ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ـ وقالوا عنه: «انه أشرف من جميع أبواب البر والعبادة!»، وأفردوا في آثارهم الفكرية العديد من الصفحات التي تؤصل لمشروعية الثورة، بل لوجوبها، وقالوا ان ذلك هو موقف التيار الاسلامي الذي التزم جانب الحق، على امتداد تاريخ المسلمين. وبعبارة القاضي عبد الجبار: فإنه «لا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاة الجور اذا وجد أعواناً، وغلب على ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور، كما فعل الحسن والحسين، وكما فعل القراء حين أعانوا ابن الأشعث في الخروج على عبد الملك بن مروان، وكما فعل أهل المدينة في وقعة الحرة، وكما فعل أهل مكة مع ابن الزبير حين مات معاوية، وكما فعل عمر بن عبد العزيز، وكما فعل يزيد بن الوليد، فيما أنكروه من المنكر» وحينما ثاروا لاحلال العدل محل الظلم ووضع الشورى موضع الاستبداد بالسلطة والسلطان. .

---

(١) ناجي حسن (ثورة زيد بن علي) ص ١٥٦، ١٦٢. طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م. .

ورجال دولة

بعد نكبة البرامكة (١٨٨ هـ ٨٠٣ م) بدأ مد التيار الشعوبي في الدولة العباسية في الانحسار. . وبدأت صلات الخلافة تتوثق شيئاً فشيئاً مع التيار « القومي العربي ـ العقلاني »، تيار المعتزلة، ثم بلغت هذه الصلات ذروة توثقها في عهد الخلفاء الثلاثة، الذين تمذهبوا بفكر أهل العدل والتوحيد: المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م) والمعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٨ هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) والواثق (٢٢٨ ـ ٢٣٣ هـ ٨٤٢ ـ ٨٤٧ م). .

وفي هذه المرحلة من مراحل علاقة المعتزلة بالسلطة والدولة ظهر في محيطهم تياران:

١ ـ تيار المعتزلة البغداديين:

وهم مدرسة في اطار المعتزلة، التزمت، كغيرها بالأصول الخمسة، ولكنهم في السياسة ظلوا على معارضتهم للعباسيين الذين استأثروابالسلطة من دون العلويين، بل ومارسوا ضدهم القمع والاضطهاد. . وتعبيراً عن هذا الولاء العلوي كان المعتزلة البغداديون يفضلون علي بن أبي طالب ـ

وهم يقومون التاريخ ـ على غيره من الخلفاء الراشدين. . ولقد ظل اسهام المعتزلة في الثورة ضد الدولة العباسية عن طريق هذا التيار من تياراتها، وهو التيار الذي اقترب من « الزيدية »، فثار معها، وظل يطبع عقائدها بالأصول الخمسة للاعتزال. . ومؤسس هذه المدرسة هو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠ هـ ٨٢٥ م). .

٢ ـ تيار المعتزلة البصريين:

الذين ظلوا على تقويم قدماء المعتزلة ـ الذين كان مركزهم بالبصرة عند النشأة ـ تقويمهم لأحداث التاريخ الاسلامي في عصر صدر الاسلام، وهو التقويم الذي وضع علي بن أبي طالب بعد أبي بكر وعمر وعثمان في الفضل، كما هو الحال في الترتيب الزمني لتولي الخلافة. . وهذا التيار، الذي لم يقترب من الشيعة الزيدية ومن العلويين اقتراب البغداديين، هو الذي توثقت صلاته بالدولة، فأثر فيها، وأضفى على مواقفها من فكره، وأسهم في صنع الانجازات الحضارية التي سطرت صفحة العصر الذهبي لحضارتنا وتراثنا في ذلك التاريخ. .

ولقد بلغت علاقة المعتزلة بجهاز الدولة على عهود: المأمون، والمعتصم، والواثق الى الحد الذي أصبح فيه قائدهم: أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠ هـ ٧٧٧ ـ ٨٥٤ م) أكثر من وزير. . أصبح « مشيراً » يشارك الخليفة التفكير واتخاذ القرار، والغى في تلك الفترة منصب الوزير. . وفي وصية المأمون للمعتصم يقول له: « . . . **وأبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد، لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك، فانه موضع ذلك، ولا تتخذن بعدي وزيراً. .** »[1]. .

---

(١) د. ألبير نصري نادر (فلسفة المعتزلة) جـ ١ ص ٢٩. طبعة الاسكندرية.

ولقد انتشر رجال المعتزلة في جهاز الدولة . . فتولوا القضاء والدواوين وغيرهما من الولايات . . واشتهر منهم، كرجال دولة كثيرون، مثل:

* هشام بن عمرو الفوطي، الشيباني (٢١٨ هـ ٨٣٣ م) . .
* ويوسف بن عبد الله بن اسحاق الشحام (١٥٣ - ٢٣٣ هـ ٧٦٧ - ٨٤٧ م) . .
* وأبو معن ثمامة بن أشرس النميري (٢١٣ هـ ٨٢٨ م) . .

وغيرهم كثيرون[١] . . .

(١) (باب ذكر المعتزلة) ص ٣٥، ٤٠ . و (رسائل الجاحظ) جـ ٢ ص ٢٦٦ .

المحنة

بموت الخلفة العباسي الواثق (٢٣٣ هـ ٨٤٧ م) انتهى العصر الذهبي للمعتزلة، بل العصر الذهبي للدولة العباسية، وبدأت النذر بمرحلة التراجع ـ (أنظر: مرحلة الجمود والتوقف والتراجع للحضارة العربية) ـ. . ففي عهد المتوكل العباسي (٢٣٣ ـ ٢٤٧ هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١ م) حدث الانقلاب ضد المعتزلة ونزعتهم العقلانية، فاقتلعوا من مناصبهم في الدولة، وابعدوا عن مراكز التأثير الفكري، وزج بالكثير من أعلامهم في السجون، وأبيدت آثارهم الفكرية، الا ما ندر منها، فتقلص سلطان العقل العربي الاسلامي على الحياة الفكرية والعامة، وعزلت معاييره فلم تعد الحاكمة في المجتمع، بعد أن كانت الأساس الذي قام عليه البناء الحضاري فيما قبل ذلك التاريخ . .

فنفر من أهل الحديث، الذين يقدمون: الاسناد والنقل على العقل، خرجوا من السجون، فتولوا أزمّة الدولة، ووضع المعتزلة بدلاً منهم في السجون. . وعلى حين ابتعدت الدولة عن المعتزلة فلقد زاد اقترابهم من

التيار العلوي المعارض لها، وزاد، مع الاضطهاد، اسهامهم في ثورات الزيديين! . .

وشاعر الخليفة المتوكل: علي بن الجهم يعبر عن عدائه وعداء حزبه للمعتزلة ـ الذين يسميهم أحياناً: « الواثقية »، نسبة للخليفة الواثق! ـ وعدائه لحلفائهم من الشيعة العلوية، فيقول:

تضافرت الروافض والنصارى ... وأهل الإعتزال على هجائي
وعابوني، وما ذنبي اليهم ... سوى علمي بأولاد الزناء!
أنا المتوكلي هوى ورأياً ... وما « بالواثقية » من خفاء

وعندما نفى المتوكل مشير الدولة وزعيم المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد، هجاه علي بن الجهم بقوله:

يا أحمد بن أبي دؤاد دعوة ... بعثت اليك جنادلاً وحديداً
ما هذه البدع التي سميتها ... بالجهل منك العدل والتوحيدا
أفسدت أمر الدين حين وليته ... ورميته بأبي الوليد وليداً[1]

فإذا مرض ابن أبي دؤا د هجاه علي بن الجهم، شاعر الخليفة المتوكل، وتحدث عن انتصار «أصحاب الحديث» ـ «النصوصيين» ـ على المعتزلة، فقال مخاطباً ابن أبي دؤاد:

لم يبق منك سوى خيالك لامعاً ... فوق الفراش ممهداً بوساد
فرحت بمصرعك البرية كلها ... من كان منهم موقناً بمعاد
كم مجلس لله قد عطلته ... كي لا يحدث فيه بالاسناد
ولكم مصابيح لنا اطفأتها ... حتى يزول عن الطريق الهادي
ولكم كريمة معشر أرملتها ... ومحدث أوثقت في الأقياد

---

(١) أبو الوليد: هو ابن أحمد بن أبي دؤاد، محمد، الذي ولي الأمر بعد أبيه.

ان الأسـارى في السجون تفـرجوا لمـا أتتـك مـواكب الـعـواد[١]!

ثم استمر اضطهاد الدولة للمعتزلة، وتصاعدت محنتها لهم، حتى لقد أسقـطت شهادتهم أمـام القضاء، أي جـردتهم من « حقوقهم المـدنيـة »، بتعبيرنا الحديث؟!.. بل وحرم عليهم - مع العلويين - « تقبل الضياع »، أي أن يكونوا « ملتزمين » في استغلال الأرض الزراعية، وركوب الخيـل، ومغادرة المدن التي يقيمون فيها؟!.. الخ.. الخ[٢]..

وامتد هذا الاضطهاد فشمل عدداً من الدويلات التي قامت في أطراف الدولة، من مثل الدولة الغزنوية التي جمع قائدها محمود الغزنوي (٣٩٠ - ٤٨١ هـ ٩٩٩ - ١٠٣٠ م) العديد من أئمة المعتزلة ووضعهم في سجن أعده لهم في « عز دار »، بشمال أذربيجان، واستمر حبسهم حتى ماتوا فيه![٣].

وأخيراً.. توجت الدولة العباسية اضطهادها هذا للمعتزلة، وكرسته، وجعلته قانوناً وفكراً رسمياً للدولة بذلك الكتاب الذي أشرف عـلى وضعه الخليفـة القـادر (٣٨١ - ٤٣٣ هـ ٩٩١ - ١٠٣١ م) وسمـاه (الاعتقـاد القادري)، وجعل علماء السنة وأصحاب الحديث يوقعون عليه، ثم أمر به فعمم في الأقاليم، وقرىء في الدواوين، وتلي على المنابر.. ولقد أدخل هذا الكتاب - الذي صدر ليحرم فكر المعتزلة ويجرمـه - في الاسلام « كهنـوتاً » اعتقادياً مستعاراً من قرارات المجـامع الكنسيـة، غريبـاً عن روح الاسلام وطبيعته.. وفي هذا الاعتقاد القادري صدرت أوامر الخليفة:

---

(١) الأصفهـاني (الأغـاني) جـ ١ ص ٣٦٧ - ٣٦٧٢ - ٣٦٨١، ٣٦٨٢، ٣٦٩٣. طبعـة دار الشعب. القاهرة.

(٢) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٠٢، ٣٠٣، والمقريزي (الخطط) جـ ٣ ص ٢٧١. طبعة دار التحرير. القاهرة.

(٣) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٦٧..

١ ـ بمنع تدريس علم الكلام والمناظرة في مسائله، خاصة الاعتزال ومقالات أهله.. وأنذر المخالفين بالعقوبة والنكال، نفياً وسجناً وقتلاً!..

٢ ـ ويلعن المعتزلة على منابر المساجد، حتى يصير ذلك سنة من سنن الاسلام!

٣ ـ وبتحريم قول المعتزلة في «التوحيد».. حيث يثبت (الاعتقاد القادري) لله الصفات التي ينفيها عنه تنزيه المعتزلة وتوحيدهم.. كما يثبت القول بقدم القرآن..

٤ ـ وبتحريم قول المعتزلة في «العدل» والاختيار.. حيث يثبت (الاعتقاد القادري) أن الخلق لا قدرة لهم، بل «كلهم عاجزون»..!

٥ ـ وبتحريم قول المعتزلة في «المنزلة بين المنزلتين».. حيث قرر هذا الاعتقاد مذهب المرجئة في هذا الموضوع..

ولقد صدر هذا «المرسوم» الفكري، باعتباره «اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر!»[1] فجعلت الدولة به من اضطهاد المعتزلة ونفيهم من المجتمع الرسمي ودوائر الفكر والتوجيه والتأثير وابادة تراثهم، جعلت من ذلك قانوناً وعقيدة دينية، على الجميع أن يراعوها ويضعوها موضع التطبيق.. فكانت تلك قمة المحنة الفكرية والسياسية التي حرمت الحضارة العربية الاسلامية من الثراء الفكري الذي تمثل في الفكر العقلاني الذي مثله المعتزلة..

لقد بدأ الاضطهاد لأصحاب هذا التيار «القومي العربي ـ العقلاني» في عصر المتوكل، عندما زاد نفوذ العنصر غير العربي ـ الجند المماليك ـ على

(١) آدم متز (الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري) جـ ١ ص ٣٨١ ـ ٣٨٣. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧.

منصب الخليفة وجهاز دولته، فأصبحت السلطة الفعلية لعنصر غريب عن المشاعر القومية لهذه الأمة وعن القسمة العقلانية التي امتازت بها حضارتها.. وتصاعد هذا الاضطهاد بتصاعد نفوذ هذا العنصر اللاعربي في جهاز الدولة وقيادتها.. ومن قبل كان اضطهاد المعتزلة مقروناً بعلو شأن الشعوبية والشعوبيين في بغداد قبل نكبة البرامكة سنة ١٨٨ هـ (٨٠٣ م).. فهو اذن قانون عندما تكون السلطة لمن يمثلون الذات القومية ـ بمضمونها المستنير ـ يكون التوجيه لمن يمثلون فكرها القومي ومن يجسدون نزعتها العقلانية الأصيلة.. وعندما يصبح الأمر بيد الغرباء، حضارياً وقومياً، يتراجع أصحاب التيار القومي عن مراكز التوجيه، وتتملق السلطة جماهير العامة بتسويد الفكر المحافظ المعادي للعقل، فتصيب المحنة أصحاب النزعة العقلية الذين يؤسسون الدين والدنيا على ما يثمر العقل من أدلة وبراهين... نعم.. إنه قانون؟!..

صحوة ثانية

ولكن هـذا الاضطهـاد الذي أصـاب المعتـزلـة، منـذ عصر المتـوكـل العباسي، لم يفلح في اجتثاث فكرهم العقلاني من أرض الحضـارة العربيـة الاسلامية، فعاش نفر من أعـلامهم يفكرون ويبشـرون ويكتبـون دون أن يعلنـوا على المـلأ مذهبهم في الاعتـزال، وكانـوا اذا تحدثـوا عن أسـلافهم سموهم: « علماء الكلام » أو « متكلمي البصرة »! وهكذا، كما صنع أبـو الحسن المـاوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨ م) وأمثـالـه. . كـما أن التناقضات الفكرية والسيـاسية التي قـامت بين خـلافة بغـداد وبين بعض الدول الاسلامية التي قامت وقوي نفوذها على حساب نفوذ الخلافة العباسية قد أتاح للمعتزلة قدراً من الحرية ـ كما حدث في ظل الدولة البويهية (٣٣٤ ـ ٤٤٧ هـ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥ م) ـ التي جعلتها مذهبيتها « الزيدية » تفسح المجال لمفكري المعتزلة الذين تتفق معهم الزيديـة في الأصول ـ الأمـر الذي مكن فكـر المعتزلـة من صحوة ازدهـر فيها انتـاج أعـلامهم وعـطاؤهم الفلسفي والسيـاسي، وهي الصحوة التي عـد قاضي القضـاة عبد الجبـار بن أحمد الهمذاني (٤١٥ هـ ١٠٢٤ م) علماً عليها. . فكان أن بقي لنا تراث المعتزلة المتأخر، بعد أن باد تراثهم القديم، فأصبح بـالامكان أن نـدرس المعتزلـة

ونقوم فكرهم من خلال تراثهم هم، لا من خـلال ما كتبـه عنهم الخصوم والأعداء.

ومع بقاء هذا التراث الجديد للمعتـزلة حافظاً لفكرهم وأصـولهم في تراثنا.. استمرت أصولهم الفكرية قائمة ومؤثرة في الواقع العربي الاسلامي من خـلال وجود «الـزيديـة»، التي تتفق معهم في الأصـول، ولا تختلف واياهم الا في بعض المسائل التي تتعلق بقضية الامامة... كما بقيت أصول للمعتـزلة تعيش في الـواقع العـربي والاسـلامي حتى الآن من خـلال تبني الشيعة الامامية لها أو اقترابهم من رأي المعتزلة فيها.. كما طبعت عقلانيتهم فلسفة العديد من فلاسفة العرب المسلمين، الذين لم تكن عقلانيتهم مجرد تقليد لعقلانية فلاسفة اليونان.. وأيضاً، ففي فكر بقايا الخوارج، الـذين استمر مذهبهم، نجد العديـد من الأصول والقضـايا التي اتفقـوا فيها مـع المعتزلة، أهل العدل والتوحيد..

لقد انقضت المعتزلة كفرقـة.. ولكنها استمـرت نزعـة عقلية، وفكـراً قومياً، وأصـولاً فكريـة، من خلال فـرق أخرى أثـرت فيها، ومن خـلال البصمات التي طبعتها على المجرى العام، الخالد والمتدفق والمتـطور، لفكر العرب والمسلمين.

* * *

تلك هي أهم الملامح الخاصة التي تميزت بها فرقة المعتزلة..

* فالموالي منهم.. كانوا عرباً بـالحضارة والـولاء، ناصبـوا الشعوبيـة العداء، وقدموا بواكير الفكر القومي الذي يؤلف ويبلور الشخصية العربية، على أسس غير عرقية، وانما بمفهوم حضاري وانساني ومتقدم..

* والرواة منهم.. كانوا أولى مدارس البحث التاريخي في تراثنا العربي الاسلامي..

* والفلسفة عندهم.. كانت فلسفة الّهية، تدينت فيها الفلسفة، وتفلسف بها الدين.. وقدمت أولى محاولات التعايش والتآخي والتوفيق بين الحكمة والشريعة في تراثنا..

* ومقام العقل عندهم.. كان عالياً.. وصفات « الأرستقراطية الفكرية » وسمات « العلماء » كانت واضحة في أوساطهم كل الوضوح.. كما أن ارتباط مواطنهم، وأسماء عدد من أعلامهم، بالمواطن التجارية، وبألقاب الحرف والصناعات يؤكد أن هذا التيار « العقلاني - القومي » قد ارتبط في النشأة والانتشار بالطبقة التجارية وفئآت الحرف والصناع، الذين كونوا البيئة الأكثر استنارة والأكثر قابلية للعقل والعقلانية - على عكس البدو والفلاحين - في تلك المجتمعات..

وهكذا كان المعتزلة: كوكبة من أهل الفكر والنظر والثورة، اتخذوا من الفلسفة والفكر والرقي في المعرفة بديلاً عن الأحساب والأنساب، فتحقق في فرقتهم تعايش العرب والموالي دون تفاخر أو عصبية أو تنافر، وكان الفكر « العقلاني - القومي »، هو السلم الذي ارتقوا عليه الى مستوى أصبح دونه مستوى « الأشراف » الذين يستند « شرفهم » الى الأحساب والأنساب.. وهو الأساس المتين الذي قام عليه صرح العصر الذهبي لحضارتنا العربية الاسلامية.

المصادر

آدم متز: (الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري) ترجمة: دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م.

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبـو الفضل ابـراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

ابن الأثير الجزري: (اللباب في تهذيب الأنساب) طبعة دار صادر - بيروت.

ابن جني (أبو الفتح عثمان): (الخصائص) طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م.

ابن حزم: (الفصل في الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ابن خلدون: (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

ابن سعد: (الطبقات الكبرى). طبعة دار التحرير. القاهرة.

ابن قتيبة: (المعارف) تحقيق: د. ثروت عكاشة. طبعة القاهرة سنة١٩٦٠ م.

(عيون الأخبار) طبعة دار الكتب المصرية.

(الامامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ابن المرتضى: (باب ذكـر المعتزلـة - من كتاب المنيـة والأمل) تحقيق: تـوما أرنولد. طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.

الأشعري (أبو الحسن): (مقالات الاسلاميين) تحقيق: هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.
الأصفهاني (أبو الفرج) (الأغاني) تحقيق: ابراهيم الأبياري. طبعة دار الشعب. القاهرة.
البير نصري نادر (دكتور): (فلسفة المعتزلة) طبعة اسكندرية.
البغدادي (عبد القاهر): (الفرق بين الفرق) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
التهانوي: (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م.
الجاحظ: (البيان والتبيين) طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م.
(الرسائل) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة ٦٤ ـ ١٩٦٥ م.
(الحيوان) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة، الثانية.
جب (هاملتون): (دراسات في حضارة الاسلام) ترجمة: د. احسان عباس، د. محمد نجم، د. محمود زايد. طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م.
الجرجاني: (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
جمال الدين القاسمي: (تاريخ الجهمية والمعتزلة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
جيوم (الفريد): (الفلسفة وعلم الكلام) ترجمة جرجيس فتح الله. طبعة بيروت ـ (ضمن مجموعة: تراث الاسلام) ـ سنة ١٩٧٢ م.
الحسن البصري (وآخرين): (رسائل العدل والتوحيد) جـ ١، ٢: دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م.
الخوارزمي: (مفاتيح العلوم) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.
الخياط: (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد). تحقيق: نيبرج. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م.
الرازي (الفخر): (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

الشهرستاني: (الملل والنحل) ط القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
صبحي (أحمد) (دكتور) نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية) ط القاهرة سنة ١٩٦٩م.
الطبري (محمد بن جرير): (التاريخ) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة دار المعارف. القاهرة.
طه حسين (دكتور): (الفتنة الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩، سنة ١٩٧٠ م.
الطوسي (نصير الدين): (تلخيص الشافي) تحقيق: السيد حسين صالح بحر العلوم. طبعة النجف ١٣٨٣، ١٣٨٤ هـ.
عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة): (فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
(شرح الأصول الخمسة). تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
(تثبيت دلائل النبوة) تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
(المغني في أبواب التوحيد والعدل). طبعة القاهرة.
(المجموع المحيط بالتكليف) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
عبد الرحن بدوي (دكتور): (مذاهب الاسلاميين) طبعة بيروت سنة ١٩٧١ م.
علي بن أبي طالب (الامام): (نهج البلاغة) طبعة دار الشعب. القاهرة.
علي فهمي خشيم: (الجبائيان أبو علي وأبو هاشم) طبعة ليبيا سنة ١٩٦٨ م.
عماره (محمد) (دكتور): (المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
(الخلافة ونشأة الأحزاب الاسلامية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م.

(المعتزلة والثورة) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م.

فان فلوتن: (السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية) ترجمة: د. حسن ابراهيم حسن، محمد زكي ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

الفراء (أبو يعلى): (الأحكام السلطانية). طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

(كتاب الامامة) طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م - ضمن مجموعة (نصوص الفكر السياسي الاسلامي: الامامة عند السنة).

فلهوزن (يوليوس): (الخوارج والشيعة) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ (تاريخ الدولة العربية) ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريده. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.

القلقشندي: (صبح الأعشى) طبعة دار الكتب المصرية.

الكليني: (الأصول من الكافي) تحقيق: على أكبر العفاري. طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.

الماوردي (أبو الحسن): (أدب القاضي) تحقيق: محيي هلال السرجان. طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م.

(أدب الدنيا والدين) تحقيق: مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

المبرد «أبو العباس»: (الكامل - باب الخوارج) طبعة دمشق سنة ١٩٧٢ م.

مدكور (ابراهيم) (دكتور): (في الفلسفة الاسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.

المرتضى (الشريف): (أمالي المرتضى): تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م.

المسعودي: (مروج الذهب) تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
مسلم (الامام): (صحيح مسلم) ـ بشرح النووي ـ طبعة القاهرة (محمود توفيق).
المقريزي (تقي الدين): (الخطط). طبعة دار التحرير ـ القاهرة.
ناجي حسن: (ثورة زيد بن علي) طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م.
نصر بن مزاحم المنقري: (وقعة صفين) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.
نعيم زكي فهمي (دكتور): (طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.
نلينو: (بحوث في المعتزلة) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة ـ ضمن مجموعة (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ـ سنة ١٩٦٥ م.
النوبختي: (فرق الشيعة): تحقيق هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.
ياقوت الحموي: (معجم البلدان).

٢ ـ الخوارج

قبل سنة ٣٧ هـ (٦٥٧ م) ـ العام الذي شهد نشأة فرقة الخوارج ـ كانت الصراعات والانقسامات التي طرأت على الجماعة الاسلامية ذات طابع سياسي، وقفت خلفها وأثمرتها عوامل اجتماعية وقبلية واقليمية، ووقفت عند حدود الطابع السياسي دون أن تضفي على مبادئها وأهدافها ثياباً أو طابعاً من عقائد الاسلام كدين.. فلم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبي بكر، ولا الذين اصطرعوا حول تصرفات عثمان بن عفان أن واحداً من فرقاء هذا الصراع والخلاف قد مرق عن الدين، أو أن الاسلام، كدين، قد أصبح وقفاً على موقف فريق دون فريق.. كان خلافاً سياسياً أو قبلياً وصراعاً اجتماعياً أو اقليمياً قام ويقوم بين أبناء الدين الواحد وأهل القبلة الواحدة، دون أن يزعم طرف من أطرافه أن له صبغة من الدين..

أما الخوارج، فلقد كان انشقاقهم، على عهد خلافة علي بن أبي طالب، سنة ٣٧ هـ، وابان صراعه ضد معاوية بن أبي سفيان وأنصاره، نقطة تحول في الماهية والطبيعة التي أضفيت على الصراعات التي حفلت بها حياة العرب المسلمين.. فهم لم يقفوا بخلافهم مع خصومهم عند الحدود السياسية، بل أضفوا عليه طابعاً من الدين، وذلك عندما زعموا أنهم هم المؤمنون، وأن من عداهم قد مرق من الدين مروق السهم من قوسه!.. وزادت الطامة وعمت البلية عندما استخدم خصومهم ذات السلاح،

فأصبحت سائر فرق الاسلام، تقريباً، تضفي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده، انسياقاً مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارف، حيناً، وتملقاً للعامة واستجلاباً لتأييدها في أغلب الأحايين. . فانطبعت خلافات الساحة الاسلامية بالطابع الديني عندما انتقل الجميع بما هو سياسي الى ساحة ما هو دين! . . وهذا الغلو والانحراف الذي نشأ مع نشأة فرقة الخوارج لا زال العقل العربي المسلم يعاني منه ويجاهد ضده حتى الآن! . .

ولعل قسوة الصراع الذي انشق الخوارج أثناءه، ووضوح مخاطر خصومهم ـ وخاصة بني أمية ودولتهم ـ على قيم الدين ومثله العليا، وأيضاً نشأة فرقة الخوارج الأولى على يد كوكبة من القراء ـ وهم فقهاء ذلك العصر ونساكه الذين اقتربوا من مثل الدين وقيمه بقدر ما ابتعدوا عن عرض الدنيا ـ لعل في ذلك أسباباً أسهمت في خلط ما هو سياسة بما هو دين لدى أصحاب هذه الفرقة المبكرة النشأة من فرق الاسلام.

النشأة:

كانت الطلائع الأولى التي كونت فرقة الخوارج مكونة، في أغلبها، من القراء. . وكان لهؤلاء القراء دور ملحوظ في أحداث الثورة التي شبت ضد عثمان بن عفان، بسبب الأحداث التي وقعت منه ومن أعوانه، وخاصة بني قرابته الأمويين، في السنوات الست الأخيرة من حكمه. . وكان تشخيص الثوار الذي برروا به « الخروج » عن طاعة الخليفة هو أنه قد ضعف عن أن يحكم كما كان يحكم أبو بكر وعمر وكما كان يحكم هو في الشطر الأول من خلافته. . والضعف. . أو الفسق. . أو الجور. . أسباب ثلاثة استقر الفكر السياسي الاسلامي الثوري على اعتمادها أسباباً تبرر الثورة و « الخروج » على من يتصف بها أو يقترفها ويقارفها من الحكام. .

وبعد مقتل عثمان كان هؤلاء القراء من أكثر أنصار علي بن أبي طالب ـ الخليفة الجديد ـ حماساً لملاقاة خصومه واستئصال شأفة القوى التي تريد مناوأة الخليفة الذي اختاره الثوار وبايعه جمهور المسلمين. . سواء أكان هؤلاء الخصوم هم: طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعائشة أم المؤمنين ـ (أصحاب موقعة الجمل) ـ أم كانوا بني أمية وأنصارهم من أشراف قريش وجند أهل الشام. .

وأثناء أحداث الصراع الذي دار بين علي وبين معاوية على أرض « صفين » لم يكن يخالج هؤلاء القراء أي شك في أنهم على الحق. . فعلي هو أمير المؤمنين، الذي بايعه الجمهور، وهو الذي نهض فقرر ازالة الأسباب التي ثار الناس لها على عثمان، ان في السياسة أو الادارة أو الاقتصاد. . ومن ثم فإن معاوية وأصحابه لا يمكن الا أن يكونوا « بغاة » « بغوا » على غيرهم من المؤمنين، و « حكم » القرآن في هؤلاء « البغاة » قد سلف وتقرر: ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا، ان الله يحب المقسطين﴾ ـ « الحجرات: ٩ ».

ولكن هذا الوضوح الفكري لم يكن العامل الحاسم الذي يحرك خطوات قوم آخرين ويسل سيوفهم لقتال البغاة. . لقد كان حاسماً لدى هؤلاء القراء، ولكنه لم يكن كذلك عن أنصار علي من أشراف أهل العراق، أولئك الذين مالوا مع الدنيا الى صفوف معاوية، وعبرت عن ازدواجية موقفهم تلك العبارة الشهيرة الساخرة التي أنبأتنا بأنهم كانوا يصلون خلف علي ويأكلون على مائدة معاوية؟! لأن الصلاة خلف علي أسلم، والطعام على مائدة معاوية أدسم!

ولما تخاذل هؤلاء الأشراف عن القتال أدرك علي، بعين السياسي

والمحارب، تناقص فرص النصر أمامه. . ولم يكن القراء الفقهاء ـ كما هي العادة غالباً ـ من ذوي النظر السياسي البعيد، الذي يسبر الغور، بل لقد قلل ايمانهم الشديد بالمثل وحماسهم الجارف للقيم وانخراطهم الأشد في النسك من ملكة السياسة وحذق الساسة. . فكان أن رفضوا ما قبل به علي من «التحكيم» بينه وبين معاوية في النزاع، لأن علياً كان يرى ضرورات السياسة والحرب، أما هم فلم يروا سوى أن القرآن ـ كتاب الله ـ قد «حكم» في أمر هؤلاء «البغاة»، ومن ثم فلا يجوز «تحكيم» الرجال فيما «حكم» فيه الله! . . فصاحوا في جنبات معسكر علي «بصفين»: لا حكم الا لله. . فعرفوا (بالمحكمة) منذ رفضهم لقرار «التحكيم» في شهر صفر سنة ٣٧ هـ.

وبعد أن اجتمع الحكمان ـ أبو موسى الأشعري، وعمرو بن العاص ـ في رمضان من نفس العام، وأسفر التحكيم ـ كما هو مشهور ـ عن اضعاف «شرعية» علي وتعزيز «بغي» معاوية، ازداد المحكمة يقيناً بسلامة موقفهم، وبخطأ موقف علي، فذهبوا اليه يطلبون:

* رفض الاعتراف بالتحكيم ونتائجه.
* والنهوض لقتال معاوية ومن معه.

وقالوا له: «اتق الله، فانك قد أعطيت العهد وأخذته منا لنفنين أنفسنا، أو لنفنين عدونا، أو يفيء الى أمر الله. وانا نراك قد ركنت الى أمر فيه الفرقة والمعصية لله والذل في الدنيا، فانهض بنا الى عدونا فلنحاكمه الى الله بسيوفنا حتى يحكم الله بيننا وبينهم وهو خير الحاكمين، لا حكومة الناس!».

وكان من هؤلاء (المحكمة) نفر قد سبق له القبول بمبدأ «التحكيم» يوم كان علي يجادل فيه ويتخوف من نتائجه ويجتهد لدفعه، فلما عاتبهم على

سابق موقفهم لم يجدوا غضاضة في نقد موقفهم السابق، واعلان توبتهم من ذنبهم ذاك، وطلبوا الى علي أن يصنع صنيعهم قائلين له: « انه قد كانت منا خطيئة وزلة حين رضينا بالحكمين، وقد تبنا الى ربنا ورجعنا عن ذلك، فارجع كما رجعنا، والا فنحن منك براء! ».

ولكن علي بن أبي طالب: رجل الدولة.. وعلي بن أبي طالب: الرجل الرباني، الذي كان يمثل بتقواه ضمير الجماعة المؤمنة ومثل الدين الجديد.. لم ير لنفسه سبيلاً كي ينقض أمراً أبرمه، فرفض الرجوع عن « عهد » التحكيم، ومن ثم رفض الاقرار بأنه قد أذنب.. وقال لهم: « ويحكم! أبعد الرضا والعهد والميثاق أرجع؟!.. أبعد أن كتبناه ننقضه؟! ان هذا لا يحل!.. » وزكى الأشراف موقفه، فقالوا له، بلسان محرز بن جريش بن ضليع: « يا أمير المؤمنين، وما الى الرجوع عن هذا الكتاب سبيل، فوالله اني لأخاف أن يورثنا هذا الرجوع ذلاًّ! ».

وعند ذلك استحكم الشقاق في معسكر علي، ووضح الاستقطاب عندما أعلنت (المحكمة) علياً انشقاقها عليه وعلى معاوية، معاً، وقالوا له، بلسان الخريت بن راشد الناجي: « لا والله لا أطيع أمرك، ولا أصلي خلفك، واني غداً لمفارقك.. لأنك « حكمت » في الكتاب، وضعفت عن الحق اذ جد الجد، وركنت الى القوم الذين ظلموا أنفسهم، فأنا عليك راد، وعليهم ناقم، ولكم جميعاً مباين! »..

وبعد أن كان المسلمون فريقين: أهل العراق يقودهم علي، وأهل الشام يقودهم معاوية.. ظهر الفريق الثالث، وهم (المحكمة) الذين اختاروا لهم أميراً من « الأزد » ـ وليس من قريش ـ هو الصحابي الصالح عبد الله بن وهب الراسبي (٣٨ هـ ٦٥٨ م).. فكانت تلك هي النشأة الأولى لفرقة الخوارج، أولى الفرق في حياة العرب المسلمين.

التسمية:

كثيراً ما يسمى الخوارج أنفسهم: « المؤمنون »، أو: « جماعة المؤمنين »، أو: « الجماعة المؤمنة ».. أما الأسماء الأخرى التي غلبت عليهم واشتهروا بها، فإن أغلبها قد أطلقها عليهم خصومهم، فلما أن شاعت وعرفوا بها، قبلوها وقدموا لها التفسيرات والتخريجات التي تجعلها أدخل في باب المدح منها في باب القدح!..

فخصومهم سموهم: (الخوارج) لخروجهم - في رأيهم - على أئمة الحق والعدل.. فلما شاع هذا الاسم قبلوه، وقالوا أن خروجهم انما هو على أئمة الجور والفسق والضعف، ومن ثم فانه هو الموقف الاسلامي الوحيد الذي يرضاه الاسلام.. وقالوا: ان الخروج عن الدين مروق، يسمى أصحابه: المارقة والمارقين.. أما الخروج الى الدين فإن أصحابه هم الذين يسمون بالخوارج والخارجة، لأن خروجهم هو الى الجهاد في سبيل الله، والله، سبحانه، يقول: ﴿ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة﴾ - « التوبة: ٤٦ ».

ولقد غدا هذا الاسم - (الخوارج) - أكثر الأسماء شيوعاً على هذه الفرقة في تراث العرب المسلمين..

* فقطري بن الفجاءة المازني (٧٨ هـ ٦٩٧ م) - وهو أحد أئمتهم - يكتب الى أبي خالد القناني - وهو منهم - يلومه على « قعوده » عن «الخروج» فيقول:

أبا خالد انفر فلست بخالد   وما جعل الرحمن عذرا لقاعد
أتزعم أن الخارجي على الهدى   وأنت مقيم بين لص وجاحد؟!

* وشاعرهم عيسى بن فاتك يتحدث عن انتصار أبي بلال مرداس بن

حدير، الربعي الحنظلي (٦١ هـ ـ ٦٨٠ م) بأربعين من رجالهم على جيش أموي تعداده ألفان، بموقعة « آسك »، فيقول:

أألفا مؤمن فيما زعمتم ويهزمهم بآسك أربعونا؟!
كذبتم، ليس ذاك كما زعمتم ولكن الخوارج مؤمنونا!

* وعندما قتل الأمويون أبا بلال هذا وجماعته وهم يصلون، قال شاعر الخوارج عمران بن حطان:

لقد زاد الحياة إلي بغضاً وحباً في الخروج أبو بلال
أحاذر أن أموت على فراشي وأرجو الموت تحت ذرى العوالي
ولو أنى علمت بأن حتفي كحتف أبي بلال لم أبال
فمن يك همه الدنيا فاني لها، والله رب البيت، قالي

* ولقد أطلق عليهم خصومهم أسماء بعض المواقع التي واقعوهم فيها.. فقالوا مثلاً: أهل النهروان.. أو: الحروريين.. وقال الشاعر الأموي القعقاع بن عطية الباهلي يتحدث عن قتاله اياهم:

أقاتلهم وليس علي بعث نشاطاً ليس هذا بالنشاط
أكر على الحروريين مهري لأحملهم على وضح الصراط

* كما سموا هم أنفسهم: « الشراة »، لأنهم باعوا أرواحهم في الدنيا، واشتروا النعيم في الآخرة.. والواحد من هذا الجمع: « شاري ».. واستشهدوا بقول الله سبحانه: ﴿فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة﴾ « النساء « ٧٤ ».. وقوله: ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾ ـ « البقرة: ٢٠٧ » ـ وقوله: ﴿ ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾ ـ « التوبة: ١١١ »..

وقال شاعرهم: الوليد بن طريف:

أنا الوليد بن طريف الشاري جوركم أخرجني من داري!

وقال عمران بن حطان :

اني أدين بما دان الشراة به يوم النخيلة عند الجوسق الخرب

ووصف شاعر من مراد زحفهم على عدوهم، فقال:

الليل ليل فيه ويل ويل وسال بالقوم الشراة السيل
ان جاز للأعداء فينا قول!

أما خصمهم: الشاعر صالح بن مخراق فيقول:

اني لمذك للشراة نارها ومانع ممن أتاها دارها
وغاسل بالطعن عني عارها!

ولم ينس خصومهم أن يجتهدوا كي يحرموهم ما في هذا الاسم من شرف وميزة، فقالوا ان « الشاري » هنا يعني شديد الالحاح. . فهو مشتق من شري الرجل اذا ألحّ، وهم شديدو الالحاح على ما يطلبون!. . أو معناه: الذي يستشري بالشرا . . فلقد كانت التسميات والأسماء أسلحة في الصراع، وحتى بعد أن استقرت وغلبت على أصحابها ظلت التفسيرات والتخريجات تبحث عن السبل التي تجعلها فاعلة ومؤثرة في هذاالصراع! . .

المبادىء العامة:

تبلورت مقالات الخوارج وتحددت الأصول العامة لفرقتهم بعد مرحلة غير قصيرة من النشأة، في مجرى الأحداث والصراع ضد الخصوم، وأيضاً في مجرى الصراعات الداخلية التي قسمت الفرقة الرئيسية الى عدة فروع، فوضح من خلال كل ذلك أن هناك عدداً من الأصول التي اجتمع عليها وأجمع عامة الخوارج. . مثل:

١ ـ في نظام الحكم والسلطة العليا للدولة ـ (الامامة) ـ يقررون صلاح المسلم الذي تتوافر فيه شروط الامامة لتولي هذا المنصب، بصرف النظر عن نسبه وجنسه ولونه. . وهم يتميزون بذلك عن كثير من فرق الاسلام وتياراته السياسية، التي اشترطت النسب القرشي أو العربي لمن يتولى منصب الامام. . والخوارج، هنا، هم الأقرب الى روح الاسلام. . بل ان منهم من أجاز تولي المرأة لمنصب الامامة العظمى، ووضع هذا الرأي في التطبيق. .

بل اننا نلحظ ميل الخوارج عن قريش في الوقت الذي احتكر فيه القرشيون ـ هاشميون وأمويون ـ لعبة الصراع على السلطة، فمن بين الأئمة الخوارج الذين عقدت لهم البيعة بأمرة المؤمنين لا نجد قرشياً واحداً. . فمثلاً:

* عبد الله بن وهب الراسبي (٣٨ هـ ٦٥٨ م) من الأزد. .
* وحوثرة بن وداع بن مسعود (٤١ هـ ٦٦١ م) من أسد. .
* والمستورد بن علفة بن زيد مناة (٤٣ هـ ـ ٦٦٣ م) من تيم الرباب. .
* وزحاف الطائي (٥٠ هـ ٦٧٠ م) من طيء
* وقريب بن مرّة (٥٠ هـ ـ ٦٧٠ م) من الأزد.
* وحيان بن ظبيان السلمي (٥٩ هـ ٦٧٨ م) ليس من قريش. .
* وأبو بلال مرداس ـ (ابن أدية) ـ بن حدير بن عامر بن عبيد بن كعب، الربعي الحنظلي (٦١ هـ ٦٨٠ م) من تميم. .
* ونافع بن الأزرق بن قيس الحنفي (٦٥ هـ ٦٨٥ م) من بكر بن وائل. .
* وعبيد الله بن بشير بن الماحوز السليطي اليربوعي ٦٥ هـ ـ ٦٨٥ م من تميم.
* والزبير بن علي السليطي (٦٨ هـ ٦٨٧ م) من تميم. .

* ونجدة بن عامر الحنفي (٣٦ - ٦٩ هـ ٦٥٦ - ٦٨٨ م) من بكر بن وائل..

* وثابت التمار - الذي بويع له بعد نجدة بن عامر - هو من الموالي..

* وأبو فديك (٧٣ هـ ٦٩٢ م) ليس من قريش..

* وأبو الضحاك، شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس الشيباني (٢٦ - ٧٧ ٦٤٧ - ٦٩٦ م) ليس من قريش..

* وأبو نعامة - واسمه جعونة - قطري بن الفجاءة بن مازن بن يزيد، الكناني المازني (٧٨ هـ ٦٩٧ م) من تميم..

* وعبد ربه الصغير - الذي انشق على قطري، وبويع له بأمرة المؤمنين - هو أحد موالي قيس بن ثعلبة..

* وأبو سماك، عمران بن حطان بن ظبيان السدوسي الشيباني الوائلي (٨٤ هـ ٧٠٣ م) ليس من قريش..

* وعبد الله بن يحيى بن عمر بن الأسود (١٣٠ هـ ٧٤٨ م) من كندة..

فهم جميعاً ما بين عربي، غير قرشي، وما بين مولى من الموالي، اشترك في البيعة له بامارة المؤمنين: العرب والموالي على حد سواء.. وهذه سابقة في فلسفة الحكم لم يسبق لها مثيل في المجتمع العربي الاسلامي.. ولعلها التطبيق الأول لروح فلسفة الاسلام في هذا المقام.

٢ - والخوارج قد أجمعوا على وجوب الخروج على أئمة الجور والفسق والضعف.. أي على وجوب الثورة، والثورة المستمرة، بتعبيرنا الحديث..

فعندهم أن الخروج - (أي الثورة المسلحة والرفض بالعنف الثوري) - يجب اذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلاً.. ويسمون هذا الحد: « حد الشراء ».. أي الذين اشتروا الجنة عندما باعوا أرواحهم..

فعليهم وجب الخروج (الثورة) - « حتى يموتوا، أو يظهر دين الله، ويخمد الكفر والجور! ». . ولا يحل عندهم المقام والقعود، غير ثائرين، الا إذا نقص العدد عن ثلاثة رجال. . فإن نقصوا عن الثلاثة جازلهم « القعود » وكتمان العقيدة، وكانوا على « مسلك الكتمان ». . وهناك غير « حد الشراء » و « مسلك الكتمان »: « **حد الظهور** ». . وذلك عند قيام دولتهم ونظامهم تحت قيادة « امام الظهور ». . و « **حد الدفاع** ». . وهو التصدي لهجوم الأعداء تحت قيادة « امام الدفاع ». .

ويعبر الأشعري في (مقالات الاسلاميين) عن اجماع الخوارج على وجوب الثورة بقوله: انهم متفقون على وجوب « ازالة أئمة الجور، ومنعهم أن يكونوا أئمة، بأي شيء قدروا عليه، السيف أو بغير السيف! ». .

٣ - والخوارج - في تقويم التاريخ الاسلامي - يتبنون ويوالون خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، وكذلك خلافة عثمان بن عفان قبل أن يحدث الأحداث التي جدت في السنوات الست الأخيرة من عهده، وأيضاً خلافة علي بن أبي طالب قبل القبول « بالتحكيم ». . أما سنوات عثمان الأخيرة فانهم يبرأون منه فيها، وأما علي، بعد « التحكيم »، فانهم يكفرونه، بعضهم يكفره كفر شرك في الدين، وبعضهم يقول: انه كفر نعمة فقط، أي جحود للنعم الالهية المتمثلة في واجبات الخلافة على أمير المؤمنين! . . وهم يبرأون من خصوم علي، سواء منهم أصحاب « موقعة الجمل »، أو معاوية بن أبي سفيان ومن والاه. .

٤ - والخوارج، في قضية الخلافة والامامة، مع فلسفة الاسلام التي تجعل « الاختيار والبيعة » الطريق لنصب الامام. . ومن ثم فهم أعداء لفكر الشيعة القائل: ان الامامة شأن من شؤون السماء لا اختصاص فيها للبشر، وان السماء قد حددت لها أئمة بذواتهم، نصت عليهم، وأوصت بها لهم قبل

وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام . . وهم أعداء كذلك لمن زعم من أهل السنة أن النص والوصية والتعيين قد سبقت من الرسول، بالامامة والخلافة، لأبي بكر الصديق، مثل فرقة « البكرية ». .

وعندهم، أيضاً، أن الامامة من الفروع، فليست ـ خلافاً للشيعة ـ من أصول الدين. . ولذلك قالوا: ان مصدرها هو « الرأي »، وليس « الكتاب » أو « السنة ». .

٥ ـ وهم يحكمون على مرتكبي الذنوب الكبائر، الذين يموتون دون توبة، بالكفر، وبالخلود في النار . . ولقد تبلور هذا الأصل من أصولهم الفكرية في الصراع الفكري، بل والمسلح، ضد بني أمية، وخاصة خلال الثورة التي قادها الأزارقة تحت قيادة نافع بن الأزرق (٦٥ هـ ٦٨٥ م)، عندما طرحت أحداث الصراع ضد الدولة على بساط الحركة الفكرية القضية التي بدأت بسؤال: هل الحكام الذين ارتكبوا ويرتكبون كل هذه الكبائر واقترفوا ويقترفون كل تلك المظالم، واجترحوا ويجترحون كل هذه السيئات. . هل هم مؤمنون؟! . . أم كافرون؟! . . أم منافقون؟! . أم هم في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان؟! . . والخوارج قد انحازوا الى القول بالتكفير! . . ولقد بدأ التكفير بالدولة، ثم عم فشمل المخالفين! . . والغلاة منهم قد جعلوه كفر « شرك »، أما المعتدلون فقالوا انه، فقط كفر « نعمة » أي جحود.

٦ ـ وهم يقولون « بالعدل ». . أي ينفون « الجور » عن الله، سبحانه وتعالى. . ومقتضى هذا الرأي وفق هذا المصطلح : أن الانسان حر مختار، له قدرة مخلوقة وارادة مستقلة واستطاعة مؤثرة، ومن ثم فإن فعله المقدور له هو من صنعه على سبيل الحقيقة لا المجاز، ومن ثمّ فإن مسؤوليته متحققة عن فعله هذا، فجزاؤه، بالثواب والعقاب « عدل ». . على عكس مؤدى قول الذين يقولون « بالجبر »، اذ مقتضى قولهم الحاق « الجور » بالخالق، لاثباته

من لا يستحق وعقابه من لا صلة له في الذنب ولا سبيل له للفكاك من المكتوب والمقدور . .

٧ ـ وهم يقولون « بالتوحيد » . . أي بالتجريد وتنزيه الذات الالهية من أي وجه من وجوه مشابهة أي حادث من الحوادث . . بما في ذلك نفي الصفات التي يؤدي اثباتها لله، أو حتى يوهم، تعدد القدماء . . وبما في ذلك القول بخلق القرآن ـ كلام الله ـ حتى لا يفتح القول بقدم الكلمة ما فتحه في المسيحية من اشراك عيسى ـ كلمة الله ـ مع الخالق في القدم، الأمر الذي أدى الى تبرير القول بالتثليث! . .

٨ ـ وهم يقولون بالوعد والوعيد . . أي بصدق وعد الله للمطيع . . وصدق وعيده للعاصي . . دون أن يتخلف وعده أو وعيده لسبب من الأسباب . .

٩ ـ وهم يقولن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على نحو متميز عن بعض الذين قالوا بهذا الأصل من أهل السنة وأصحاب الحديث . . ذلك أن الخوارج قد جعلوا لهذا الأصل صلة وثيقة بالفكر السياسي والتغيير للظلم والجور الذي طرأ ويطرأ على المجتمعات، كما جعلوا القوة ـ (قضية السيف) ـ أداة أصيلة وسبيلاً رئيسياً من أدوات النهي عن المنكر وسبل التغيير للجور والفساد . .

١٠ ـ وفوق ذلك فإن الخوارج قد جمعتهم تقاليد اشتهرت عنهم في القتال . . وزهد اتصفوا به في الثروة، فحررهم ذلك من قيود الحرص على الاقتناء، وأعانهم على الانخراط في الثورات والرحيل الأسرع في ركاب الجيوش الثائرة . .

وعن ذلك يعبر شاعرهم الصلت بن مرة فيقول:

اني لأهونكم في الأرض مضطرباً   مالي سوى فرس والرمح من نشب!

كما تأتي الاشارة اليه في حديث شاعرهم يزيد بن حبناء الى صاحبته.. يقول لها:

دعي اللوم ان العيش ليس بدائم ... ولا تعجلي باللوم يا أم عاصم
فإن عجلت منك الملامة فاسمعي ... مقالة معنيّ بحقك عالم
ولا تعذلينا في الهدية انما ... تكون الهدايا من فضول المغانم
فليس بمهد من يكون نهاره ... جلاداً ويمسي ليله غير نائم!

كما اشتهروا بنسك وتقوى سجلها لهم حتى خصومهم من كتاب المقالات.. وبصدق وشجاعة طبعت سلوكهم، وبرزت في شعر شعرائهم فميزته عن شعر غيرهم الى حد كبير.

ونحن اذا شئنا «نصاً خارجياً» يعبر عن فلسفتهم في الحكم، بمعنى العدل الذي خرجوا لاقامته بدلاً من الجور الذي ثاروا عليه، فإن الكلمات التي خطب بها أبو حمزة الشاري، المختار بن عوف بن سليمان بن مالك الأزدي السليمي البصري (١٣٠ هـ ٧٤٨ م) أهل المدينة من فوق منبر مسجدها، صالحة لتوجز معنى الجور الذي ثاروا ضده، والعدل الذي طلبوه.. يقول أبو حمزة:

«يا أهل المدينة: سألناكم عن ولاتكم هؤلاء ـ (ولاة بني أمية) ـ فأسأتم القول فيهم، وسألناكم: هل يقتلون بالظن؟ فقلتم: نعم، وسألناكم: هل يستحلون المال الحرام، والفرج الحرام؟ فقلتم: نعم، فقلنا لكم: تعالوا نحن وأنتم، نلقاهم، فإن نظهر نحن وأنتم يأت من يقيم لنا كتاب الله وسنة نبيه، ويعدل في أحكامهم، ويحملكم على سنة نبيكم، فأبيتم، وقاتلتمونا، فقاتلناكم وقتلناكم... مررت بكم في زمن هشام بن عبد الملك، وقد أصابتكم عاهة في ثماركم، فركبتم اليه تسألونه أن يضع خراجكم عنكم،

فكتب بوضعه عن قوم من ذوي اليسار منكم، فزاد الغني غنى والفقير فقراً!.. وقلتم: جزاه الله خيراً!.. فلا جزاه خيراً ولا جزاكم!..

يا أهل المدينة: الناس منا ونحن منهم، الا مشركاً عباد وثن، أو كافراً من أهل الكتاب، أو اماماً جائراً.. أخبروني عن ثمانية أسهم فرضها الله في كتابه على القوي والضعيف - (يعني مصارف الصدقات كما حددتها آية: ﴿انما الصدقات للفقراء والمساكين...﴾ الآية «من سورة التوبة.» - فجاء تاسع ليس له منها سهم، فأخذها جميعها لنفسه، مكابراً محارباً لربه، فماتقولون فيه، وفيمن أعانه على فعله؟!..

ان بني أمية قد أصابوا إمرة ضائعة، وقوماً طغاماً جهالاً لا يقومون لله بحق، ولا يفرقون بين الضلالة والهدى، ويرون أن بني أمية أرباب لهم، فملكوا الأمر وتسلطوا فيه تسلط ربوبية، بطشهم بطش الجبابرة، يحكمون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويأخذون بالظن، ويعطلون الحدود بالشفاعات، ويؤمنون الخونة، ويغصبون ذوي الأمانة، ويتناولون الصدقة من غير فرضها، ويضعونها غير موضعها، فتلك الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله، فالعنوهم، لعنهم الله!..

وأما إخواننا من الشيعة، وليسوا باخواننا في الدين، ولكني سمعت الله يقول:﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ - «الحجرات: ١٣» - فانها فرقة تظاهرت بكتاب الله، وآثرت الفرقة على الله، لا يرجعون الى نظر نافذ في القرآن، ولا عقل بالغ في الفقه، ولا تفتيش عن حقيقة الثواب، قد قلدوا أمورهم أهواءهم، وجعلوا دينهم العصبية لحزب لزموه وأطاعوه في جميع ما يقوله لهم، غياً كان أو رشداً، ضلالة كان أو هدى، ينتظرون الدول في رجعة الموتى! ويؤمنون بالبعث قبل الساعة! ويدعون علم الغيب لمخلوقين لا يعلم واحدهم ما في

بيته، بل لا يعلم ما ينطوي عليه ثوبه، أو يحويه جسمه! ينقمـون المعاصي على أهلها، ويعملون بها، ولا يعلمون المخرج منها، جفاة في دينهم، قليلة عقولهم، قد قلدوا أهـل بيت من العرب دينهم، وزعمـوا أن موالاتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة، وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة، قاتلهم الله أنّى يؤفكون! . . . . اهـ . . . . ».

ففي هذا النص الخارجي الذي خطب به أبو حمزة الشاري أهل المدينة نجد العديد من المواقف والآراء والمعايير. . فهو:

أولاً: يعلن أن بني أمية قد تولوا السلطة اغتصاباً، ودون استحقـاق، وأن جورهم قد عطل الحدود وأضر بالرعية حتى أغنى الغني وأفقر الفقير! . .

وثانياً: يعلن وجوب الخروج، بالسيف، على هـذه السلطة الجائـرة، لازالتهـا، ثم يرد الى النـاس أمرهم ـ (سيـاستهم وسلطتهم) ـ يختـارون، بالشورى، امامهم بأنفسهم ولأنفسهم . .

وثالثاً: يعلن أن الخوارج يبتغون وحـدة الأمة في هـذا الصراع، فهم « من الأمة والأمة منهم »، لا يستثني من النـاس الا الشرك وأهـل الكتاب والامام الجائر . .

ورابعاً: يعلن رفض «القعود» عن « الخـروج »، ويهاجم « القعـدة » الذين يئنون تحت النير الأموي دون أن « يخرجوا » عليه ويقاوموه . .

وخامساً: يهاجم فرقة الشيعة ـ بعد أن هاجم الفرقة الأموية الحاكمة ـ لأنها تخلت عن مقامة السلطة و« الخروج » عليها، ولأنها، بدلاً من ذلك، تدينت بالتعصب لآل البيت، واتخذت من حبهم عبادة ترجو القـربة بهـا، وابتدعت عقائد: « الرجعـة »، وعلم الأئمة للغيب، وغيـرها من العقـائد الغريبة عن الاسلام.

ولقد كونت هذه الأفكار والمبادىء السياسية، مع ما سبقت اشارتنا اليه من أصولهم في السياسة، عناصر مذهب وفلسفة في الحكم أثارت الجدل الفكري والصراع السياسي الذي بلور فرق الاسلام الأولى في القرن الأول للهجرة، وبالذات تلك الفرق التي نشأت نشأة سياسية؛ وفي مقدمتها: الشيعة، والمرجئة، والمعتزلة.

ومعاركهم على درب الثورة المستمرة:

إن فرقة من فرق الاسلام لم تسلك طريق الثورة كما سكلته فرقة الخوارج.. حتى لقد أصبحت ثوراتهم وانتفاضاتهم أشبه بالثورة المستمرة في الزمان والمنتشرة في المكان ضد الأمويين، بل وضد علي بن أبي طالب منذ التحكيم وحتى انقضاء عهده سنة ٤٠ هـ.. وعلى درب ثورتهم المستمرة هذه كانت معاركهم، المتفردة بالاستبسال والفناء في الهدف والمبدأ، معالم تستنفر دماء شهدائهم وذكريات ضحاياهم فيها اللاحقين للاقتداء بالسابقين!..

* فنتيجة « التحكيم » بين علي ومعاوية قد ظهرت في رمضان سنة ٣٧ هـ.. وفي شوال بايع الخوارج لأول أمرائهم: عبد الله بن وهب الراسبي، الذي قادهم في حرب النهروان ـ (أسفل موقع بغداد) ـ في صفر سنة ٣٨ هـ ضد جيش علي بن أبي طالب.

* وبعد هزيمتهم في النهروان بشهرين تجددت ثورتهم، فقاتلوا جيش علي ثانية في الدسكرة ـ (بأرض خراسان) ـ في ربيع الثاني سنة ٣٨ هـ، وكانت قيادتهم لأشرس بن عوف الشيباني.

* وفي الشهر التالي لهزيمة « الدسكرة » تجددت ثورتهم بقيادة هلال بن علفة وأخيه مجالد، فقاتلوا جيش علي للمرة الثالثة عند « ماسبذان » ـ

(بأرض فارس) ـ في جمادى الأولى سنة ٣٨ هـ . .

* وبعد هزيمة « ماسبذان » قادهم الأشهب بن بشر البجلي في خروج آخر في نفس العام . . فحاربوا في « جرجرايا » على نهر دجلة . .

* وفي رمضان سنة ٣٨ هـ زحفوا بقيادة « أبو مريم » ـ من بني سعد تميم ـ الى أبواب الكوفة فحاربوا جيش علي بن أبي طالب، وهزموا هناك.

وبعد مقتل علي، وتنازل الحسن لمعاوية، بدأت حرب الخوارج لأهل الشام، ولقد كادوا يهزمون جيش معاوية في أول لقاءلهم به، لولا أن استعان عليهم بأهل الكوفة . .

* وفي سنة ٤١ هـ قاد سهم بن غالب التميمي والخطيم الباهلي تمرداً خارجياً ضد بني أمية استمر حتى قضى عليه زياد بن أبيه، قرب البصرة، سنة ٤٦ هـ، أي بعد خمس سنوات! . .

* وفي أول شعبان سنة ٤٣ هـ قاتل الخوارج، بقيادة أميرهم: المستورد بن علفة، جيش معاوية، وكانت الكوفة يومئذ يتولاها المغيرة بن شعبة.

* وفي سنة ٥٠ هـ ثار بالبصرة جماعة منهم بقيادة قريب الأزدي.

* وفي سنة ٥٨ هـ ثار الخوارج من بني عبد القيس، واستمرت ثورتهم حتى ذبحهم جيش عبيد الله بن زياد! . .

* وفي سنة ٥٩ هـ ثاروا بقيادة حيان بن ظبيان السلمى، وقاتلوا حتى قتلوا جميعاً عند « بانقيا » قرب الكوفة . .

* وفي سنة ٦١ هـ وقعت المعركة التي قتل فيها أبو بلال مرداس بن أدية، الذي خرج بالأهواز، على عهد والي البصرة عبيد الله بن زياد . . وكان مقتله ـ في آسك ـ وقودا زاد من ثورات الخوارج وكثر من حولهم الأنصار . .

* ثم خرجوا بالبصرة بقيادة: عروة بن أدية، وهو أخو أبو بلال مرداس ابن أدية..

* ثم خرجوا بالبصرة كذلك بقيادة عبيدة بن هلال، الذي أعلن أنه انما خرج «كشيخ على دين أبي بلال؟!»..

* وفي آخر شوال سنة ٦٤ هـ بدأت الثورة الكبرى للأزارقة، بقيادة نافع بن الأزرق، وهي الثورة التي بدأت بكسر أبواب سجون البصرة، ثم خرجوا يريدون الأهواز..

* وفي سنة ٦٥ هـ ثاروا باليمامة يقودهم «أبو طالوت»..

* وفي شوال سنة ٦٦ هـ حاربوا ضد جيش المهلب بن أبي صفرة شرقي نهر دجيل..

* وفي سنة ٦٧ هـ قاد ثورتهم نجدة بن عامر، فاستولوا على أجزاء من اليمن وحضرموت والبحرين..

* وفي أوائل سنة ٦٨ هـ قادهم الزبير بن علي السليطي في حربهم ضد جيش مصعب بن الزبير عند سابور واصطخر، ثم البصرة.

* وفي نهاية سنة ٦٨ هـ ثار الخوارج الأزارقة، وهاجموا الكوفة..

* وفي سنة ٦٩ هـ استولوا على نواحٍ من أصفهان، وبقيت تحت سلطانهم وقتاً طويلاً..

* وفي سنة ٦٩ هـ - كذلك - ثاروا بالأهواز بقيادة قطري بن الفجاءة..

* وفي آخر شعبان سنة ٧٥ هـ حاربوا المهلب بن أبي صفرة، ولما هزمهم انسحبوا الى فارس..

* وفي صفر سنة ٧٦ هـ قاد ثورتهم في «داريا» الناسك صالح بن

مسرح، وقاتلوا في قرية « المدبح » من أرض الموصل . .

* وفي سنة ٧٦ هـ و سنة ٧٧ هـ تمكنوا، بقيادة شبيب بن يزيد بن نعيم، من ايقاع عدة هزائم بجيوش لحجاج بن يوسف الثقفي . .

* ثم تكررت ثورتهم بقيادة شوذب، وحاربوا في الكوفة على عهد يزيد الثاني (١٠١ ـ ١٠٥ هـ، ٧٢٠ ـ ٧٢٤ م) . .

* وفي عهد هشام الثاني (١٠٥ ـ ١٢٥ هـ ٧٢٤ ـ ٧٤٣ م) ثاروا وحاربوا في الموصل بقيادة بهلول بن بشر، ثم بقيادة الصحاري بن شبيب، حيث حاربوا عند « مناذر »، بنواحي خوزستان . .

ولقد أدت هذه الثورات المتكررة، شبه المتصلة، الى ضعف الدولة الأموية، وتعدد الفرق والأحزاب المعارضة . . كما أدت الى اتساع نطاق الثورة الخارجية بين الناس، فلم تعد قاصرة على قلة من الناس يؤمنون بفكر هذه الفرقة ويخرجون تطبيقاً لهذا الفكر، وانما شاركت الجماهير الغفيرة في هذه الثورات والتمردات والانتفاضات . .

* ففي سنة ١٢٧ هـ حارب في جيش الخوارج الذي قاده الضحاك بن قيس الشيباني مائة وعشرون ألفاً من المقاتلين، وحاربت في هذا الجيش نساء كثيرات؟!، وانتصر هذا الجيش على الأمويين بالكوفة في رجب سنة ١٢٧ هـ وبواسط في شعبان سنة ١٢٧ هـ.

* وفي سنة ١٢٩ هـ ثاروا باليمن بقيادة عبد الله بن يحيى الكندي، واستولوا على حضرموت واليمن وصنعاء، وأرسل عبد الله بن يحيى جيشاً يقوده حمزة الشاري فدخل مكة، وانتصر في المدينة الى أن هزمه جيش أموي جاءه من الشام في جمادى الأولى سنة ١٣٠ هـ .

وهذه الثورات الخارجية وان لم تنجح في اقامة دولة مستقرة يستمر حكم

الخوارج فيها طويلاً، الا أنها قد أصابت الدولة الأموية بالاعياء حتى انهارت انهيارها السريع تحت ضربات ثورة العباسيين في سنة ١٣٢ هـ. . فالعباسيون قد « قعدوا » عن الثورة قرابة القرن، بينما قضى الخوارج هذا القرن في ثورة مستمرة، ثم جاء « القعدة » فقطفوا ثمرة مازرعه الثوار؟!. .

واذا أردنا أن نعرف كم كلفت ثورات الخوارج بني أمية كفانا أن نذكر أنّهم لم يستطيعوا احراز النصر على الخوارج الا بقائدهم المهلب بن أبي صفرة، ولم يستطع المهلب أن يهزم الخوارج الا بعد أن أخذ الأرض وخراجها اقطاعاً له ولجنده المحاربين، ويروي المسعودي في (مروج الذهب) أنه « لما غلبت الخوارج على البصرة، بعث اليهم عبد الملك بن مروان جيشاً فهزموه، ثم بعث اليهم آخر فهزموه. . فقال: من للبصرة والخوارج؟! فقيل له: ليس لهم الا المهلب بن أبي صفرة. . فبعث الى المهلب، فدار بينه وبين الخليفة هذا الحوار الذي بدأه المهلب بطلبه وشرطه:

ـ على أن يكون لي خراج ما أجليتهم عنه!

ـ اذن تشركني في ملكي؟!

ـ فثلثاه!

ـ لا!

ـ فنصفه، والله لا أنقص منه شيئاً، على أن تمدني بالرجال، فإذا أخللت فلا حقّ لك عليّ!. .

أي أن الدولة قد وضعت كل ما لديها في خدمة الجيش والقائد الذي حاربهم في العراق. .

بل لقد استعان المهلب في قتاله للخوارج، علاوة على ذلك ـ كما أخبرنا المبرد في (الكامل) ! بالتجار، عندما أغراهم بازدهار تجاراتهم التي أصابتها ثورات الخوارج بالكساد، فنهضوا بتمويل حملاته الحربية ضد الثوار. . حتى

لقد أسرع اليه الناس رغبة « في مجاهدة الخوارج، ولما في الغنائم، والتجارات!».

كما استعان في حربهم بالأحاديث الكاذبة، كان يضعها ضدهم وينسبها الى رسول الله، عليه الصلاة والسلام!.. وكما يقول المبرد: فلقد « كان المهلب ربما صنع الحديث ليشد به من أمر المسلمين ويضعف من أمر الخوارج، فكان حي من الأزد، يقال لهم الندب، اذا رأوا المهلب رائحاً اليهم قالوا: قد راح المهلب ليكذب! وفيه يقول رجل منهم:

أنت الفتى كل الفتى لو كنت تصدق ما تقول!

وبهذه الامكانيات كلها وبهذه الأسلحة جميعها رجحت كفة المهلب بن أبي صفرة على كفة الخوارج فانتصر عليهم في القتال.. ومع ذلك، فلقد ظلت شرارة ثورتهم المستمرة تولد الانتفاضة اثر الأخرى، كما ظلت فلسفتهم السياسية تشعل الجدل الذي أصبح وقوداً يذكي نار الصراع على السلطة بين الفرق المعارضة وبين الأمويين ومن بعدهم بني العباس..

خلافاتهم.. وما أصابهم من انقسامات:

والخوارج، مثلهم كمثل سائر الفرق الاسلامية، لم يمنعهم الاتفاق في « الأصول والمقالات » من الاختلاف في « الفروع والمسائل »، فشهد تاريخهم عدداً من الانقسامات التي قادها عدد من أعلامهم وأئمتهم، وحسبها الذين أرخوا للمقالات « فرقاً » داخل الحركة الخارجية، بينما هي تيارات وفروع في اطار فرقة واحدة اتفقت في « الأصول والمقالات » واختلفت في « المسائل والفروع »..

ومن مؤرخي الفرق ـ مثل المقريزي في (الخطط) ـ من يصل بتعداد « فرقهم » الى سبع وعشرين فرقة.. والأشعري في (مقالات الاسلاميين)

يقف « بفرقهم » حول النصف من هذا العدد، ولكنه يعدد فروعاً وانقسامات داخل كل فرقة تصل بالتعداد الى أكثر مما وجدناه عند المقريزي. . وبين تعداد المقريزي وتعداد الأشعري يقف تعداد البغدادي « لفرق » الخوارج في كتابه: (الفرق بين الفرق). .

ولقد ظل الخوراج بعيدين عن الانقسام حتى عهد امامهم نافع بن الأزرق، الذي مثلت جماعته ـ (الأزارقة) ـ أول انقسام داخل تيار الخوارج العام. .

وبعد أن استشرت الانقسامات والاختلافات في « المسائل والفروع » ظلت الجماعات الرئيسية في حركة الخوارج هي:

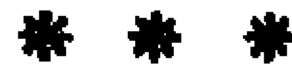
١ ـ **الأزارقة**: وهم أول من حكم بأن ديار مخالفيهم هي ديار كفر، من أقام بها فهو كافر. . وقالوا: ان النار هي مثوى أطفال مخالفيهم، وأنكروا رجم الزاني، وأقروا الحد لقذف المحصنة دون قذف المحصن، وسووا في قطع يد السارق بين أن يكون المسروق قليلاً أو كثيراً. . وسموا بالأزارقة تبعاً لاسم امامهم: نافع بن الأزرق. .

٢ ـ **والنجدات**: وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفي. . تميزوا عن فروع الخوارج الأخرى بقولهم: ان الدين أمران، **أحدهما**: معرفة الله ومعرفة رسوله، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، **وثانيهما**: الاقرار بما جاء من عند الله جملة، وما عدا ذلك من الحلال والحرام والشرائع فالجاهل بها معذور، لأنها ليست من الدين. . وقالوا بكفر المصر على الذنب والمعصية، كبيرة كانت أو صغيرة، أما من يقارف المعاصي، دون اصرار عليها، فهو مؤمن غير كافر. .

ـ **الاباضية**: أتباع عبد الله بن أباض، أوالمنسوبون الى قرية من قرى اليمامة اسمها « أباض » على خلاف في سبب التسمية. . والأباضيون هم

أقل جماعات الخوارج غلوا، وأكثرها اعتدالاً، وأقربها الى فكر أهل السنة. . فعندهم أن كفر مرتكب الذنوب الكبائر هو « كفر نعمة »، أي جحود نعمة، وليس كفر شرك بالله. . والايمان عندهم هو جميع ما افترضه الله على خلقه. . ولم يقولوا ـ مثل الأزارقة ـ ان أطفال الكفار كفار مخلدون في النار. .

٤ ـ الصفرية: نسبة الى: زياد بن الأصفر. . أو « النعمان بن الأصفر. . أو: عبد الله بن صفار» ـ على خلاف في ذلك ـ وهم في غلوهم مثل الأزارقة، خالفوهم فقط، في امتناعهم عن قتل أطفال المخالفين لهم في الاعتقاد. .



وهذه الفروع الخارجية، وغيرها ممن ذكرتهم كتب المقالات والفرق، قد انقرضوا، وأصبحت مقالاتهم جزءاً من تراث العرب المسلمين. . وذلك باستثناء الخوارج الاباضية، فلا تزال لهم بقايا وأتباع حتى الآن في أجزاء من الوطن العربي وشرقي أفريقيا. . وبالذات في « عمان » و « مسقط » على الخليج العربي، وفي أنحاء من المغرب العربي ـ (تونس والجزائر) ـ وفي الجنوب الشرقي للقارة الأفريقية ـ (زنجبار) ـ. . وهم ينكرون علاقتهم بفكر الخوارج الغلاة، بل ربما أنكر بعضهم أية صلات لمذهبهم بمذهب الخوارج على الاطلاق، فلقد تطور مذهبهم وطوعت الحياة وأحداثها أفكارهم حتى اقتربوا من مذاهب أهل السنة في الكثير من المقالات.

(المصادر)

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبـو الفضل ابـراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
ابن الأثير: (اللباب في تهذيب الأنساب) طبعة دار صادر ـ بيروت.
ابن جميع (أبو حفص عمـر): (متن عقيدة التـوحيد) نشر: مـوتيلينسكي. طبعة باريس سنة ١٩٣٠ م.
(مقدمة التوحيد وشروحها) تصحيـح وتعليق: أبو اسحـاق ابراهيم أطفيش الجزائري. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ.
ابن قتيبة: (الامامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
الأشعـري: (أبـو الحسن): (مقـالات الاسـلاميـين واختـلاف المصلين). تحقيق: هـ ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.
البغدادي (عبد القاهر): (الفرق بين الفرق). طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
الزركلي: (الأعلام): طبعة بيروت، الثالثة.
فلهوزن (يوليوس): (الخوارج والشيعـة) ترجمـة: د. عبد الـرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.
المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد): (الكامل ـ باب الخوارج) طبعـة دمشق سنة ١٩٧٢ م.

المسعودي: (مروج الذهب) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
المقريزي: (تقي الدين أحمد بن علي): (الخطط ـ كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) طبعة دار التحرير ـ القاهرة.
نصر بن مزاحم المنقري: (وقعة صفين) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ. (دائرة المعارف الاسلامية) ـ الطبعة العربية، الثانية. دار الشعب. القاهرة.

٣ ـ المرجئة

مصطلح الإرجاء

لقد جاء هذا الاسلام، الذي عرفت به أحزاب وفرق وجماعات اسلامية، جاء اشتقاقاً ونسبة الى مصطلح: «**الارجاء**».. وهذا المصطلح قد عنى، في الفكر الاسلامي: الفصل بين «**الايمان**»، باعتباره تصديقاً قلبياً ويقيناً داخلياً غير منظور، وبين «**العمل**»، باعتباره نشاطاً وممارسة ظاهرية قد تترجم أو لا تترجم عمّا بالقلب من «ايمان».. ومؤدى هذا الفصل: الرفض القاطع للحكم على العقائد والضمائر من قبل بشر أياً كان مكانه أو سلطانه، فما دام العمل لا يترجم، بالضرورة، عن مكنون العقيدة، فلا سبيل اذا للحكم على المعتقدات، وما علينا الا أن «نرجىء» الحكم على العقائد وعلى الايمان الى يوم الحساب، فذلك هو حينه، وتلك احدى مهام الخالق، سبحانه وَتعالى، وحده، وليست مهمة أحد من المخلوقين في حياتنا الدنيا..

والشائع في كتب المقالات الاسلامية أن تيار الارجاء في الفكر والتاريخ الاسلامي قد توزعته فرق عدة، يصل بها أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ ٨٧٤ ـ ٩٣٦ م) في كتابه (مقالات الاسلاميين) الى اثنتي عشرة فرقة، وهي:

١ ـ الجهمية: أتباع الجهم بن صفوان (المتوفى سنة ١٢٨ هـ (سنة ٧٤٥ م).. وخلاصة مقالتهم: أن الايمان هو: المعرفة بالله ورسله وما جاء

من عنده، وما عدا ذلك ليس من الايمان. . والكفر هو: الجهل بالله ورسله وما جاء من عنده.

٢ ـ **الصالحية**: أتباع أبي الحسين الصالحي.

٣ ـ **اليونسية**: أتباع يونس السمري.

٤ ـ **الشمرية**: أتباع أبي شمر ويونس. .

٥ ـ **الثوبانية**: أتباع أبي ثوبان.

٦ ـ **النجارية**: أتباع الحسين بن محمد النجار.

٧ ـ **الغيلانية**: أتباع غيلان بن خرشة الضبي.

٨ ـ **الشبيبية**: أتباع محمد بن شبيب.

٩ ـ **الحنفية**: أتباع أبي حنيفة النعمان.

١٠ ـ **المعاذية التومنية**: أتباع أبي معاذ التومني. .

١١ ـ **المريسية**: أتباع بشر المريسي.

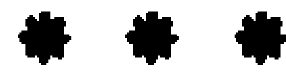
١٢ ـ **الكرامية**: أتباع محمد بن كرام السجستاني.

وغير الأشعري، من كتاب المقالات، يختلفون معه في التعداد، فهم تسعة عند البغدادي (٤٢٩ هـ ١٠٣٧ م) في كتابه (الفرق بين الفرق). . بينما هم أربعة أصناف عند الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ ١٠٨٦ ـ ١١٥٣ م) في كتاب (الملل والنحل). . ولقد عدهم الخوارزمي (٣٨٧ هـ ٩٩٧ م) ست فرق في (مفاتيح العلوم). . بينما جعلهم ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ ٩٩٤ ـ ١٠٦٤ م) فرقتين في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل). . .

وفي رأينا أن مرد هذا الاختلاف مرتبط بذلك النهج غير الموضوعي الذي تسرب الى كثير من كتب المقالات، عندما أصبح الخلاف في « رأي » أو « مسألة » يؤدي عند التصنيف والتأريخ الى اعتبار كل صاحب « رأي »

أو « مسألة » زعيم فرقة أو مدرسة أو تيار. . وعندما أهملت الأصول السياسية والدوافع الاجتماعية التي أثمرت نشأة الفرق الاسلامية، وانحصرت الرؤية ووقف البحث عند مقالات هذه الفرق باعتبارها جدلاً دينياً لا علاقة له بالواقع السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه أصحاب هذه المقالات. .

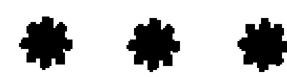
ومن ثم، فإن الدراسة التي يتخلص منهجها من هذا العيب تستطيع أن ترصد نشأة المرجئة وفكر الارجاء وتياراته وفرقه على نحو أدق، كما تستطيع أن تفسر وتجلو سر اختلاف كتاب المقالات الاسلامية في تعداد فرق الذين قالوا بالارجاء. .



فالارجاء، كفكر، والمرجئة كأصحاب لهذا الفكر، قد عرفهم المجتمع الاسلامي أول ما عرفهم على عهد الدولة الأموية، ومنذ أن استقر ذلك التغيير الذي أحدثه معاوية بن أبي سفيان (٢٠ ق. هـ - ٦٠ هـ ٦٠٣ - ٦٨٠ م) في طبيعة السلطة بالمجتمع الاسلامي. . كانت « الشورى » فلسفة نظام الحكم في عهد الخلافة الراشدة، وكانت الخلافة حقاً استأثرت به (هيئة المهاجرين الأولين)، وهي حكومة دولة المدينة، التي ضمت العشرة الذين سبقوا الى الاسلام من مهاجرة قريش. فجاء تأسيس معاوية للدولة الأموية ليضع النظام « الوراثي »، الشبه ملكي، مكان « الشورى »، ويستبدل (بالمهاجرين الأولين) الأمويين. . وتبع ذلك التغيير قيام مظاهر كثيرة للظلم الاجتماعي، الأمر الذي أدى الى نشأة العديد من حركات المعارضة وأحزاب المقاومة، فعالجها معاوية وخلفاؤه بألوان من القمع وضروب من الاضطهاد أدت الى أن طرحت الحياة الفكرية في المجتمع الاسلامي على بساط بحثها قضية: هل من أحدث مثل هذه التغييرات والتحولات في نظام

الحكم الاسلامي، وصنع كل هذه المظالم، ومارس أنواع الاضطهاد تلك.. هل هو «مؤمن»؟.. أي أن الحياة السياسية والفكرية قد شرعت تبحث عن دلالة «العمل» على «الايمان» وعن العلاقة بينهما أمرتبطان هما؟ أم منفصلان؟.. وكان معاوية بن أبي سفيان وأنصار دولته مع الفصل بين «الايمان» و«العمل»، فإذا كانت أعمال الدولة لا تصلح نموذجاً مثالياً لقيم الدين وما هو منتظر من المتدينين به، فلا يجب أن تتخذ دليلاً على افتقار خلفائها وأمرائها وولاتها الى «الايمان»، لأنه لا يعدو أن يكون تصديقاً قلبياً، لا تضر معه معصية مهما كبرت، كما هو الحال في الكفر، اذ لا تنفع معه طاعة.. ويجب «ارجاء» الحكم على العقائد الى البارىء، سبحانه، في يوم الدين..

هكذا عرف المجتمع الاسلامي، أول ما عرف، تيار الارجاء.. بدأ ببني أمية وأنصار دولتهم.. واستهدف ابعاد شبح التكفير والادانة الدينية عن أولئك الذين قلبوا نظام الحكم في المجتمع الاسلامي وبدلوا فلسفته من «شورى» واختيار الى «وراثة» في ملك عضود!..



ثم مضت الحياة بالمجتمع الأموي، فاتسعت جغرافية الدولة، وكان اقبال الشعوب غير العربية، التي فتحت بلادها، على اعتناق الاسلام ملحوظاً وغير بطيء، على حين كان «تعرب» هذه الشعوب وامتلاك أبنائها لأدوات العربية وملكاتها التي تتيح لهم القدرة على فهم القرآن واقامة الشعائر الدينية بآياته وسوره، أمراً غير يسير. لقد اعتنقوا الاسلام، وأعلنوا أنهم قد «آمنوا» و«صدقوا»، ولكن «أعمالهم» قد ظلت مشوبة بنواقص، اذا نحن قسناها «بأعمال» الذين يفقهون الكتاب المبين لدين الاسلام..

وكان دخول هذه الشعوب الى حظيرة الاسلام داعياً الى اسقاط الجزية

عنهم، فهي ضـريبة رأس يـدفعها القـادرون من غير المسلمـين. . ووجـد الأمويون في ذلك افقاراً لخزانة الدولة، فبحثوا عن حجة دينية يبـررون بها قرارهم: بقاء الجزية على هؤلاء الذين دخلوا حـديثاً في دين الاسـلام! . . فكانت الحجة: ان اسلام هؤلاء القوم غير صحيـح، بمواصفات الاسلام الصحيح، لأن « أعمالهم » لا ترقى الى مستوى الترجمة عن « ايمان » يقيني تعمـر به القلوب! . . فهم هنـا قد ربـطوا « الايمـان » « بـالعمـل ». . أي عارضوا ـ وهم المرجئة ـ فكر الارجاء! . . وكأنهم أحلوا الارجاء اذا كـان ينجي الحكام من الادانة، وحرموه اذا كان يعفي المحكومين من دفع الجزية بعد اعتناقهم الاسلام! . .

صنع الأمويون ذلك مع شعوب البلاد المفتوحة، من غير العرب، عندما اشترطوا لصحة اسلامهم شروطاً منها:

١ ـ الاختتان. . (والذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالاً ولا صبية حتى يسهل عليهم يومئذ الاختتان!).

٢ ـ واقامة فرائض الدين. . (والاقامة للفريضة تتطلب مستوى أرقى من مستوى الأداء!).

٣ ـ وحسن الاسلام. . (وهو شرط يصعب وضع المقاييس الدالة على بلوغ اسلام المرء حده ودرجته!).

٤ ـ وقراءة سورة من القرآن. . (وهو شرط تعجيزي بالنسبة لقـوم لا يعرفون العربية الدارجة، فأنى لهم قراءة قرآنها المعجز؟!).

ولقد فجر هذا الظلم الأموي تمردات ومعارضات وانتفاضات وثورات بـين أبناء الشعـوب التي دخلت حديثـاً حـظيـرة الاسـلام، وكسب هؤلاء المعارضون الى صفوفهم قادة وعلماء من العرب المسلمين، الذين عبرت عن فكرتهم كلمات عمر بن عبد العزيز (٦١ ـ ١٠١ هـ ٦٨١ ـ ٧٢٠ م): « ان

الله قد بعث محمداً هادياً، ولم يبعثه جابياً! ». . ووجدت هذه الثورات وهؤلاء الثوار في فكر « الارجاء » صيغة يشجبون بها، فكرياً، موقف الدولة الأموية، فكان ذلك بدء النشأة لتيار المرجئة والارجاء في صفوف المعارضة لبني أمية، بعد أن نشأ مبكراً في صفوف هذه الدولة وأنصارها. .

ولقد كانت لهؤلاء المرجئة الثوار وقائع مع سلطات الدولة الأموية. وكانت لهذه السلطات مجازر في هؤلاء الثوار. . ومن المواطن التي شهدت تلك الأحداث: منطقة « السخد »، بالقرب من سمرقند. . و « بخارى »، حيث شنق الأمويون أربعمائة من هؤلاء الثوار اعتصموا بالمسجد يصيحون: « أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله! ». . وبالقرب من البصرة، حيث عسكروا في العراء يصيحون: يا محمداه! يا محمداه! . . كما غلب فكر المرجئة على الثورة التي قادها عظيم الأزد الحارث بن سريج (١٢٨ هـ ٧٤٦ م) ضد هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ، فلقد كان الرجل الثاني في هذه الثورة، وكبير دعاتها، الذي يقص القصص ويخطب الخطب ويقرأ سيرة الثورة والثوار، هو أبرز زعيم لأهم تيار من تيارات الارجاء: الجهم بن صفوان! . . ولقد انتشرت هذه الثورة في مناطق « الفارياب » و « بلخ » و « الجوزجان »، و « الطالقان » و « مرو الروذ »، وهي مواطن الترك الذين دخلوا الاسلام، ورفض الأمويون الاعتراف بأنهم يؤمنون! . . وكان من مطالب هذه الثورة أيضاً: أن تعود « الشورى » فلسفة لنظام الخلافة، وأن يعزل الولاة، وقادة الشرطة، وأن يشترك الناس في اختيار الولاة الذين يحكمون الأقاليم!

ولقد كسبت ثورات المرجئة هذه الى صفوفها العديد من العلماء والفقهاء والقراء، منهم: أبو الصيداء صالح بن طريف، وربيع بن عمران التميمي، والقاسم الشيباني، وأبو فاطمة الأزدي، وبشر بن جرموز

الضبي، وخالد بن عبد الله النحوي، وبشر بن زنبور الأزدي، وعامر بن بشير الخجندي، وبيان العنبري، واسماعيل بن عقبة، وثابت قطنة... وهذا الأخير هو الذي ترك في تراثنا قصيدته التي تضمنت العديدِ من ملامح فكر المرجئة، فضلاً عن تعبيرها عن روح دعوتهم، وفيها يقول:

يا هند اني أظن العيش قد نفدا ... ولا أرى الأمر الا مدبراً نكدا
اني رهينة يوم لست سابقه ... الا يكن يومنا هذا فقد أفدا[1]
بايعت ربي بيعاً ان وفيت به ... جاورت قتلى كراماً جاوروا أحداً
يا هند فاستمعي لي ان سيرتنا ... أن نعبد الله لم نشرك به أَحداً
نرجي الأمور اذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الاسلام كلهم ... والمشركون استووا في دينهم قدداً
ولا أرى أن ذنباً بالغ أحداً ... م الناس شركاً اذا ما وحدوا الصمدا
لا نسفك الدم الا أن يراد بنا ... سفك الدماء طريقاً واحداً جدداً[2]
من يتق الله في الدنيا فإن له ... أجر التقى اذا وفى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له ... رد وما يقض من شيء يكن رشداً
كل الخوارج مخط في مقالته ... ولو تعبد فيها قال واجتهدا
أما علي وعثمان فانهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شغب وقد شهدا ... شق العصا وبعين الله ما شهدا
يجزى علي وعثمان بسعيهما ... ولست أدري بحق أية وردا
الله أعلم ماذا يحضران به ... وكل عبد سيلقى الله منفرداً

وفي أبيات هذه القصيدة يضع ثابت قطنة عدداً من قواعد الارجاء التي

(١) أفدا أي أزف.
(٢) جددا: أي مستويا.

تميز بها هذا التيار من تيارات المرجئة :

فأولاً : أصحاب هذا التيار ثوار معارضون للظلم منكرون على الظالمين :

نرجى الأمور اذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندا

وثانياً : يشير الى ايمانه مع أصحابه بفكر « الجبر » عندما يقول :

وما قضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شيء يكن رشداً

وهم في هذا الموقف، أيضاً، يتفقون مع تيار الارجاء الأموي - في الفكر والمبدأ - فلقد كان معاوية وأنصاره « جبرية » يبررون « بالجبر » ما أحدثوا من تغييرات ومظالم، باعتبارها فعل الله وارادته وقدره وقضاءه . .

وثالثاً : تفصح هذه القصيدة عن موقف تيار المرجئة هذا من علي وعثمان والصراع الذي نشب بينهما، وهو موقف يتميز عن مواقف كل من : الخوارج، والشيعة، وبني أمية :

أما علي وعثمان فانهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

كما يحكم بأن ما حدث بينهما انما كان بغير ارادة منهما - وهو موقف المجبرة وفكرها - :

وكان بينهما شغب وقد شهدا شق العصا وبعين الله ما شهدا . . !

* * *

فنحن، اذن، بازاء معنى محدد للارجاء، وصيغة واحدة لفكر الذين قالوا بالارجاء : الفصل بين « الايمان » و « العمل » . . ولكننا أمام تيارات متعددة، بل ومتعارضة، استخدمت هذا الفكر، الذي نشأ نشأة سياسية في صراع سياسي واجتماعي، استخدمته في نصرة فريق ضد فريق، وقوة

سياسية واجتماعية ضد أخرى. . فالبعض قد وظف الارجاء للدفاع عن الدولة والحكام، والبعض قد تسلح به في صراعه ضد هذه الدولة وهؤلاء الحكام. . كما أننا أمام خلافات واختلافات في تعريف « الايمان »، أسهمت في وجود فروق فكرية بين العديد من علماء المرجئة، الأمر الذي جعل مؤرخي الفرق والمقالات يجعلون هذه الفروق في هذه « المسألة » حدوداً تجعل أصحابها « فرقاً » متعددة، وليسوا علماء فرقة أو تيار يختلفون في الجزئيات. .

* فبعض المرجئة (مثل الجهم بن صفوان وفرقته) يرون أن الايمان هو: **المعرفة بالله ورسله وما جاء من عنده وعقد القلب على هذه المعرفة. . ولا يضر هذا الايمان ما يعلن صاحبه، حتى لو أعلن الكفر وعبد الأوثان! . .**

* والكرامية ـ المرجئة ـ أتباع محمد بن كرام السجستاني ـ يقولون ان الايمان هو: **قول باللسان . . حتى وان اعتقد صاحب هذا القول الكفر بقلبه! . .**

* والثوبانية ـ المرجئة ـ أتباع أبي ثوبان ـ عندهم أن الايمان هو: **المعرفة والاقرار بالله ورسله فقط. . أما ما يجيز العقل فعله أو تركه فليس داخلاً في تعريف الايمان، لأنه « عمل »، وهو مؤخر عن الايمان. .**

ففكر الارجاء، كما قلنا، واحد، وزعت أصحابه وباعدت بينهم المواقف السياسية والمواقع الاجتماعية التي جعلت البعض يوظفه لمصلحة الحكام بينما وظفه آخرون لخدمة المحكومين. أما الاختلافات التي نشأت من تعدد التعريفات المقدمة « للايمان »، فهي لا تعدو أن تكون خلافات في الجزئيات، داخل الاطار الواحد لفكر المرجئة، وهي لا ترقى الى الخلاف في « المقالة »، ومن ثم لا تنفي عن أصحابها الاجتماع تحت مظلة الأصول

الواحدة « للفرقة » الواحدة، بالمعنى المرن لهذا المصطلح في فكرنا العربي الاسلامي.

* * *

وغير هذين التيارين من تيارات المرجئة كان هناك تيار ثالث في حركة الارجاء، ذكره مؤرخو المقالات ضمن هذه الحركة، وان يكن للارجاء عنده معنى متميز، بل ومختلف عن ذلك المعنى الذي أشرنا اليه. وأصحاب هذا التيار الثالث نجدهم من أئمة المعتزلة وفروع تيارها الفكري العام، كما نجدهم في بعض فروع فرقة الخوارج..

ولم يكن أحد من هذا التيار الارجائي يفصل بين « الايمان » و « العمل »، بل كانوا على الضد من ذلك، وانما نشأ قولهم بالارجاء واستخدامهم لمصطلحه عندما ثار الجدل ـ بدافع سياسي كذلك ـ حول ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل والأفضلية.. فالشيعة عموماً، وخاصة الغلاة من فرقها وتياراتها، قد فضلوا علي بن أبي طالب على الصحابة أجمعين، بمن فيهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان.. ولكن نفراً من آل البيت، الذين يعدون في أسلاف المعتزلة وأعلامهم الأول، قد أخروا علياً في الترتيب و « أرجأوه » في الفضل على النحو الذي مثلته المراحل الزمنية في تولي الخلافة من قبل هؤلاء الخلفاء، فجعلوا فضلهم مرتباً وفقاً لترتيب توليهم للخلافة، أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي.. وبعضهم جعل علياً بعد عمر وسابقاً على عثمان..

وأول من قال بهذا اللون من ألوان « الارجاء » هو الحسن بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب (المتوفى سنة ٩٩ هـ. وقيل سنة ١٠٠ هـ).. ولقد تبعه في هذا الرأي كثير من المعتزلة ـ وهو معدود من أئمتهم الأول ـ.. كما قال به، أيضاً، من الخوارج كثيرون..

فهو « ارجاء ». . ولكنه مختلف عن ارجاء الـذين يفصلون « العمل » عن « الايمان ». . وكما يقول واحد من أبرز مفكري الشيعة: أبو جعفر محمد ابن يعقوب ين اسحاق الكليني في كتـابه (الأصـول من الكافي): أنـه « قد تطلق المرجئة على من أخر أمير المؤمنين علياً عن مرتبته ». .

* * *

وجدير بالذكر أن واقعنا المعاصر وان لم تقم فيه فرقة أو مذهب تتسمى باسم المرجئة، الا أن فكر الارجاء لا زال حياً في ثنايا العديد من مـذاهب الاسلاميين المعاصرين، وعلى الأخص في المذهب الأشعري. . فالأشعرية ـ كما يقول ابن حزم الأندلسي ـ يذهبون في هذا الموضوع مذهب « الجهمية »، أتباع الجهم بن صفوان.

المصادر

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد): (الفصل في الملل والأهواء والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ابن سعد: (الطبقات الكبرى). طبعة دار التحرير. القاهرة.

الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل): (مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين) تحقيق: هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.

الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد القرشي): (الأغاني) تحقيق: ابراهيم الأبياري. طبعة دار الشعب. القاهرة.

البغدادي (عبد القاهر): (الفرق بين الفرق). طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف): (مفاتيح العلوم) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ

الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): (الملل والنحل). طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): (تاريخ الأمم والملوك) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة دار المعارف. القاهرة.

عبد الجبار بن أحمد: (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد.

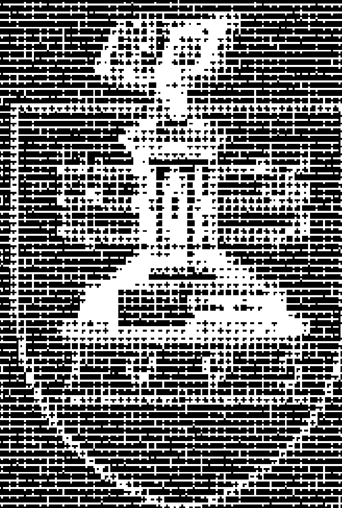
طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
فـان فلوتن: (السيادة العـربية والشيعـة والاسرائيليـات في عهد بني أميـة) ترجمة: د. حسن ابراهيم حسن، محمد زكـي ابراهيم، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
القـاسمي (جمال الـدين): (تاريـخ الجهمية والمعتـزلة) طبعـة القاهـرة سنة ١٣٣١ هـ.
الكليني (أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحـاق): (الأصول من الكـافي) تحقيق: علي أكبر العفاري. طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.
محمد عبده (الامام): (الأعمال الكاملة للامام محمد عبده) دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة، طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
المقريزي (تقي الدين أحمد بن عـلي): (الخطط ـ كتـاب المواعظ والاعتبـار بذكر الخطط والآثار) طبعة دار التحرير. القاهرة.

موسوعة الحضارة العربية الاسلامية

محتويات الجزء الثاني



موسوعة الحضارة العربية الإسلامية هذه تتناول الكثير من تراثنا الإسلامي الغني الذي يعتز به كل مسلم، وبه يفخر كل عربي، فهو تراث إن دل على شيء فإنما يدل على ما كان عليه العرب منذ فجر الإسلام من حضارة علمية وأدبية وفنية فضلاً عن الحضارة الاجتماعية والثقافية والدينية. وقد رأت المؤسسة العربية للدراسات والنشر أن تبادر إلى الإسهام في نشر هذا التراث، فتوجهت إلى نخبة من المحققين والباحثين وأصحاب الاختصاص تستكتب كلاً في موضوع اختصاصه، فكانت هذه الدراسات القيمة، ننشرها في مسلسل نرجو أن يفيد منه أرباب العلم وطلابه على حد سواء.





المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة

3

الفقه الاسلامي / القضاء والحسبة ◆ فن الحرب عند العرب في الجاهلية و الإسلام ◆ أثر الحروب الصليبيّة في العالم العربي / بعض مظاهر الحياة اليوميّة في مصر في عصر سلاطين المماليك ◆ نظم الحكم والإدارة / المرأة / المؤسسات الاجتماعيّة في الحضارة العربيّة ◆ النقد والبلاغة ◆ علم العروض





موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

3

الطبعة الأولى
1995

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:
بيروت، ساقية الجنزير، شارع برلين
بناية برج الكارلتون
ت: 807900/1 ص.ب.: 11-5460
تلكس: LE/DIRKAY 40067 برقيًا: موكيالي



دار الفارس للنشر والتوزيع
عمان، الشميساني، شارع عبد الحميد شومان
عمارة بترا سنتر، فوق (مطعم بيتزاهت)
ت.: 605432 فاكس: 685501
ص.ب.: 9157 عمان 11191

موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة

3

◆ الفقه الاسلامي

◆ فن الحرب عند العرب في الجاهلية و الإسلام

◆ أثر الحروب الصليبيّة في العالم العربي / بعض مظاهر الحياة اليوميّة في مصر في عصر سلاطين المماليك

◆ نظم الحكم والإدارة / المرأة / المؤسسات الاجتماعيّة في الحضارة العربيّة

◆ النقد والبلاغة

◆ علم العروض



الفقه الاسلامي ـ القضاء والحسبة

د. علي عبد القادر

الفقه الاسلامي

١ ـ يمثل الفقه الاسلامي الروح الاسلامية أصدق تمثيل، كما يمثل لنا التفكير الاسلامي وطريق الحياة في الاسلام، ذلك أن الفقه الاسلامي لم يتأثر بمؤثرات أجنبية، بخلاف علم الكلام الذي تأثر بالفلسفة والمنطق واشتملت أبحاثه على مباحث لا تمت الى الاسلام بصلة، والأسس الاسلامية الموجودة فيه في غاية البساطة، أخرجها عن بساطتها ما دخل علم الكلام من أبحاث ما وراء الطبيعة وغيرها. بخلاف الفقه الذي يقوم على القرآن والسنة، وينبع من حياة الناس ومعاملاتهم.

والفقه يشمل الواجبات الدينية والأوامر الالهية التي تقعد حياة المسلم في كل النواحي. فهو يتناول على قدم المساواة ما يتعلق بالعبادات والقواعد السياسية والقانونية التي تمثل جزءاً من القواعد الدينية والأخلاقية، فهو يتناول حياة المسلم كلها دينية أو دنيوية، فلا فرق في الاسلام بين أمور الدين وأمور الدنيا، وقد تطور في الأزمنة المتعاقبة الى بناء كامل لكل العلاقات الانسانية وألبس كل ذلك ثوب الفقه والتشريع. ومن هنا بقيت أهميته حتى الى الوقت الحاضر، من حيث انه يمثل الكفاح بين المحافظين والمجددين، وبين هؤلاء المتمسكين بالقديم وهؤلاء الذين يريدون تطوير الحياة الاسلامية

بما يتفق مع العصر الحاضر، ومن هنا كانت حركات الاصلاح الاسلامي تبتدىء من الفقه، فهو يمثل عند دعاة الاصلاح الاسلام التاريخي، وهم يريدون مراجعة هذا الفقه ليصلوا الى نظام مرن عملي مطابق للحياة العملية في هذه المرحلة التي تطغى فيها المدنية الغربية، وتغزو حياة المسلمين وقوانينهم القديمة التي يمثلها الفقه.

وعلى كل حال فيمكننا أن نقرر أن صورة المجتمع الاسلامي تظهر في الفقه والتشريع الاسلامي، فهو في تطوراته المختلفة وفي استعمالاته وألوانه في البيئات المختلفة، مرآة كبيرة تعكس صورة هذا المجتمع في الأزمنة والأمكنة المختلفة، وفي عصور النهضة والازدهار وفي عصور الركود والانحلال، والباحث الاجتماعي الذي يتتبع هذا المجتمع لابد له من تتبعه في الفقه لأنه طريقة الحياة للمسلم وخلاصة التفكير الاسلامي الأصيل.

ولقد كانت معرفة الشريعة في الأصل قائمة على الكتاب والسنة مستقاة منها مباشرة، ولكن هذا الاستنباط المباشر من هذين المصدرين أصبح آخر الأمر غير مستطاع لكل أحد، فأخذ المتأخرون يتعرفون الأحكام من الفقه المشتمل على المسائل، ومن هنا جاءت أهمية الكتب الفقهية، وعلى الأخص الكتب التي ترجع الى العصور المتأخرة والتي أصبحت معترفاً بها عند الجمهور، ففيها يجد كل مسلم شريعة الله بشكل إلزامي حسب المذاهب المختلفة بينما أصبح القرآن والحديث لا ينظر فيهما غالباً الا لمجرد الدرس أو معرفة شؤون التهذيب، وليس لكل أحد أن يستنتج منهما أمور الحلال والحرام، وعندما اقتنع الناس بأنه تجب متابعة الخلف للسلف، وأن ما أجمع عليه الأسلاف يجب أن يرتبط به المسلمون، عندئذ أصبح التشريع المحدد لكل حياة المسلمين، فقهاً مقدساً معبراً عن إرادة الله التي لا تبديل فيها.

ولم يكن الفقه في أثناء تطوره معمولاً به على الإطلاق، لأنه لم يكن من عمل الدولة وأعضائها، ولكنه كان على الأكثر من عمل المؤلفين الفقهاء،

وبالرغم من أن جزءاً كبيراً منه من فتوى المجتهدين، فقد بقي مقدساً، من أجل أن المجتهد يعتبر شارعاً في إنشائه للأحكام، وقد انعقد الإجماع على ذلك.

وقد عرف ابن خلدون علم الفقه (بأنه هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهية والإباحة، وهي مستقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من الأدلة قيل لها فقه) المقدمة ج ٣ ص ١.

وعرفه صاحب مفتاح السعادة (بأنه علم باحث عن الأحكام الشرعية الفرعية العملية من حيث استنباطه من الأدلة التفصيلية. ومبادئه هي مسائل أصول الفقه وله استمداد من العلوم الشرعية والعربية، وفائدته حصول العمل به على الوجه المشروع. ولما كانت الغاية والغرض من العلوم العملية تحصيل الظن دون اليقين، بناء على أن أقوى الأدلة الكتاب والسنة، وأنه وان كان قطعي الثبوت، لكن أكثره ظني الدلالة فصار محلاً للاجتهاد).

وإطلاق الفقه على هذا النحو إطلاق متأخر، يقول الغزالي (ان الناس تصرفوا في اسم الفقه، فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها، واسم الفقه في العصر الأول كان يطلق على علم الآخرة ومعرفة آفات النفوس) وقد يدل على هذا كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة الذي هو كتاب خاص بعقيدة الإمام، وبعد هذا عندما انتقل الناس ببحث الحياة العملية خصوا اسم الفقه بهذا النظر والفهم في الحياة العملية.

وأنواع الفقه ـ كما ذكرها الزركشي في قواعده ـ هي:

١ ـ معرفة أحكام الحوادث نصاً واستنباطاً.

٢ ـ معرفة الجمع والفرق.

٣ ـ بناء المسائل بعضها على بعض لاجتماعها في مأخذ واحد، وأحسن كتاب فيه السلسلة للجويني ومختصره.

٤ ـ المطارحات وهي مسائل عويصة يقصد بها تنقيح الأذهان.
٥ ـ المغالطات.
٦ ـ الممتحنات.
٧ ـ الألغاز.
٨ ـ الحيل.
٩ ـ معرفة الأفراد.
١٠ ـ معرفة الضوابط التي تجمع جموعاً. والقواعد التي ترد اليها أصولاً وفروعاً، وهذا أنفعها وأعمها وأكملها وأثمنها، وبه يرتقي الفقه الى الاستعداد بمراتب الاجتهاد، وهو أصول الفقه على الحقيقة.

ومن المسلم به أن الفقه نما وتطور مع الجماعة، واذا كان الفقه مظهراً للارادة الالهية، فهذا لا ينافي أنه في الأجيال المتعاقبة في التاريخ قد مرت به تطورات مختلفة زمانية ومكانية، وليس من بد من دراسة هذه الظواهر وتتبعها تاريخياً لفهم هذه التطورات وتتبعها فكرياً وموضوعياً، وهذا البناء الضخم الذي خططته ارادة الله قد نما وتطور في أحضان الحياة الاجتماعية والحضارة الاسلامية، وعمل الفقهاء بتفكيرهم وصنعهم وجهدهم على توضيح معالمه ومبادئه، ومن أجل هذا وفي ضوئه فإنه لا غنى لمعرفة الفقه الاسلامي من الفهم الصحيح لتاريخ الفقه والحياة التشريعية عند الأمم الاسلامية، وبدون هذه لا تستقيم لنا معرفة الفقه، فلم يكن الفقه قانوناً نزل على أرض إسلامية، وإنما كان على الأكثر إسلاماً نزل على مجتمعات قائمة وأثر في حياتها القانونية.

لقد رسم الله لنا رسوماً ووضع أصولاً، ومهمتنا كصناع وعمال هو البناء حسب هذه الرسوم الالهية بما يتفق مع مجتمعنا الذي نعيش فيه.

٢ ـ لم يكن النظام القانوني عند العرب في عصر النبي نظاماً فطرياً ساذجاً، فقد كان هناك عند أغلب العرب وهم البدو في الصحراء القانون

العرفي الذي لم يكن بوجه عام بسيطاً في قواعده واستعماله. وقد عرفناه بوجه عام من الشعر الجاهلي وقصص القبائل. وكانت القبيلة تعتبر وحدة تاريخية، وهذا هو أساس الاعتراف بالقانون العرفي، الذي ترتبط به القبيلة بقواعد غير مكتوبة، مظهراً من مظاهر روحها، وليس لأحد تغييره الا بإرادة القبيلة، ولا يوجد هناك سلطة شرعية، وتنفيذ هذه العادات هو أمر شخصي، أو بالتحكيم عند حدوث خلاف، ويختار الحكم لمكانته أو من المعروفين بذلك، ويكون حكمه نهائياً وبياناً لوجه الحق في النزاع، وهكذا يصبح سنة أو عادة متبعة.

أما في المدن كمكة والمدينة فقد كان لها قانونٌ متطور، فمكة كانت مركزاً تجارياً له علاقات تجارية وله قانون تجاري في معاملاته مع سوريا البيزنطية والعراق الساساني وباليمن في جنوب الجزيرة، والمدينة كانت بلداً زراعياً تضم جالية من اليهود والمتهودين من العرب، فكانتا بهذا متأثرتين بقوانين شتى فضلاً عن النظام العربي القبلي، فكل هذا كان معمولاً به في هذه المدن مثل نظام المواريث ونظام الأسرة والقصاص والجنايات كما يمكن أن ننسب الى القانون الذي كان سائداً بها القواعد المفصلة التي كانت تطبق على العقود والأشكال المختلفة للشركات واستعمال الوثائق المكتوبة في مكة ومثل المعاملات المالية والزراعية والصناعية بالمدينة. كل هذه العناصر كانت تنمو بالعلاقات التجاية التي كانت تساعد عليها الأشهر الحرم والأسواق الكبرى والرحلات حتى ليمكننا أن نقول ان البلدان العربية كانت محكومة في القرن السادس بعد الميلاد بقانون عربي متشعب الأطراف به عناصر من عادات عربية تعارف عليها العرب، اختلطت بها أنواع من القانون الروماني والساساني واليهودي، تطورت الى درجة من نوع ما، مختلفة اختلافاً ملحوظاً عما كانت عليه الحياة البدوية التي يحياها البدو في الصحراء.

٣ ـ وقد بعث الرسول الى هؤلاء العرب وهم على هذه الحال، فقام

بأعباء الرسالة نحواً من ثلاث عشرة سنة بمكة ونحواً من عشر سنين بالمدينة، وكانت دعوته بمكة مقصورة على الدعوة الدينية وتوحيد الله ونبذ عبادة الأوثان والبعث واليوم الآخر. فكان الوحي القرآني في هذه الفترة دائراً حول هذه الموضوعات، حتى اذا ما هاجر الى المدينة استطاع أن يجمع حوله أمة جديدة، فكان أول عمل له هو تكوين الأمة فأقر بين سكان المدينة وثيقة كبرى، تعتبر في التاريخ أقدم وثيقة لتوحيد أمة دخلت التاريخ لأول مرة، وهي في الوقت نفسه صورة سياسية تربط بين المهاجرين من مكة والأنصار من أهل المدينة واليهود. وفيها يقول (هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من الناس. . وان ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم. . وان من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متنافر عليهم. وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة الا من ظلم وأثم) (الوثائق السياسية ص ٥ ـ ٧).

وكان أمراً طبيعياً أن يجيء دور التشريع لهذه الأمة الجديدة، وكان لزاماً أن يبدأ وضع دستورها وتشريعها، وهكذا فقد كانت السنين العشر التي مكثها الرسول بالمدينة سنين تشريع وفقه، ولهذا سميت (دار الفقه).

ولم يستصحب الرسول معه الى المدينة قانوناً، فإن العرب أسلموا بينما كانوا يعيشون طبقاً لعاداتهم، ولم يكن لدى الرسول ما يدعو لنقض هذه العوائد دفعة واحدة، بل كان غرضه ولا يزال ادخال الناس في الدين الجديد، وفي ضوء الدين أخذت تتطور العادات وتتغير، حتى تتناسب مع الدين ومبادئه، وكلما اتسعت دائرة التعاليم الجديدة، كلما كانت الحاجة ماسة الى جعل الحياة الاجتماعية، متفقة متسقة معها.

وقد قضى على النظام القبلي، وألغى رباط الدم جانباً وحل محله رباط جديد هو الايمان بالله، وأسس الأمة الجديدة على أساس من الدين يهيمن

عليه الله تعالى، ويمثّله في الأرض رسوله الذي يبلغ أوامره، والله هو المرجع في كل الأمور دينية أو دنيوية، وما دامت هذه الأمور تنظم بالوحي الإلهي، فقد كانت أمور السياسة والقانون مثل العبادات وغيرها، ومن هنا نرى أن الرسول كان مؤسساً لدولة سياسية ذات طبيعة دينية. وكان الاسلام عقيدة وشريعة ونظاماً سياسياً واجتماعياً.

ولم يكن غرض النبي هو ايجاد طريقة جديدة للقانون، ولكن كانت مهمته كنبي هو تعليم الناس ما يفعلون وما لا يفعلون حتى يجدوا جزاءهم عند الله في اليوم الآخر، وهذا ما جعل الاسلام على العموم والفقه على الخصوص نظاماً للواجبات، يتضمن على قدم المساواة الواجبات القانونية والأخلاقية والعبادات.

كل ذلك تحت سلطان الدين وأوامره، فلو سادت الواجبات الدينية والأخلاقية سلوك الانسان وحياته، ولو اتبع كل ذلك عملياً، لما كان هناك مكان للطريقة القانونية بالمعنى الضيق للقانون، كان هو المقصد الأصلي للنبي، ونجد مثال ذلك في القرآن الكريم في نظرية العفو ـ والتنازل عن الحق. ولكن النبي لم يجد بداً من جعل الدين والخلق يهيمنان على القانون والعلاقات الأخرى التي وجدها أمامه.

وهكذا طلب القرآن الكريم الى الناس أن يحكموا بالعدل وأن لا يدلوا بأقوالهم الى الحكام لأكل أموال الناس بالباطل، وان يؤدوا الشهادة ولا يكتموها بقوله تعالى: ﴿واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ ﴿وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ ﴿والذين لا يشهدون الزور واذا مروا باللغو مروا كراماً﴾ الى غير ذلك من الآيات كما جاءت التوصية بالوفاء بالعهد، وجاءت التعاليم والقواعد لضمان الوفاء بالعهود تتعلق بشكل العقد الذي طلبت كتابته بقدر الامكان. وقد جاءت بذلك آية البقرة ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل فاكتبوه﴾ وجاء الأمر بالنهي عن أخذ الربا،

كما جاء النهي عن اللعب بالميسر وغير هذا مما يتميز به التشريع الاسـلامي من تنظيم الأعمال القانونية وتأسيسهـا على القـواعد الخلقيـة التي تجلت في الأذن أو عدم الأذن في أعمال وتصرفات خاصة، أما الأشكال القانونية مثل كون التصرف اذا وجـد يكون فـاسداً ولا يتـرتب عليه أثـره فلم يظهـر في التشريع الاسلامي.

ومن هنا يتبين لنـا ما للفكـرة الأخلاقيـة من تأثـير عظيم في الشـريعة والاتجاه في التقنين الى ناحية الفضيلة. فتحريم الربا مطلقاً، ومنع الغموض في العقود، وكراهة المضاربات انما هو نتيجة لهذا الحساب الأخلاقي، وبهذه الروح جاءت قواعد الحرب والجهاد، فقد كان القتال قبل مجيء الرسول الى المدينة غير مشروع. وقد تغير هذا الموقف بالمدينة واذن للمؤمنين بـالقتال، فاستدعى الموقف السياسي الجديد كثيراً من التشريعات، فجاءت على هذا النحو موجهة الى من يجوز قتـاله ومن لا يجـوز قتالـه، وما يجـوز في تقسيم الغنائم ومعاملة الأسرى ونحو ذلك، ولم يكن ما سُنَّ من هذه التشريعـات الحربية مخالفاً للتقاليد العربية كل المخالفة، وانما كان الجديد منها تحديدهـا وتنظيمها وتلطيف حدتها، بعد أن كانت تابعة للأغراض الشخصية التي لا ضابط لها.

ولم يعترف الاسلام في نظامه الجديد الا بالأسرة رباطاً للدم، وقد جرى بالنسبة لعلاقات الأسرة داخل الأمة على أساس نظام الأسرة عند العرب في الجملة، وهناك اصلاحات وتعديلات أدخلها، كما كانت هناك ثغرات تحتاج الى الاكمال فأكملها.

وعلى الضد من ذلك شرح القرآن في الارث المتصل بـالأسرة تشـريعاً مخالفاً لما كان عليـه العرب في الجـاهلية، وكـان هذا عـلى جانب كبـير من الأهمية، بعث على هذا القصد الى أن يلائم هذا التشريع في الميـراث روح الدين التي تعتمد على العدالة والخلق، ففي النظام العربي القديم نجد النساء

على العموم لسن أهلا للإرث، بل كنّ في بعض الأحيان جزءاً من التركة، يرثهن أقرباء المتوفى، فجاء الاسلام ونظم الارث في مصلحة المرأة وأثبت لها حقوقها. وعلى العموم فقد خضعت مسائل التقنين العائلي أيضاً لهذه المعاني الأخلاقية التي تدور حول العطف على النساء والضعفاء واليتامى والارقاء، وما يجوز وما ينبغي في معاملتهم وما لا يجوز.

ومما يلاحظ في التشريع، ان الأوضاع الخاصة التي تكسب الفعل المأذون فيه صفته القانونية لم تذكر في القرآن، بل ترك ذلك ليفهم من تلقاء نفسه غالباً، كالزواج والطلاق الصحيحين مثلاً. وكذلك لم يجر ذكر لهذه الأوضاع بالنسبة للأفعال المنهي عن موجبها كالضمان، كما عدل عن الصيغ القانونية مثل اذا وقع كذا. . حصل كذا، التي تربط بعمل الشيء أثرا خاصاً، فقد نجدها معدومة تقريباً، وقد يوجد ذلك في دائرة العقوبات واضحاً.

وبالرغم من أن هذه العقوبات صيغ التعبير عنها صيغة قانونية، فإن ذلك لم يخرجها في الواقع عن كونها صدرت عن مبادىء أخلاقية، فكان المعنى الأخلاقي ماثلاً فيها على الحقيقة دون معنى العقوبة، ومن ثم كان النهي فيها هو الأهم المعتبر، وكون العقاب كأثر قانوني مترتبا على الجريمة مما لا يمكن انكاره. وقد وجد بجانب هذا طريقة أخرى معتبرة تقوم على تقنين علاقة الأمة بالمجرم، فقد جاء النهي عن السرقة مقروناً بتحديد العقوبة منها. وعلى عكس هذه الطريقة، حرمت الخمر والميسر والربا، ولم يحدد لها عقاب، وقد قنن الشارع القصاص والدية والسرقة والزنا والقذف ونظم السير في هاتين الدعويين. وهنا نسأل عن السبب في اختصاص هذه الأشياء وحدها بالتقنين، وأهم الأسباب في نظرنا هو عدم الرضا عما كان عليه العمل حينذاك والمقصد الى رفعه، والعمل على صيانة المرأة وحماية الضعيف وتلطيف حدة الأخذ بالثأر.

وتتبين الطبيعة الدينية لهذه العقوبات من امكان الافلات منها عند العفو عن العقوبة من جهة، ومن ملاحظة تأثر التوبة، ومن قصر استعمال الحد في وضع ضيق، وتحديد الميعاد الذي تذهب بعده قوة الجريمة والحق المترتب عليها، ومن تصعيب الاشهاد من جهة أخرى. كما أن متابعة أولي الأمر فيها للمجرم تبدو ضعيفة.

وهذه الجرائم التي وضع لها عقاب الحد، قد صرح بتحريمها القرآن وانذر فيها بالعقاب وأصبحت جرائم دينية، والمخالفة الحقيقية لها للدين، جعلت المسؤولية منها في اليوم الآخر، ما عدا الردة. وعلى الضد من هذا جاءت العقوبات الأخرى المتعلقة بالجنايات مما دخل الشريعة من العادات العربية القديمة التي تتفق مع الأمور المدنية، في أنها اعادة وتعويض عن الظلم بازالة معنى الجريمة ومحوها والفصل الواسع بين قانون العقوبات وبين القانون المدني على ما هو معروف في الشرائع الحديثة يوافق في الشريعة الاسلامية الفرق بين حق الله، وحق الناس تقريباً، ويدخل الأول الحدود وفي الثاني الضمان في الجنايات وغيرها.

ومن مظاهر التشريع الديني في القرآن، ما جاء نقضاً لعادات العرب، ومغيراً لتقاليدهم المألوفة في المأكل والمشرب. يقول الله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ ﴿وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم، وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها﴾ ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرّم على أزواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء﴾ الى آخر هذه الآيات التي لم يرتضها المشرع من العادات غير المعقولة.

وجملة القول أن التشريع في القرآن قام على أسس دينية أخلاقية قانونية، تساوت فيها الأمور القانونية مع مسائل الدين والأخلاق من غير أن تكون هناك حدود تفصل بين ذلك.

وآيات الأحكام القانونية هي نحو من ثمانين آية، نزلت على النبي حسب الظروف والوقائع وجاء القرآن بالمبادىء العامة والحلول الواسعة المفتوحة التي ترك للأجيال بعد ذلك تفسيرها والاستنباط منها.

ولم يكن القرآن وثيقة قانونية بالمعنى العام لتنفيذ علاقات الناس بعضهم ببعض، ولكنه كان وثيقة إلهية للعلاقة بين العبد وربه. مقرراً أن الله هو المشرع الأعلى، واستقرت هذه الفكرة عند المسلمين في تشريعهم بعد ذلك في حياتهم.

وقد كان الرسول ينتظر الوحي، فإذا لم يوح اليه في حكم الوقائع عمل برأيه واجتهاده، وذكر العلماء أن اجتهاده ﷺ بمنزلة الوحي الثابت لأنه لا يقر على الخطأ، وقد أخطأ في أسرى بدر فنزل العتاب وأخطأ في الأذن للمنافقين فنزل قوله تعالى ﴿عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم﴾.

وكان الرسول يحكم بين الناس في المنازعات حسب الطريقة العربية الأولى وهي « التحكيم » التي كانت مستعملة قبل الاسلام، لقول الله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ ويقول تعالى ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وان تعرض عنهم فلن يضروك، وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ ويقول تعالى ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾ وهكذا كان يقضي النبي « حكماً » بين الناس كما يصرح بهذا القرآن الكريم، ثم تطوّر الى القضاء حيث يقول ﴿ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾ وكان قضاؤه حكماً مؤيداً بمركزه كنبي وبسلطانه السياسي والحربي، وتصبح أحكامه سنة وقاعدة لما يستجد وما يجب أن يتبع.

والنبي في كل هذا شارع للقانون من حيث تبليغه عن الله ومن حيث اقراره على رأيه واجتهاده، وان كان المنشىء المثبت للأحكام في الحقيقة هو الله، فالبيان والتشريع أصلاً من الله وتبعاً من الرسول من حيث الاظهار

والادراك، ولا تفاوت في ذلك من حيث وجوب العمل بكل ذلك، الأمر الذي جعل للفقه الاسلامي صيغته الالهية الدينية المقدسة.

ولقد شرعت في أيام الرسول في مكة والمدينة العبادات الاسلامية وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج.

أما الصلاة فقد شرعت أول الأمر بمكة مرتين مرة بالغداة ومرة بالعشي كما جاء في الآيات المكية ثم صارت خمساً واستقر الأمر على ذلك أخذاً من حديث الاسراء.

وجاءت الزكاة مقرونة بالصلاة بمعنى مطلق الاحسان، ولم تكن الحاجة داعية اليها في مكة، فكان المسلمون يزكون ايثاراً واحساناً، ثم لما تغير الحال في المدينة وتأسست الأمة كان لابد لها من نفقات يسدد بها ما تتطلبه مصالحها، فأخذت الزكاة تدريجياً تساعد على بيت مال المسلمين، ثم هذه القبائل التي انضمت الى الاسلام، فقد كانت بينهم وبين الرسول معاهدات يدفعون زكاة بمقتضاها، وامتنع بعضهم عن أدائها بعد وفاة الرسول لأنها بوفاته أصبحت غير قائمة، ولكن أبا بكر خليفة الرسول صمم على أدائها وقاتلهم من أجل ذلك. وقد أمر الله بالزكاة وفرضها على كل مسلم. ووضع الرسول في أحاديثه تفصيلات محددة مضبوطة لها.

وقد شرع الله الصوم في المدينة السنة الثانية من الهجرة، وصام المسلمون أول الأمر يوم عاشوراء، ثم نسخ صومه بصيام شهر رمضان واختار الله هذا الشهر لأنه أنزل فيه القرآن كما يقول الله تعالى ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وجاء القرآن محدداً مبدأ الصوم ونهايته. وقد شرعت أنواع أخرى من الصوم كصوم الكفارة عن الافطار والكفارة عن اليمين وفي الحج مما تناوله القرآن الكريم.

وفي المدينة كذلك شرع الله الحج والعمرة، فجاء القرآن أولاً بفرض الحج ويقول الله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾ ثم جاء محذراً المسلمين من أمور الوثنية مذكراً بأن ابراهيم بنى الكعبة وطهر البيت وأنه دعا الناس الى الحج. يقول تعالى ﴿واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك بي شيئاً وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع والسجود واذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام، فكلوا منها واطعموا البائس الفقير. ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق﴾. ولكن مدة طويلة مضت قبل أن يكون المسلمون في حالة يستطيعون فيها تأدية الحج. وفي السنة الثالثة صدهم المشركون عن الحج، وفي السنة السابعة اعتمر المسلمون بمكة ثم رجعوا الى المدينة، وفي السنة الثامنة فتحت مكة وحجّ المسلمون اليها في السنة الثامنة والتاسعة، ولم يحج الرسول معهم في المرتين، ولكنه أناب عنه في السنة التاسعة علي بن أبي طالب، وأمره أن يتلو عليهم سورة براءة ومن هنا سميت هذه السنة سنة البراءة ومن هذه السورة يقول تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾.

وفي السنة العاشرة حج الرسول ﷺ، وهي سنة الوداع وبهذا تم جعل الحج عيداً للمسلمين خاصة، وعمل المسلمون في حجهم مثل ما رأوا النبي يفعل، وهكذا أصبح الحج ركناً من أركان الاسلام على كل مسلم ومسلمة.

٤ ـ كانت هذه الأجيال الثلاثة بعد وفاة الرسول أو بعبارة أخرى القرن الهجري الأول أهم عصر في تاريخ الفقه الاسلامي بالرغم من غموضه وندرة الأدلة المعاصرة.. ففي هذا القرن تشكلت ملامح الفقه، وأبدع المجتمع الاسلامي قواعده الفقهية.

وقد توفي رسول الله تاركاً وراءه أصحابه الذين عاشروه في حياته

وشاهدوا أفعاله بأعينهم، وسمعوا أقواله، وكانوا يسألونه فيجيبهم ويستفتونه في الوقائع فيفتيهم، ويتحاكمون اليه فيحكم بينهم، ولم يترك لهم بطبيعة الحال فقهاً مدوناً، وكل ما هناك انه ترك لهم جملة من الأصول والقواعد والتشريعات الجزئية مبثوثة في القرآن أو في أقواله وأفعاله.

والخلفاء الراشدون قد خلفوا الرسول في الإمامة وقيادة الأمة، ولم يخلفوه بالطبع في النبوة، ولم تكن فكرة وراثة النبوة موجودة الا عند الشيعة التي كانت ترى انتقال نور النبوة الى أولاد النبي من بعده، وان لم يقولوا بوراثة النبوة مباشرة، وكان من الممكن أن يوصل مثل هذا الاعتقاد الى تطورات أخرى في الفقه، ولكن هذه النظرية بقيت في اتجاهها الاعتقادي الروحي، أما بالنسبة للفقه فلا يوجد بين فقه السنة وفقه الشيعة اختلاف يستحق الاهتمام، فقد سارت تعاليمهما الفقهية على وجه التقريب في طريق واحد.

ولا يمكن أن يتصور أن الخلفاء في أحكامهم كانوا على تصور بأنهم يقضون بالفقه، لأنه لم يكن له وجود بعد، وكل ما هناك أنهم كانوا يراعون تعاليم القرآن الكريم وأقوال النبي كما يراعون في المسائل الجديدة هذه الروح، ولكن الغالب أنهم كانوا يحكمون برأيهم، وبالعرف القائم كما كان يفعل النبي وبعادات البلاد المفتوحة، ويقبلون من غير تفكير طويل الأمور الغريبة عنهم، ما دام لا يوجد ضدها اعتراض ديني أو خلقي، أو واقعة حصلت، فأمر الفقه كما يرى كان موضوعاً جانباً، وبقاء هذه الحالة التي لم يكن فيها فقه ملحوظ يرجع اليه، كان يمكن أن يؤدي الى قانون متأثر بالدين في بعض الجهات، ولكنه في العموم كان يوصل الى قانون عملي ناشىء عن الحياة العملية وقائم على ما يتطلبه العمل.

وكان هذا كله يكفيهم في شؤونهم لو أن العرب بقوا في جزيرتهم، ولكن سرعان ما تغيرت الحال، فقد اتسعت رقعة الاسلام فجأة وامتد سلطانه

واخضع أمماً مختلفة ذات عادات وتقاليد مختلفة لما كان عند العرب، وحدثت مسائل جديدة كثيرة من جراء اتصال المسلمين بالبلاد المفتوحة ومن جراء الحروب المتوالية، كما لاقى المسلمون أموراً لم يكن لهم بها عهد في حياتهم فلزم الأمر الى تنظيم هذا كله وتقعيده سواء في ذلك أمور الدين أو أمور الدنيا، فمبدأ الفقه يتطور ويخطو خطواته الأولى بعد وفاة الرسول في هذا القرن الأول. وعلى العموم فإن العلاقات كلها بعد وفاة الرسول سواء في ذلك علاقات البلاد العربية أو البلاد المفتوحة، أصبحت خاضعة للتنظيم والتقنين. فهؤلاء العرب المحاربون المنتشرون في أقاصي البلاد، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدروا عن المدينة، هذه البلدة التي كانت متأثرة بالدين - لم يكونوا قد عرفوا وتعلموا فروع الدين وأشكال الأعمال الدينية وغيرها، فكانت الحاجة ماسة الى تعليمهم وارشادهم بشكل جازم فيما لم يعرفوه وحل المسائل الناشئة، وكان الأمر كذلك فيما يتعلق بوضع قواعد لحقوق المحاربين وأنظمة الشعوب التي دخلت الاسلام، لحقوقهم السياسية وتدبير أمورهم المختلفة، وهكذا بناء على هذه الحاجات والضرورات فتح المسلمون باب التفكير في أمور الناس، وأخذت تقنن في ضوء الدين إدارة هذه البلاد، وسار الفقه والادارة معاً في طريق هذا التقنين الاداري والفقهي.

ويجب أن يلاحظ من أول الأمر أن العرب كانوا يتمسكون بتقاليدهم القديمة وتقاليد آبائهم ويجدون في البعد عنها ما قد يضر بهم، وهذه السنة القديمة قد عاقت الابتداع والتجربة عندهم وسموا كل جديد بدعة يجب البعد عنها. وقد وجد الاسلام نفسه مخالفة ومكافحة من العرب لأنه كان مخالفة لسنة آبائهم وفي القرآن الكريم ما يوضح هذه الفكرة. يقول الله تعالى ﴿أصلاتك تأمرنا أن نترك ما يعبد أباؤنا﴾ ويقول ﴿لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين﴾ ويقول ﴿انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم

مقتدون﴾. وفكرة السنة العربية القديمة كانت تلقى معالجة قوية من النبي والخلفاء من بعده، وعلى الأخص إزاء هؤلاء الأعراب الذين صدروا عن الصحراء، واقتضى ذلك ارشادهم وتثقيفهم فيما يجب وما ينبغي وما لا يجوز.

وفكرة السنة العربية وجدت صداها في الفقه الاسلامي، وبدأت أولاً سياسة إدارية فما سنّه أبو بكر وعمر كان يجب اتباعه عندهم، ومخالفة عثمان الخليفة الثالث لسنة أبي بكر وعمر أدت الى قتله لمخالفته لسياسة اسلافه وللقرآن، ولم تتشخص بعد سنة النبي ﷺ كقاعدة ايجابية ومصدر فقهي، وانما ظهرت بعد ذلك متمشية مع هذه الجذور العربية الأولى.

وقد كان أبرز الخلفاء الخليفة عمر بن الخطاب، الذي حصلت في عهده الفتوحات الاسلامية وتكونت الدولة الاسلامية وظهرت النظم الاسلامية التي عرفت أخيراً، فوضع الديوان لأرباب الأعطيات، ومصر الأمصار التي يصدر عنها المجاهدون، ونظم الحكم في البلاد المفتوحة، كما نظم الشؤون المالية للدولة الاسلامية، التي كانت أديرت بأيد رومانية وفارسية في وضع اسلامي جديد، وكل هذه التشريعات الجديدة على جانب من الأهمية في التشريع الاسلامي.

وكانت المدينة دار الهجرة أو دار الاسلام، واليها يهرع المهاجرون الذين يجاهدون في سبيل الله، ثم يوجهون الى مواطن الجهاد، وكان ديوان الاحصاء مقصوراً على هؤلاء المجاهدين دون غيرهم. فدون الدواوين وبعد أن كانت تقوم على التسوية أقامها على التفضيل فكتب الناس على قبائلهم وفرض لهم العطاء (ما من أحد الا وله في هذا المال، وما أنا فيه الا أحدهم ولكنا على منازلنا من كتاب الله، وقسمنا من رسول الله، والرجل وبلاؤه في الاسلام، والرجل وقدمه في الاسلام، والرجل وغناؤه في الاسلام والرجل وحاجته). وهكذا وضع عمر الديوان على مثال ديوان الروم والفرس، والأمراء الفاتحون كانوا هم وخلفاؤهم الحكام الأول على الأقاليم

المفتوحة فكان الأمير هو الامام على الصلاة كما هو الامام على الحرب، وكان هو الذي يقضي بين الناس، وعلى هذا الأساس سارت الأمور الداخلية وسادت وسارت أمور التشريع والفتوى على نحو ما.

أما أهل البلاد الخاضعة، فقد كانوا الجانب المالي للأمة بما يدفعونه من ضريبة لتدبير عيش هؤلاء الفاتحين، ولم تتدخل الدولة في شؤونهم الداخلية، وانما ترك ذلك الى البطريق في البلاد الرومية والى الدهقان في البلاد الفارسية.

وكان الأساس في نظام الضريبة على مثل هؤلاء هو نظام الغنيمة العربي، الذي عدله القرآن الكريم، فأمّا البلاد التي فتحت صلحاً، بناء على عهد مع المغلوبين، أو تسليم منهم، فإن لأهلها الحرية التامة في أنفسهم وفيما يملكون ويدفعون في سبيل حمايتهم ضريبة يصالحون عليها، أما البلاد التي فتحت عنوة فتضيع على أهلها حريتهم، ويصبحون ومالهم غنيمة للمسلمين، يذهب لله (بيت المال) الخمس وتقسم الأربعة أخماس الباقية على من حضر القتال من المسلمين، من غير تفريق بين الأرضين وغيرها، وعلى هذا كان العمل في زمن الرسول وأبي بكر من بعده، يقول الله تعالى ﴿واعلموا انما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ ويقول الله تعالى ﴿وما افاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء﴾ وهكذا حصل التفريق بين الغنيمة والفيء.

فلما فتحت الفتوحات الكبيرة في زمن عمر، سأله الصحابة قسمة ما فتح عنوة بين الفاتحين، لكن هذا التقسيم ليس من الممكن تنفيذه على هذا الوجه ولا يمكن أن يستولي العرب على هذا العالم الواسع، اذا لم يريدوا أن يصبح صحراء جرداء، ثم هذه الثغور والمدن كالشام ومصر والجزيرة والكوفة لابد لها من رجال يلزمونها وان تشحن بالجيوش وادرار العطايا

عليهم فمن أين يعطى هؤلاء اذا قسمت الأرضون وأهلها. كما أنه يجب التفكير في المستقبل فإذا قسمت على من حضر لم يبق لمن بعدهم شيء، ولم يبق بعد ما يفتح من الأرض مما فيه كبير نيل. فمن هذا كله رأى عمر رأياً، وهو ترك الأرضين والأنهار لأهلها وعمالها، على أن يوضع عليهم ما يحتمونه من خراج تكون منه أعطيات المسلمين، فشاور في هذا الرأي الصحابة وانتهى الأمر بأخذهم برأي عمر، وهذا « الخراج » يبقى على ملاك هذه الأرض بصورة دائمة فيدفعونه حتى ولو أسلموا.

وهذا التفريق الجديد بين الغنيمة والفيء الذي رآه عمر، وهو جعل الغنيمة التي تقسم بين من حضر من المحاربين في غير الأرضين، وجعل الأرضين فيئاً لا يقسم، وانما يذهب لبيت المال، يصرف على مصالح الدولة، كان تشريعاً جديداً دعت اليه الحالة العملية، وقد حاول الفقهاء بعد ذلك تبرير عمل عمر، ورده الى القرآن، وذلك مثل ما رواه أبو يوسف (ان عمر قال: وجدت حجة في تركه وان لا أقسمه، قول الله تعالى ﴿للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾ فتلا عليهم حتى بلغ الى قوله تعالى ﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾ قال فكيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قسم، فأجمع على تركه وجمع خراجه، واقراره في أيدي أهله، ووضع الخراج على أيديهم والجزية على رؤوسهم.

وعلى العموم فإن هذا النظام المالي الموضوع في البلاد المفتوحة، لم يكن مخالفاً في الشكل للنظام القديم الذي كان موجوداً بها، فقد وجد العرب في أول أمرهم بهذه البلاد شكلاً معيناً وهو الروماني والفارسي، فتركوه على نظامه القديم، ولم يطرأ تغيير كبير الا من ناحية استبدال حكم بحكم. والنظرية الاسلامية لنظام الضرائب على الأساس الفقهي الاسلامي، لم يعمل بها الا في القرن الثاني الهجري، ونظراً لأنه لم يكن قد وجد بعد هذا

النظام الفقهي الاسلامي، كان من الضروري العمل بالنظم الموجودة التي تطورت الى نظام عربي، وقد كان هذا النظام العربي المتطور من النظام الروماني والفارسي، المثل الذي اقتفي أثره فيما بعد، كما تدل على ذلك المصادر التاريخية.

وكما نظم عمر الشؤون المالية للدولة الاسلامية، فقد نظم كثيراً من الشؤون المدنية والدينية وذلك كحد الخمر وحد الرجم ومسألة الطلاق الثلاث، والنهي عن المتعة والتاريخ بالهجرة، وكان عمر يتوخى في هذه التشريعات مواجهة الحياة العملية والنظر لجانب المصلحة والمرونة في الرأي.

وتدل الأدلة على أن الخلفاء ساروا على طريقة التحكيم كما كان ذلك في عصر النبي، وان لم يكونوا في مستوى النبي، باعتبارهم المحكمين الأول، حيث كان بعض الناس يلجأ الى محكمين من قرابة الرسول من قريش. وكانوا يباشرون القضاء بين الناس بأنفسهم، ولم يكن لديهم قضاة ولم يثبت أنهم وُلّوا قضاء في البلدان، بل كانوا يولون عمالاً حكاماً، وهم كانوا يتولون القضاء تبعاً لوظائفهم.

وتنسب لعمر الوثيقة القضائية التي تسمى عند الناس « سياسة القضاء » وقد تلقى العلماء هذه الوثيقة بالقبول والصحة، وهي الرسالة التي أرسلها الى أبي موسى الأشعري واليه بالبصرة وفيها يقول (الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك ويشكل عليك ما لم ينزل في الكتاب ولم تجرِ به السنة، واعرف الأشباه والنظائر، ثم قس الأمور بعضها ببعض فانظر أقربها الى الله وأشبهها بالحق فاتبعه واعمد اليه . . .) الخ.

وقد شك فيها بعض العلماء كابن حزم، وأنكر بعضهم نسبتها اليه من ناحية ما تحويه من اصطلاحات فقهية لم تكن قد ظهرت بعد في عهد عمر ولكنها كانت وليدة عصر متأخر.

ولم يكن الصحابة جميعاً على علم وفقه، وإنما كان ذلك خاصاً بطبقة منهم، وهم القراء. يقول ابن خلدون (ثم ان الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان يؤخذ عن جميعهم وانما كان ذلك للحاملين للقرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالاته مما تلقوه من النبي وممن سمعه منه من عليتهم، وكانوا يسمعون لذلك القراء أي الذين يقرؤون الكتاب لأن العرب كانوا أمة أمية، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة، ثم عظمت الأمصار وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء».

وقد اختلف الصحابة في آرائهم تبعاً لاجتهادهم وما غلب على ظنونهم من المصلحة، وما عرف باجماع الصحابة ليس المراد منهم الا قول أغلبهم، يقول أبو هريرة: ان المهاجرين كان يشغلهم الصفق في الأسواق، وان الأنصار كان يشغلهم القيام على نخلهم، وكنت امرأ مسكيناً أصحب الرسول على ملء بطني، فكان الرسول يسأل عن المسألة ويحكم بالحكم ويأمر بالشيء، ويفعل الشيء، فيعيه من حضره، ويغيب عمن غاب عنه. فلما مات الرسول تفرق الصحابة في البلاد، فكانت تعرض القضية في المدينة أو في غيرها، فإن كان عند الصحابة الحاضرين أثر حكم به، والا اجتهد أمير تلك البلد، وقد يكون في المسألة حكم عن النبي موجود عند صاحب آخر في بلد آخر، وأمثلة ذلك كثيرة، فقد كان علم التميم عند عماد وغيره وجهله عمر وابن مسعود، وكان حكم المسح عند علي وحذيفة وجهلته عائشة وابن عمر، وكان حكم الاستئذان عند أبي موسى وجهله عمر، وكان حكم الجد عند المغيرة ومحمد بن مسلمة وجهله أبو بكر وعمر، وكان حكم أخذ الجزية من المجوس عند عبد الرحمن بن عوف وجهله عمر وأبو عبيدة وجمهور الصحابة الى غير ذلك من الأمثلة.

ويمكن أن نتبين من هذا أثر انتشار الصحابة في الأمصار واختلافهم في الأحكام والآراء، وان كثيراً من هذا لم يكن يصدر عن المركز الرئيسي وحده (المدينة) كما هو المفروض، بل على العكس من ذلك كانت تصدر الآراء من الأقاليم والأمصار في كثير من الأحوال الى المدينة من الخارج، الأمر الذي يدل على أن تشكيل الحياة الاسلامية لم يكن صادراً من مصدر رئيسي، ولكنه كان أثراً لتطور أقليمي كذلك متأثر بالعادات الأخرى لهذه الأمصار والآراء المختلفة لهؤلاء الأصحاب المهاجرين اليها.

والحقيقة أنه لا يمكن أن نفرض ان الحياة الاسلامية في نواحيها المختلفة كانت قد وضعت كلها من أول الأمر على نهج واحد كامل ولجميع المسلمين، فقد يكون هذا ممكناً في محيط (المدينة) حيث كان الاتصال بالدين والسنن ممكناً، الأمر الذي كان جد بعيد عن الشعوب الاسلامية في أطراف الأرض، ومن أجل هذا نرى أنه في هذا العصر لم تتكون بعد قاعدة عامة تؤخذ وتحمل، وكل ما هناك أنه قد بدأ فعلاً تطور جديد، أخذت تتأسس فيه القواعد الدينية والاجتماعية ويتفق الناس عليها.

٥ ـ وفي منتصف القرن الهجري الأول بعد عصر الخلفاء الراشدين اعتلى الأمويون الخلافة وامتد حكمهم الى أوائل القرن الثاني، ولم يكن الأمويون بطبيعة الحال أعداء للاسلام، وكل ما هناك أنهم لم يكونوا مثل سلفهم الصالح في اتباع مبادىء الدين بحرص ودقة، ولم يعيروا اهتماماً للأمور المتعلقة بالدين مثل اهتمامهم بأمور الدولة، وأصدق تعبير عن هؤلاء الأمويين أنهم كانوا ملوكاً أكثر منهم خلفاء دينيين، وقد تأثر المؤرخون في حكمهم عليهم وما كتب عنهم باتجاه العباسيين نحوهم واتجاه الأتقياء من الصحابة والأتقياء الذين لم يرضوا عنهم، وعلى العكس من ذلك كانوا هم المسؤولين عن تطور كثير من ملامح الفقه الاسلامي التي كانت في وضع بسيط، وكان اهتمامهم في الحقيقة موجهاً الى إدارة البلاد الاسلامية وتنظيم

ما كان موجوداً من فوضى الحياة العربية، وما كان عليه البدو من نظم فردية قبلية، وبالمثل الادارية الأموية وبالمثل الدينية أوجدوا اطاراً للمجتمع العربي المسلم، الذي امتد الى البلاد الأخرى المفتوحة، وكان العهد الأموي يمثل فترة الاكمال - بعد فترة الخلفاء الراشدين - للاتجاه لسلوك الجماعة الاسلامية الذي كان في عصر النبي، وطبيعة المجتمع النبوي، وهذا هو الأساس الأول الذي يجب ملاحظته في قيام الفقه والتشريع الاسلامي، حيث تعاونت الإدارة الأموية والمثل الاسلامية في خلق نظام تشريعي للمجتمع الاسلامي.

وقد أخذ الخلفاء الأمويون وولاتهم الخطوة الأولى في تعيين القضاة، الأمر الذي دعت اليه حالة المجتمع الجديد وادارته، ولم يعد التحكيم كافياً فاستبدلوا الحاكم بالقاضي وكان القاضي نائباً للحاكم الذي كانت له السلطة الكاملة على الأقليم ادارياً وقضائياً وتشريعياً من غير فصل بينها، فأناب الوالي القاضي في السلطة القضائية، واحتفظ لنفسه بالرأي الأخير، وكان هؤلاء الحكام الإداريون والقضاة هم « المشرعون الأول في الاسلام »، وبالادارة وأحكام هؤلاء القضاة وضعوا الأسس للفقه الذي جاء بعد ذلك. وكانوا يحكمون برأيهم القائم على العادات العملية القائمة مع مراعاة النصوص القرآنية وروح القواعد الاسلامية مما يجدونه مناسباً. وكانت هذه العادات هي عادات البلاد التي يقضون بها أو عادات بلدهم التي حملوها، مما أدى الى اختلاف الأحكام في بعض الأحيان، وانه ولو أن الموضوعات الفقهية لم تصبح اسلامية بعد، فإن مركز القاضي الاسلامي كان متفقاً مع الادارة الأموية. في « تسليم » العادات القديمة وجعلها متفقة مع مبادىء الاسلام، والذي يظهر من تطورات الفقه أن الدور الذي قام به القضاة الأول في وضع حجر الأساس للفقه الاسلامي - لم يتميز في أصولة النظرية عن الأصول التي سادت أخيراً، وفي حدود القرن الأول أصبح تعيين القضاة من المتخصصين ومن هؤلاء الأشخاص المهتمين بالموضوعات التي

يعنون بها في ابداء رأيهم أو في مجال المناقشة وفي قدرتهم على معرفة مدى موافقة العادات للقرآن أو القواعد الدينية بوجه عام، وكانوا من هؤلاء الاتقياء الذين كانوا يحرصون على تنظيم الحياة الاسلامية، وهكذا حملوا الفقه والتشريع الأفكار الدينية والأخلاقية، وأخضعوا ذلك للدين، وقد حققوا بعملهم هذا، ما حققه الرسول بالقرآن في المجتمع الاسلامي الأول بالمدينة، وكان من نتيجة هذا أن العمل الاداري في أواخر العصر الأموي انتقل الى الفقه، وترجمت المبادىء المثالية الى العمل الواقعي، وهكذا تطور الفقه بجهد هؤلاء الأتقياء ووراءهم الولاة والقضاة، تعبيراً عن المثل الدينية، وترجمت هذه الأعمال الادارية للأمويين وأدخل كل ذلك في الفقه.

ولم يكن للفقيه المتخصص أكثر من ابداء الرأي فيما يوجه اليه من الأسئلة في مثل العبادات وأحياناً في المسائل الدينية مثل الزواج والطلاق. وهؤلاء الأتقياء المتخصصون كانت لهم صفة شخصية. ولم يكونوا بوجه عام محترفين، ولما كثر عددهم تطوروا الى ما عرف «بالمدارس القديمة» ولم يرد بهذا الاسم انهم كانوا مدارس منتظمة، أو مبادىء محددة أو تعاليم لكل مدرسة، وليس لهم صفة رسمية أو كيان خاص أو وجود لجماعة فقهية.

ولقد كان للصحابة آثارهم الخاصة في البلاد التي استوطنوها أو نزلوا بها، بما كان لهم فيها من أصحاب التفوا حولهم وأخذوا عنهم فتكونت هذه المدارس القديمة في هذا الوقت تبعاً لشخصيات الصحابة من هؤلاء الفقهاء التابعين، وكان في كل بلد امام منهم، مثل سعيد بن المسيب بالمدينة وعطاء ابن رباح بمكة وابراهيم النخعي بالكوفة والحسن البصري بالبصرة ومكحول بالشام وطاووس باليمن، وحصل الاختلاف بين هذه المدارس تبعاً لتطور العمل القائم في كل بلد، نظراً لصعوبة الاتصال بين هذه المراكز الجغرافية والعمل بها. وأهم هذه المدارس هي مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، وبعبارة أخرى مدرسة الحجاز ومدرسة العراق.

وكانت المدينة عاصمة الدولة في عصر النبي والخلفاء، وبعد أن فقدت مكانتها السياسية بانتقال الخلافة الى الشام والعراق، بقيت لها قيمتها الأدبية من حيث انها دار الهجرة والبلد الذي نزل فيه التشريع، والبلد الذي نزل فيه القرآن، وتكونت فيه السنن الأولى للنبي وللصحابة، فأصبحت في هذا العصر مأوى الأتقياء الفقهاء، الذين اعتبروا أنفسهم حماة الدين الذين يسيرون عل طريقه ومنهاج لا ينفصل عنه.

وأصل مذهبهم يرجع الى عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، يقول ابن القيم (الدين والفقه انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأصحاب عبد الله بن عباس، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد وعبد الله بن عمر، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب ابن مسعود. وأصحاب زيد بن ثابت الذي تأثر بعمر وأثر في ابن عمر اثنا عشر فقيهاً، وقد تأثر بهؤلاء الأصحاب في المدينة اثنا عشر فقيهاً، ومنهم تكونت مدرسة « الفقهاء السبعة » بالمدينة، وامام هذه المدرسة سعيد بن المسيب الذي كان يقال له فقيه الفقهاء، وكان سعيد قرشياً، وقد ألبسته هذه النسبة احترامه الكبير في الأوساط العربية، جاء في طبقات الفقهاء للشيرازي (ولما مات العَبَادِلَة، عبد الله بن عباس وعبد الله ابن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر، صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي، فكان فقيه أهل مكة عطاء بن أبي رباح، وفقيه اليمن طاووس؛ وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير وفقيه أهل الكوفة ابراهيم، وفقيه أهل البصرة الحسن، وفقيه أهل الشام مكحول وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، الا المدينة، فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيب غير مدافع وقد توفي سعيد سنة ٩٤ هـ ويقال لها سنة الفقهاء لكثرة من مات فيها منهم.

وقد كان الناس ـ كما قال مالك في رسالته الى الليث بن سعد ـ تبعاً لأهل المدينة التي كانت اليها الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرّم، اذ رسول الله بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويبين لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله، ثم قام من بعده، اتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر بعده، فما نزل بهم مما علموا انفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بما وجدوا في ذلك، في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وان خالفهم مخالف أو قال أمراً غيره أقوى منه، وأولي ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن.

ومن أجل هذا جذبت الناس اليها، ورحل اليها العلماء من الأمصار، فذهب اليها مثل ابن شهاب الزهري من الشام حيث رحل اليها وجمع من أحاديثها الشيء الكثير كما ذهب الى الشام من فقهاء المدينة عبد الملك بن مروان، وكان عمر بن عبد العزيز ممن تأثر بالمدينة أيام ولايته عليها. وكان عهده من غير شك فاتحة جديدة في الحاكمين بأمور الرعية الدينية والأخذ بالسنن، ورحل اليها عطاء بن أبي رباح من مكة، كما رحل اليها أهل العراق. ويقول الشعبي خذها بغير شيء، فقد كان الرجل يرحل فيما دونه الى المدينة، ويقول أمهل حتى تقدم المدينة، فانها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس وكذلك الحال في مصر، فقد قيل ان عبد الله بن عمر بعث نافعاً الى مصر يعلمهم السنن، وكان المصريون يهتمون بالملاحم والفتن وأيام العرب والتراغيب، فكان أول من وجه المصريين الى العناية بالحديث يزيد بن حبيب من أهالي دنقلة.

وكانت تعاصر المدينة بالحجاز مدرسة الكوفة بالعراق، وكان لهذه المدرسة قيمة فقهية لا تقل عن تلك المدرسة، ولكنها لم تكن لها مثل شهرة مدرسة المدينة، ومركزها الممتاز، ولم تظهر آثارها الفقهية واضحة الا بعد

ذلك. وكان امام هذه المدرسة من الصحابة عبد الله بن مسعود الذي جمع حوله أصحاباً من الكوفيين، وكان أعلم أهل الكوفة بأصحاب عبد الله، ابراهيم النخعي وعامر بن شرحبيل الشعبي.

ويعتبر ابراهيم النخعي امام أهل الكوفة وفقيهها. كما اعتبر سعيد بن المسيب فقيه المدينة وامامها، وليس من شك في أن شخصية هذا الامام التشريعية شخصية خصيبة في هذا العصر ومابعده،فإن مذهب الامام أبي حنيفة انما يقوم على حديث ابراهيم وآرائه، كما يتبين لنا هذا من كتاب الآثار لأبي يوسف وكتاب الآثار لمحمد بن الحسن وغيرها حيث تسند آراء أبي حنيفة وأثاره الى هذا الامام في أغلبها، وقد أدرك ابراهيم جماعة من الصحابة، وأكثر رواته عن التابعين، (قيل له أما بلغك حديث عن النبي تحدثنا عنه قال: بلى ولكن أقول قال عمر، قال عبد الله، قال علقمة، قال الأسود، أحب الي وأهون) وكان أهل الكوفة يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه، وقد جمعوا من فتاوى ابن مسعود مما تيسر لهم جمعه. وكانت هذه المدرسة لا تهاب الفتيا ولا تكره المسائل ولكنهم كانوا يهابون رواية الحديث، وكان عندهم من الفطانة ما يقدرون على تخريج المسائل على أقوال أصحابهم.

وقد تمسك أهل المدينة بالسنة التي كانت قائمة بالمدينة. يقول مالك (وانه ليكفي في ذلك ما مضت به السنة) ولم يعتبروا الرأي، ومثال ذلك مسألة (القضاء باليمين مع الشاهد) التي اختلفت فيها الصحابة من قبل، فكان رأي الفقهاء السبعة هو ما رواه مالك « أنه بلغه أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار سئلا، هل يقضي باليمين مع الشاهد، قال نعم (موطأ ج ٣ ص ٣٨٩) ورأي مدرسة الكوفة هو ما رواه أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم « انه قال: البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه). وكان لا يرد اليمين، وكان أبو حنيفة لا يستحلف مع البينة ولا يرد اليمين، وأن

حماداً كان لا يفعل شيئاً من ذلك (الآثار لأبي يوسف رقم ٧٣٨، ٧٤٠). وهكذا كان فقهاء المدينة يرون القضاء بيمين مع الشاهد الواحد، ورأوا ذلك خاصاً بالأموال، وخالفهم فقهاء الكوفة فقالوا لا يجب أن يقضى في شيء من الأشياء الا برجلين أو رجل وامرأتين، ولا يقضى بشاهد ويمين في شيء من الأشياء، وتمسكوا بالقرآن وحده بقول الله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾، ولم تبلغهم السنة المدنية، فكان مذهب أهل المدينة تقليدياً من حيث اتباع السنة المدنية ومذهب الصحابة بها، وكان مذهب أهل الكوفة يرجع الى مذهب الصحابة الذين توطنوا العراق، والى حدٍّ ما العرف العراقي.

فكانت آراء الفقهاء السبعة أقرب الى السنن، بخلاف الكوفيين الذين كانوا أبعد من السنن. وكانت آراؤهم من الناحية الفقهية أدق وأقوى تخريجاً، من ناحية أنها كانت تقوم في جو أوسع حرية من جو التقاليد المدنية، وتتفق مع تطور الحياة التي تعرضت لها العراق.

وفي هذا العصر اعترف « بالرأي » مصدراً للفقه، ففي هذه المسائل الناشئة والتي لا يوجد فيها حكم واضح في القرآن أو في الآثار القليلة كان يستعمل هؤلاء الفقهاء رأيهم. على أن هذا « الرأي » المستعمل في هذا العصر لم يكن قائماً علي طريقة خاصة، ولم يكن محدوداً من القرآن بحدود ثانية، الا تلك الحدود الدينية والأخلاقية المستقاة من القرآن، فكان قياساً، وكان استحساناً، وكان سنة، وكان غير ذلك.

وكذلك الاجماع في هذا العصر، بقي بمعنى قول الأغلبية، ولم يكن اجماع الأمة كلها، وقد خطا الآن خطوة جديدة، فبعد أن كان الاجماع اجماع الصحابة، أصبحنا نسمع اجماع أهل المدينة واجماع الحرمين، واجماع أهل المدينة والكوفة.

وعلى كل حال فإن الاختلاف بين هذه المدارس لم يكن يرجع الى المبادىء العامة ولكنه يرجع على الأكثر الى أسباب جغرافية وتقليدية.

٦ ـ وقد وجد عمل أهل المدينة صداه وتمثل في « مدرسة أهل الحديث » وكانت هذه الحركة أهم حركة في تاريخ الفقه الاسلامي في القرن الهجري الأول، فكانت بطبيعة الحال استمراراً للحركة الدينية والأخلاقية ضد المدارس القديمة، وتمثل المعارضة الاسلامية للإدارة الأموية، فتطورت هذه المعارضة الى مدرسة أهل الحديث التي أكدت هذا الاتجاه، وهدف هؤلاء المحدثين بالاضافة الى معارضة المدارس القديمة التي كانت تعتمد على أقوال الصحابة انما هو التمسك بالأحاديث النبوية وحدها ورفض ما عدا هذا من العادات القائمة. ولم يقتصر هذا على المدينة، ولكنه وجد في مراكز أخرى، وكان أكثر اهتمامهم بالمسائل الفقهية، وهكذا استطاعت هذه المدرسة أن تغير من المبادىء الفقهية بالأخذ بالحديث، وكانت الخطوة التالية هي ما قام به الإمام الشافعي في القرن الهجري الثاني:

أما الطريقة الثانية فهي طريقة أهل « الرأي » وهي الطريقة التي تعتمد على استنباط حكم ما ينزل من النصوص الموجودة، يقول البزدوي «بما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم وكثرة تعريفهم عليها»(كشف الاسرار ج ١ ص ١٦). وهذه الطريقة هي من غير شك الطريقة الطبيعية واستعمالها هو نتيجة الحاجة الماسة في الحياة العملية وعند مزاولة القضاء، فالقانوني النظري يدرس ا لنصوص، وليس له علم بحوادث الحياة، أما القاضي الذي يقضي في بلد كالعراق مثلاً، لا تسعفه المراجع الحجازية، وقول الشهر ستاني (النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى). تحقق مقدار الضرورة في ادخال التفكير والنظر في التشريع والاستنتاج الفقهي. وهذه هي العوامل التي جعلت ظهور الرأي

طبيعياً وضرورياً في التشريع. ونرى مقدار الاحساس بالضرورة والحاجة للرأي من أن أهل الحديث أنفسهم أجازوا ذلك من غير قصد، فأبو داود قد أخذ في سنته بالحديث الضعيف، ورأى ذلك خيراً من الرأي، فإن الحديث لا يعدو أن يكون رأياً جاء في صورة حديث.

ومهما يكن من شيء، فإنه يظهر لنا من تتبع قضايا الصحابة والتابعين وفتاويهم ان الرأي لم يكن محدوداً تمام التحديد بمعنى خاص، أو أن له اصطلاحاً معروفاً، وأحياناً ما يكون بمعنى القياس، وأحياناً ما يكون بمعنى الاستحسان أو وفق الرأي الشخصي، ويظهر أنه تطور بعد هذا فصار يطلق بمعنى القياس، ثم تطور هذا فصار يطلق بمعنى الاستحسان.

ولقد كان من أثر مدرسة الحديث التي نشأت متأخرة عن مدرسة الرأي، أن أخذ ت مدرسة الرأي تنظم من خطوطها التي أصبحت مكشوفة في ميدان الفقه، فتوفروا على البحث عن الحديث ليسندوا به مسائلهم، ويقصدوا اراءهم وذلك مثل ما حصل عند أبي حنيفة وتلامذته الأولين حيث أخذوا يخالفون طريقة استاذهم أبي حنيفة، فنجد مثلاً محمد بن الحسن الشيباني يرحل الى المدينة لأخذ الحديث وألف كتاب الآثار، وأخذ ينزل من كلام استاذه وأهل العراق على مقتضى كتاب الآثار، ويستدل بها ويحاج أهل الحجاز، كما نرى ذلك في كتاب الحجج، وفي موطئه الذي رواه عن مالك، وجاء من بعده فأخذوا يسندون آراء أئمة المذهب بالأحاديث، وهكذا تطورت مدرسة الرأي وتباعدت من طريقها الأول، بإزاء اسناد الحديث وجهود المحدثين في هذا العصر.

كان أهل الحديث يعنون برواية الحديث، ولا يتعنون النظر والاستنباط ولا يكادون يمثلون في أول الأمر طريقة فقهية، ثم وحدوا أنفسهم آخر الأمر مضطرين الى الأخذ بالرأي، وانه لا مخرج لهم من ذلك إذا أرادوا أن يعيشوا فقالوا بالقياس وأصبحت لهم طريقة في الفقه، وعلى الأخص لما أعوزهم

وجود مواد جديدة في الحديث وعدم كفاية الروايات.

٧ ـ ولما تولّى العباسيون الخلافة بعد الأمويين في دمشق (١٣٢ هـ) كان الفقه الاسلامي قد وصل الى ملامحه الضرورية، وتم للمجتمع العربي الاسلامي حاجته من أجل الطريقة الفقهية، واستمر العباسيون الأول في تقوية الاتجاه لتسليم العادات القديمة، ذلك الاتجاه الذي ظهر واضحاً في العصر الأموي الأخير. ولكي يظهر العباسيون اختلافهم بإزاء الأمويين، بالغوا في هذا الاختلاف، وجعلوا سياستهم اقرار حكم الله في الأرض وحملت من أول أمرها طابع الدين، وأحاطوا أنفسهم بأجواء دينية، فما كان عند الأمويين ملكاً لا يعنى بأشكال الدين، هو عند العباسيين رئاسة دينية، فالخليفة العباسي ليس ملكاً على دولة سياسية فقط بل هو ملك على دولة دينية تحيط به رسوم دينية، يعتبر نفسه إماماً للمسلمين، وخليفة للرسول في قيادة الأمة قيادة روحية.

وكان من أول اهتمامهم هو محاولة تغطية هذه الفجوة بين ما يأمله الأتقياء والمتخصصون نظرياً وبين الضرورات العملية للإدارة. فأخذوا مثلاً بفكرة استشارة الفقهاء المتخصصين في المسائل الفقهية التي قد تجري، كما حصل في رسالة أبي يوسف في المسائل المالية والخراج والجنايات التي عملها بناء على طلب هارون الرشيد.

وانه وان كان الفقهاء المتخصصون الذين نظموا طريقة تسليم العادات وادخال المبادىء الاسلامية فيها أثناء الدولة الأموية قد ساروا فيها بحق والى مدى واقعي، فإن هؤلاء العباسيين ومستشاريهم، لم يستطيعوا أن يذهبوا بهذه الطريقة قدماً، وعلى الأخص أنهم لم يكونوا مخلصين في طموحهم في ترجمة هذه المبادىء النظرية الى العمل، والذي يظهر هو أن ما نادوا به من إقرار دولة الله في الأرض، لم يكن الا تغطية لأهدافهم، فلم يستطيعوا أن يضعوا نظماً دائمة بين النظر والعمل، ولم يطل الأمر أيضاً قبل أن يفقد

خلفاؤهم الإرادة والقوة في الاستمرار في هذه الجهود.

وكان مما حققه العباسيون الأول هو الربط الدائم بين وظيفة القاضي والشريعة، وكان الأمويون قد مهدوا لذلك، ولكنه عند العباسيين أصبح قاعدة ثابتة، فكان القاضي فقيهاً متخصصاً، ولم يبق مجرد عامل فقيه للحاكم يعين من قبل الدولة، وبقي من يوم تعيينه الى تخليه لا يرجع الى شيء غير الشريعة، من غير تدخل للجهة الادارية، وان يكن هذا الاستقلال نظرياً، فلما اتسع عمله لم يسمح بقيام هذا الجهاز المستقل، فكان يمكن فصله من الدولة. وكان مرتبطاً بالسلطة السياسية في إصدار أحكامه، وفي أثناء العصر الأموي فقد كان القاضي أو الوالي يقوم بالقضاء فيما يعرض عليه من القضايا الجنائية في نطاق الادارة المسؤولة، أما في عصر العباسيين، فقد انفصل منصب القاضي عن الادارة العامة وأصبح مرتبطاً بالشريعة، ولما كان من غير الممكن للقاضي النظر في الاجراءات القضائية والاشهاد في الاثبات الجنائي خطت السلطة السياسية خطوة جديدة ونقلت جزءاً كبيراً من الجنايات الى الشرطة، وبقي ذلك خارجاً عن نطاق الفقه، ومع كل هذا فقد بقي منصب القضاء في مرحلته الأخيرة من النظم الهامة في المجتمع الاسلامي.

وقد وضع القضاة في الاسلام الأسس الأولى للفقه الاسلامي وليس لدينا شيء كثير عن الأصول التي اعتمدوا عليها، وكانوا يحاكمون حسب رأيهم على أساس العرف المعمول به، والقواعد الادارية ونصوص القرآن، وروحه، والقواعد الدينية المعترف بها بقدر الامكان.

ونستطيع أن نتبين من هذا كله أن العصر العباسي كان ملائماً لتطور الفقه والاعتناء بالحياة القانونية على الوجه الديني. كما توجهت فيه الهمم الى السنة باعتبارها النظام الذي يجب أن تقوم عليه الحياة للمسلم، فأخذ الناس يبحثون عن السنة ويجرون وراءها في كل أمر من أمور الحياة. والحرص على

الاستهداء بالسنة يتفق مع تطور جمع الحديث ودراسته بشكل أكثر مما كان عليه في العصر الأموي، فأخذ الناس يبحثون باحاطة عامة أمور الحلال والحرام وفي كل فرع من فروع الحياة الدينية والاجتماعية، ويسعون وراء الوثائق التي تحمل طابع النبوة بشكل واسع، ونظرة الى موطأ الإمام مالك الذي جمع في القرن الثاني الهجري، ترينا كيف أنه لا يوجد به سوى ستمائة حديث في الأحكام الفقهية، الأمر الذي يتبين منه مقدار النذر القليل الذي قدمه لنا العصر الأموي من أحاديث الأحكام، وكانت الجهود موجهة الى الأمور الأخلاقية والعلاقات السياسية أما ناحية الفقه فقد كانت الأحاديث فيه قليلة.

ويظهر أن اعتبار السنة حصل أول الأمر في الأوساط الصالحة في المدينة والحديث الذي يفهم منه الحرص على التقاليد، والتمسك بما كان عليه المسلمون في خير أوقاتهم والبعد عن الابتداع والأحداث يحمل طابع المدينة (المدينة حرام من أحدث فيها حديثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين).

٨ ـ وفي أوائل العصر العباسي. أخذت المدارس القديمة التي كانت تنتسب في تعاليمها الى مراكز جغرافية، المدينة بالحجاز، والكوفة بالعراق تنتسب الى شخصيات معروفة عندها بدلاً من العمل مستقلة على أصولها الخاصة، فتكونت جماعات في هذه المراكز، فتكون في العراق « أصحاب أبي حنيفة»، وفيهم أبو يوسف والشيباني، وتكون في المدينة وعلى الأخص مصر « أصحاب مالك » وكان الانتقال الى هذه المدارس القديمة، إنما هو انتقال « شخصي » ولم يتمسكوا بالعادات القائمة في بلادهم. وانما تمسكوا بأصول إمامهم وتلامذته، وقد ساعدوا الامام الشافعي على هذا الاتجاه، وكان في الأصل من أهل المدينة، وعدّ نفسه واحداً منهم حتى بعد أن اتخذ مذهب أهل الحديث، وحاول أن يدخل فيه المدارس القديمة، وعلى الأخص

المدينين بالحوار معهم، وبـذل جهداً في تقـديم أصولـه الجديـدة، على أنها بطبيعة الحـال ترجـع اليهم، ولكن اتباعهم لـه يعني هدم مـدرسة المـدينة والمدارس الأخرى. ولم يقصد الانضمام لأهل الحديث، لأنهم أقل المدارس القديمة، في الأخذ بالرأي وفي الدقة الفقهية. وهكذا كان كل فقيه قبل فكرة الشافعي يصبح تابعاً للشافعي بصفة شخصية، وبهذا كان الشافعي مؤسساً لمدرسة جـديدة عـلى أساس شخصي، وعـلى أساس الأصـول العامـة التي وضعها الشافعي. ولم يكن هدف الشافعي تأسيس مدرسة جديدة. بل على العكس من ذلك رفض هذا الوضع، وكان كل همه هو استعداده لاصلاح هذه المدارس.

وهكذا فإن حركة الشافعي وضعته على قدم المساواة مع المذهب الحنفي والمذهب الماكي.

وقد ساد اضطراب كبير في تـاريخ التـدوين الفقهي في عدد المـدارس الفقهية في احدى هاتين الطريقتين، أهل الحديث وأهل الرأي، وابن قتيبة عدّ كل هؤلاء الأئمة أهل الرأي، ما عدا أحمد بن حنبـل الذي لم يسمـه، وداود الظاهري الذي لم يكن قد عرفه، بينما ذكر من أهل الحديث المحدثين فقط (كتاب المعارف ص ٢٤١ ـ ٢٥١).

وعد المقدسي أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه من أصحاب الحديث. ولم يعدهم من أهل المذاهب الفقهية، الذي عد منهم الحنفية والمالكية والشافعية والظاهرية، وفي موضع آخر عد المقدسي الشافعية أصحاب الحديث خلافاً للحنفية، وعد في موضع ثالث أبا حنيفة والشافعي أهل الرأي خلافاً لأحمد ابن حنبل (أحسن التقاسيم ٣٧، ١٢٧، ١٤٣) وعدم عد المقدسي لأحمد بن حنبل يرجـع الى الرأي القـديم، فقد عـرفنا أن ابن جـرير الـطبري لاقى خصومة الحنابلة من جراء عدم ذكره لرأي أحمد في كتـابه اختـلاف الفقهاء لأنه عدّه محدثاً لا فقيهاً.

وعد الشهرستاني مالكاً والشافعي وأحمد وداود أصحاب الحديث وأبا حنيفة وأصحابه أهل الرأي (الملل ١٦٠ ـ ١٦١).

وقد أخذ ابن خلدون بهذا التقسيم ولم يخالفه إلا في جعله داود على رأس طريقة ثالثة؛ فقد جعل الظاهرية مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص والاجماع (المقدمة ص ٣).

٩ ـ وقد عرفت طريقة أهل الرأي باسم الامام أبي حنيفة الذي استقرت عنده وعند أصحابه مذاهب العراق، ولم يكن أبو حنيفة أول من ابتدع ذلك، وكل ما يمكن أن يقال انه في مدرسته وصلت هذه الطريقة الى كمالها. ويدعي خصوم أبي حنيفة أنه لم يكن يعطي الحديث أهمية كبيرة، وانه كان يجعل للرأي الطليق مكانه الأول بالنسبة للاستنتاج الفقهي، وانه رد كثيراً من الأحاديث من أجل الرأي، وقالوا إنه كان في عصره أربعة من الصحابة ولكنه لم يهتم للقائهم، وحدث أبو صالح الفراء قال سمعت يوسف بن اسباط يقول: رد أبو حنيفة على رسول الله أربعمائة حديث أو أكثر، قلت له يا أبا محمد تعرفها، قال نعم، قلت أخبرني بشيء منها فقال، قال رسول الله (للفرس سهمان وللرجل سهم) قال أبو حنيفة، أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم رجل، وأشعر رسول الله وأصحابه البدن، وقال أبو حنيفة: الاشعار مثلة، وقال رسول الله (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا). وقال أبو حنيفة: اذا وجب البيع فلا خيار، وكان النبي يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وأقرع أصحابه، وقال أبو حنيفة: القرعة قمار، ويقول ابن خلدون « ان أبا حنيفة بلغت روايته الى سبعة عشر حديثاً ونحوها ».

ويقول أصحاب أبي حنيفة انه كان يأخذ بالرأي عند فقدان النص من كتاب أو سنة، والواقع أنه لم يخالف حديثاً صحيحاً بلغه، وكل ما هناك أنه قد أهمل بعض الروايات أو اتهم بعض الرواة، وشروط قبول الأخبار تختلف

عند الأئمة، فما يصح عند هذا، ربما لا يصح عند غيره كما هو شأن المجتهدين، ويقول ابن خلدون في صدر كلامه عن تفاوت الأئمة المجتهدين في الاكثار من الحديث والاقلال منه « وقد تقوَّل بعض المتعسفين المبغضين الى أن منهم من كان قليل البضاعة في الحديث، فلهذا قلت روايته، ولا سبيل الى هذا المعتقد في كبار الأئمة، لأن الشريعة انما تؤخذ من الكتاب والسنة، ومن كان قليل البضاعة من الحديث، فيتعين عليه طلبه وروايته، والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها. . وانما قلل منهم من قلل الرواية لأجل المطاعن التي تعترضه فيها، والعلل التي تعرض في طريقها، سيما وأن الجرح مقدم عند الأكثر، فيؤديه الاجتهاد الى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الاسناد ويكثر ذلك فتقل روايته لضعف في الطرق. . والامام أبو حنيفة انما قلت روايته لما شدد من شروط الرواية والتحمل، وضعف رواية الحديث اليقيني اذا عارضها الفعل النفسي، وقلّت من أجلها روايته فقل حديثه، لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً، فحاشاه من ذلك، ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه واعتباره رداً وقبولاً، وأما غيره من المحدثين، وهم الجمهور، فتوسعوا في الشروط، وكثر حديثهم والكل عن اجتهاد، وقد توسع أصحابه من بعده في الشروط وكثرت روايتهم، وروى الطحاوي فأكثر، وكتب من بعده مسنده، وهو جليل القدر الا أنه لا يعدل الصحيحين» (المقدمة ٣٧١)

ولا يمكن أن ننكر أن عصر أبي حنيفة قد سبقه عصر فقهي، قام في الأصل على استعمال المواد الفقهية في الحياة العملية، وكان سلف أبي حنيفة المباشر في العراق حماد بن سليمان المتوفى سنة ١١٩، وكان أبو حنيفة من تلامذته، وكان معروفاً بالضعف الشديد في معرفة الحديث. ولكن كان أفقه أهل عصره. وكان أبو حنيفة أول من نظم الفقه على أساس القياس، كذلك وجد لأول مرة هجوم منظم ضد هذا المبدأ في استعمال الرأي والقياس في

الفقه. يقول سفيان بن عبدة: أمران ما ظننت أنهما يجاوزان قنطرة الكوفة، قراءة حمزة وفقه أبي حنيفة. ولقد سماه الفقهاء الأمام الأعظم. ويقول الشافعي «من أراد أن يفتي في المغازي فهو عيال على محمد بن اسحاق، ومن أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة، وقال الليث بن سعد «لقيت مالكاً في المدينة، فقلت اني أراك تمسح العرق عن جبينك قال: عرقت مع أبي حنيفة، انه لفقيه يا مصري».

والفقه الاسلامي، في تكونه يصور حلقة متطورة متصلة، فقد قدم كل سلف الى من بعده ما أخذه ممن قبله، وهكذا أضاف الجيل المتأخر نتائج أعماله الى من قبلهم، وتعاليم أبي حنيفة كذلك ليست أصولاً مخترعة من عنده، ولكنها حلقة من حلقات التطور، وإن ما ارتبط باسمه من الآثار والمعارف، كما نراه في كتاب الآثار والمبسوط للشيباني يرجع الى أصل قديم. وإن يكن الشيباني يستعمل في كل حديث عنده في كتاب الآثار هذه العبارة المعروفة (وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة قال محمد وبهذا كله نأخذ وهو قول أبي حنيفة) فيرجع الى تلامذته وعلى الأخص محمد بن الحسن انهم ختموا معارفهم بخاتم راويهم الأخير أبي حنيفة، فكان الإمام عند الأجيال المتأخرة هو المبدع الوحيد والمؤسس لهذا المذهب.

كما أن هؤلاء الذين كانوا يرون في الرأي والتفكير الطليق مخالفة لروح الاسلام قد صوبوا هجومهم ضد أبي حنيفة، وجعلوه موضعاً لخصومهم ومن بينهم الامام الشافعي، وأنه ولو أن الحنفية في عملهم الفقهي، وصلوا في الغالب الى نفس النتائج التي وصل اليها أهل المذاهب الأخرى، وجمعوا من الحديث مثل ما جمعوا، فقد بقي أهل المذاهب الأخرى وحدهم أتباع مذهب أهل الحديث القديم، وزيادة على ذلك فإن التعاليم المنسوبة لأبي حنيفة، وصلت الى أعظم منزلة على يد تلميذه أبي يوسف ومحمد بجعلها المذهب الحكومي.

وترتبط بالرأي مسألة أخرى عرف بها أبو حنيفة وعرفت بها مدرسته وهي « الحيل الشرعية »، وقد توسل بها الفقهاء توفيقاً بين العمليات والنظريات، اعترافاً بأن الضرورات تبيح المحظورات، وقد ابتدعت المدرسة الكوفية الحيل الشرعية واهتم بها المذهب الحنفي، ولهذا نجد أكبر كتب الحيل لفقهاء من الأحناف، ولا نجد على سبيل التأكيد لأبي حنيفة كتاباً في الحيل، سوى ما حدث به الخطيب حيث يقول « من كان عنده حيل أبي حنيفة يستعمله أو يفتي به فقد بطل حجة وبانت امرأته »، وذكر الحنفية المتأخرون من مناقب الإمام الأعظم حدة ذهنه في الحيل المتعلقة بالحلف، على أنه لا يمكننا أن نعدها موضوعاً ابتدعه الامام، وإنما نعده موضوعاً اهتم به ووسَّع العمل به على غرار الرأي .وبعض هذه الحيل في الحلف ترجع الى شيخه حماد بن سليمان، وبعضها يرجع الى ابراهيم النخعي، وقد بدأت الحيل أولاً في محيط الايمان، ثم امتدت الى أبواب الفقه الأخرى. وقد وجدت بجانب الحيل التي تدعو اليها الضرورة حيل هي على الأكثر تمارين استعملها الفقهاء لحدة الذهن والتدقيق الفقهي (راجع نظرة عامة في الفقه ص ٢٢٨) ولا يعرف التدوين الفقهي كتباً للإمام، وليس لدينا سوى رسالته الصغيرة التي كتبها الى عثمان بن مسلم البتي في أصول العقيدة، وسوى أسماء كتب هي موضع خلاف في ثبوت أنه كتبها. وقد عرفت تعاليمه من كتب أصحابه وتلامذته، وأشهر تلامذة الامام هم أبو يوسف وزفر ومحمد بن الحسن الشيباني، وكان أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم أول قاض للقضاة في الإسلام ، وقد تفقه أولاً بابن أبي ليلى ثم انتقل الى أبي حنيفة ورحل الى مالك، وكان أول من صنف الكتب في مذهبه وقد اندثر أغلبها، ولم يبق منها الا كتاب الخراج وكتاب المخارج في الحيل.

ثم أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، ولقد كانت لهذا الامام شخصية فقهية منقطعة النظير، حضر مجلس أبي حنيفة وأبي يوسف وسمع من علماء الكوفة، ورحل الى مالك بالمدينة ولازمه ثلاث سنين وروى عنه

الموطأ، ورحل الشافعي الى العراق ولازم محمد بن الحسن وتفقه عليه، وقد أثنى عليه الشافعي وقال (ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد كأنه عليه نزل). وهكذا تجمعت في الشيباني وتوحدت الطرق الفقهية الثلاثة، وبالرغم من هذا فقد كتب في كتبه ما أخذه عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وأضاف ذلك كله الى أبي حنيفة، ولا ننسى أن الاختلاف بين آراء أبي حنيفة وأبي يوسف وبين آراء محمد، ليس أقل من الخلاف الحاصل في المذاهب المختلفة.

وفضل الامام الشيباني لا يرجع الى أنه عمل عملاً مستقلاً، ولكن فضله يرجع - بجانب الأعمال التي تساوى فيها مع فقهاء عصره - الى أنه جمع نتائج أعمال الأسلاف، وحفظها الى الأجيال التالية، وفي النادر ما نراه يزيد على أعمال السلف شيئاً، فتصرفه مقصور على الوقائع التي لا يوجد فيها حكم، لا الاجتهاد المطلق غير المحدود، كما عند أبي حنيفة، ومؤلفاته وضعت أسس علم الفقه الاسلامي، وساعدت على قيام هذا الصرح العالي منذ العصور الغابرة الى الوقت الحاضر.

وأكبر ما وصل الينا من كتب محمد هو كتاب « الأصل » المعروف بالمبسوط، ثم كتاب « الجامع الصغير »، ثم كتاب « السير الصغير » وكتاب « السير الكبير » ومنها « الزيادات » وهذه الكتب الستة هي المعروفة بكتب « ظاهر الرواية » وتعتبر باقي كتبه غير ظاهر الرواية لورودها بطريق الآحاد، مثل كتاب الحيل والمخارج، ومن كتبه التي تغلب عليها رواية الحديث كتاب الآثار، وروايته للموطأ، وكتاب الحجج في الاجماع على أهل المدينة. وقد اختصر الحاكم الشهيد المروري المتوفى سنة ٣٣٤ في كتابه « الكافي » وقد شرحه جماعة منهم السرخسي، وهو المعروف بمبسوط السرخسي.

وأبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى، من أصل فارسي، كان جده ممن أسر في فتح كابول، وجيء به الى الكوفة واعتقه مولاه تيم الله، وقد ولد

سنة ٨١ على أرجح الأقوال وتوفي سنة ١٥٠ في السبعين من عمره وأمضى عمره الطويل في الدراسة والمحاضرات في الكوفة فجذبت اليه الناس يسألونه ويتلقون أراءه في البلاد المحيطة، ولم يقبل ولاية القضاء التي عرضها عليه والي الكوفة عمر بن هبيرة، وكذلك الخليفة المنصور، فعذب من أجل ذلك وسجن، ومات في سجنه، وكان ينتسب الى المذهب الماتريدي، وكان يرى أن العمل ليس بركن أصلي في الايمان، ومن هنا رماه أهل الحديث والخوارج بالإرجاء.

١٠ ـ ويعتبر الامام مالك بن أنس إمام أهل الحجاز في عصره، كما اعتبر أبو حنيفة إمام أهل العراق كذلك. ولد في سنة ٩٣ ومات سنة ١٧٩، وقد اشتغل بالفقه والحديث عند ربيعة الرأي، وروى عن الزهري وهشام ابن عروة وغيرهم وقد زاره هارون الرشيد. عند حجه، وطلب اليه الخليفة أن يضع للناس كتاباً يحملهم عليه فقال له « ضع هذا العلم ودون كتاباً، وجنب شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود، واقصد أوسط الأمور وما أجمع عليه الصحابة والأئمة » ولم تتم هذه البغية.

وكتاب مالك « الموطأ » يعد أول كتاب فقهي وصل الينا ـ اذا ما استثنينا المجموع لزيد ـ ولا يمكن أن يعتبر أول كتاب كبير في الحديث، فلم يتخذه المتأخرون بجانب الكتب الستة، ولم يكن الغرض منه الاتيان بالأحاديث التي كانت موجودة في ذلك الوقت، وإنما كان الغرض عند مالك النظر في الفقه والقانون والعادة والعمل حسب الاجماع المدني.

وهذا الاجماع المدني (عمل أهل المدينة) هو أحد الأصول التي اتخذها مالك عند إثباته لعادة فقهية، يعتمد على أن هذه العادة تصور العادة أو الرأي المعتبر عند علماء المدينة على العموم (وهو ما أجمع عليه أهل بلدنا، والسنة التي لا اختلاف فيها عندنا) وان تكن الحقيقة أن هذا الاجماع المدني قد يظهر مخالفاً للعمل السائد والتعليم بالبلدان الأخرى، حتى انه في المسائل

التي يخالف فيها هذا الاجماع الحديث الصحيح عنده، يفضل الاجماع ويحتج به ويقدمه على خبر الواحد، لأن مخالفة أهل المدينة له دليل على نسخه.

وكلمة مالك في الموطأ (فيما نرى) تجرنا الى ملاحظة لطريقة مالك، فقد كان يسود الرأي بأن مالكاً ضد مدرسة العراق التي تقول بالرأي وأن مالكاً يكره الرأي كما هو طابع مدرسة الحجاز، ولكنا بالنظر في الموطأ نرى أن مالكاً قد استعمل فيه الرأي بكفاية، وأنه أبدى رأيه في الوقائع التي لا توجد فيها سنة مدنية أو اجماع مدني وانه استعمل الرأي كثيراً حتى قيل انه قد تعرق. سئل أحمد بن حنبل، حديث من تأخذ ورأي من تنظر فقال: حديث مالك ورأي مالك. ويقول مالك في الموطأ « فيه حديث رسول الله وقول الصحابة والتابعين، وقد تكلمت برأيي على الاجتهاد وعلى ما أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ولم أخرج عن جملتهم الى غيره .

فمن هذا يتبين لنا أن مالكاً لم يكن محدثاً. وان الحديث عنده لم يكن المعتمد لديه، فمن جهة اتخذ العمل المدني حجة، وقدمه على الحديث عندما يختلفان ومن جهة أخرى عندما لا يوجد حديث مدني أو اجماع مدني يستعمل الرأي، فطريقته لم تكن طريقة أهل الحديث، وانما كانت طريقة مشبعة بالرأي، حتى ليصح لنا أن نعده أقرب الى أهل الرأي بالمدينة، فكان يشرح الأحاديث وينزلها على العمل المدني والمصالح المرسلة، وهي أشبه بطريقة أبي حنيفة التي كان يشرح فيها الأحاديث وينزلها على الحياة العملية في العراق والاستحسان الذي يطمئن اليه.

ولقد مثل مالك طوراً من أطوار الفقه، في الوقت الذي لم يتكون فيه الفقه كعلم معتمد على الدليل، والغاية الأولى لأفكاره الفقهية انما هي النفوذ الى الحياة القانونية بأفكار دينية خلقية، وهي وجهة النظر التي سادت التفكير الاسلامي القديم في المسائل الفقهية، وهذه المواد التي لم تكن قد اتفقت بعد

مع الدين تماماً، لم تكن مواد ساذجة ولكنها عادات قانونية للمدينة، تمثل العادات العربية القديمة بوجه عام مما نشأ في محيط المعاملات، وقد ظهر بعضها لمالك كسنة، وبعضها مما اتفق عليه أهل المدينة، وليست هذه الغاية إلا إزالة لما قد يخالف الدين في هذه العادات من أي ناحية كانت، واذا كان «تسليم» العادات حصل الأهم فيه قبل مالك، فقد ساعدت الأجيال على العمل على التنظيم للمسائل الفقهية ومن هنا كان عمل مالك قائماً أولاً وبالذات على التنظيم.

ولا يعد مالك مؤسساً لمدرسة فقهية بالمعنى الحقيقي، كالحال عند أبي حنيفة ويدل على هذا التسمية القديمة، أهل الحجاز وأهل العراق بإزاء تسمية غيرهم أصحاب الشافعي، فبعد أن أسست مدرسة شافعية حقيقية، مما يفهم منه عمل الشافعي الشخصي لتطور الفقه، أخذت الطريقتان العظيمتان، اللتان كان اختلافهما إقليمياً، يقيمان مدارس ثابتة على قمتهما، مالك وأبو حنيفة. ويرجع الفضل في نشأة المذهب المالكي الى تلامذة الامام مالك.

وقد أعطى مالك لعمل أهل المدينة أهمية كبيرة، وفي العصور الأخيرة لما تحرك المذهب المالكي الى أفريقيا والى المغرب، تطور هذا الأصل منفصلاً، وتطور الى درجة لم يشاركه فيها المدارس الأخرى، حتى المدرسة المالكية في البلدان الأخرى، واهتم به المالكية المتأخرون أكثر من غيرهم، بالنسبة للظروف القائمة التي لم تسمح لالتزام النظريات الجامدة في مجال العمل، ورأوا أن الأفضل هو ضبط هذه العمليات بدلاً من تركها تماماً، وجعلوا حول الفقه طوقاً محيطاً به لحمايته بقدر الامكان وعند الضرورة، وأقر المالكية المتأخرون أن العمل الفقهي أفضل من الرأي، ووضعوا عدداً من التنظيمات، ليست معروفة في الفقه المالكي. واذا كان متأخرو المالكية قد أدركوا مسألة العمل والعادات وجعلوا العمل هو القاعدة المحكمة، فقد

بقيت المدارس الأخرى لا تعير العادات والعمل اهتمامها، والحقيقة أن العادة، قد قدمت الكثير في تشكيل الفقه الاسلامي، ولكن النظريات الأولى اهتمت بالطرق الأساسية للفقه وتطورها، وليس بالتطور التاريخي الفقهي، واغفل العلماء اعتبار العادة.

ومن أصول مالك المعروفة النظر في « المصالح المرسلة » وهي التي لم يقم دليل على اعتبارها أو إلغائها، وقد اعتد بها كذلك كثير من الفقهاء، وان كان للمالكية اليد الطولى في الاعتماد عليها في التشريع والاجتهاد، قال ابن دقيق العبد: « الذي لا شك فيه أن لمالك تقدماً على غيره من الأئمة في هذا النوع من الاستنباط ويليه في اعتبارها الامام أحمد، ولا يكاد يخلو مذهب غيرهما من اعتبار هذا الأصل في الجملة. ولهذا الأصل أمثلة كثيرة، منها قضاء الصحابة بتضمين الصناع، ووجه المصلحة في ذلك أن الناس في حاجة شديدة الى المصانع، والصناع يغيبون الأمتعة عن أعين أصحابها وليس من شأنهم الاحتياط في حفظها، فمن المصلحة القضاء بضمانهم. والى هذه القاعدة يستند مالك في اجازته سجن المتهم والسجن عذاب والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد التهمة، ولكن الامام مالك نظر الى أن في سجن المتهم مصلحة اذا قويت التهمة وهي مصلحة الوصول الى الحق، وقد حقق الباحثون في المصالح المرسلة انها تجري في أبواب المعاملات، وتجنبوا إجراءها في أصول العبادات.

١١ ـ والى هذا الوقت لم تكن هناك أصول عامة وقواعد كلية يعتمد عليها وكل ما هناك أن كثرت المسائل الفقهية، وتكلم الناس في أصول الفقه استدلالاً واعتراضاً بوجه عام غير واضح، حتى جاء الإمام الشافعي، فنهض الى إزالة هذا الغموض، وميز القواعد الفقهية فكان أول من أسس مدرسة فقهية تقوم على أصول وطرق متميزة، فإليه يرجع الفضل في أنه أوجد طريقة وأقام إصلاحاً فقهياً، كانت الحاجة شديدة اليه، والبواعث ملجئة إلى قيامه.

ففي هذا الوقت الذي أصبح فيه القياس أمـراً لا يمكن الاستغناء عنـه وعاملاً هاماً بواسطة أبي حنيفة، وصار من العسـير إقصاؤه من الفقـه، من أجل العلاقات العملية، فكان مركز أهل الحديث حرجاً ضعيفاً لا ينهض، فلم يجد الشافعي بداً من أن يفكر وسط هذا المأزق الحرج الذي مني به أهل الحديث إزاء أهل الـرأي، فأخـذ يرسم طـريقة لاستعمـال القياس الـذي لابد منه، بحيث لا يضر استعماله المنقول من الكتاب والسنة، فحدد من حريته الواسعة بواسطة الـطرق والقواعـد لاستعمالـه، كما نـظر في الأمور الأخرى التي يستهدى بها في هذا السبيل. هذا هو الغرض الحقيقي والغاية التي استهدى بها الشافعي في علم أصول الفقه الذي عرف باسمـه. وهذا هو عمله في « الرسـالة » التي رسم فيها الطريق الجديد لهذا العلم. يقـول الفخر الرازي « كان الناس قبل الامام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعرضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجعون إليـه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصـول الفقه، ووضـع للخلق قانـوناً كليـاً يرجـع اليه في معـرفة آلـة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي الى علم الشرع كنسبـة ارسطاليس الى علم العقل (الانتقاء ص ٧٢).

وقد صنف الشافعي الرسالة ببغداد، ولما رجع الى مصر أعاد تصنيف الرسالة وقد درس فيهـا مذاهب المتقـدمين، وأثبت بعـد الفحص والدرس هذه الطريقة التي ساوى فيها بين الكتاب والسنة والاجماع والقياس، وأمكن له أن يضع مركزاً وسطاً بين أهل الرأي وأهل الحديث، ومن هنا تظهر لنا أهمية الرسالة من حيث انها نقطة الانتقال التاريخية للفقه الاسلامي.

وخاصية الرسالة، أنها تتيح لنا ادراك طبيعة فكرته الفقهية وعناصرها، وأبرز ما فيها الدقة والجلاء، اللذان يحملان على مخالفة كثير مما كان مسلماً به قبله، دون أن يضيق أفق تفكيره، وكان اتجاهه الذي جعله نصب عينيه هو

تنظيم الفقه، فنراه يعمل على إيجاد تماسك بين الأحكام المنفردة، وتحاشي أي تناقض بين نتائجها الأخيرة، وهكذا كان للشافعي أعمق الأثر في تنشئة القياس وطريقته التي ظلت من مميزات الفقه.

وكانت فكرته الأساسية أقرب الى طريقة المحدثين، حتى عرف عند أهل العراق بأنه ناصر الحديث، وقد رفض اجماع أهل المدينة وقول الصحابة، وأبطل الاستحسان الذي هو القياس بمعناه الواسع، والذي أخذ به الحنفية، كما رفض التعليل.

وتعاليم الشافعي تتناول عصرين: القول القديم (العراقي) والقول الجديد (المصري) وتظهر هاتان الناحيتان في كتاب « الأم » الذي رواه الربيع ابن سليمان المرادي، وأبو يعقوب البويطي.

ولم يكن اختلاف الأقوال في القديم والجديد من أجل انتقاله من العراق الى مصر وتقلبه في عادات جديدة، بل يرجع ذلك في الغالب الى مرحلة النضوج الاجتهادي والتمحيص التي مر بها الامام، ولزيادة البحث والاطلاع أكثر من أي شيء آخر.

ويتبين لنا مما سبق أن تعاليم الشافعي كان لها ناحيتان ناحية وافق عليها مبادىء أبي حنيفة. ووافقه على كون القياس مصدراً ما دام معتمداً على الكتاب والسنة والناحية الثانية عن طريقته هي الاهتمام بالحديث.

والشافعي قرشي ولد سنة ١٥٠ في غزة، وفي العشرين من عمره سافر الى مالك بالمدينة وبقي عنده الى موته سنة ١٧٩، وسافر الى مصر سنة ١٨٨ حيث قوبل كتلميذ لمالك، وبعد تنقل رجع الى مصر سنة ٢٠٠ وعزم على البقاء بها وتوفي سنة ٢٠٤.

١٢ ـ ومن المذاهب المعاصرة مذهب الامام أبي علي أحمد بن حنبل الشيباني تلميذ الامام الشافعي. وقد عده جمهور الفقهاء مثل الطبري من

المحدثين ولم يعدوه من الفقهاء ولكن كتابه « المسائل » يدل على فقهه، وهذا الكتاب يشتمل على أجوبة الإمام أحمد على مسائل وجهت اليه في كافة أبواب الفقه، كما يشتمل كتاب المذونة على أجوبة مالك بن أنس، وهو يسمح لنا أن نؤكد أن الإمام أحمد أراد أن يكون فقيهاً، لأنه كان يعلم مذهباً فقهياً مفصلاً لا يقتصر على شرح الأحاديث، ولهذا ينبغي أن نعتبر مجموع أحاديثه الكبير المشهور بالمسند أنه مؤلف يضع فيه الامام الأساس لمذهبه الفقهي. ولا يعني هذا أنه أسس المذهب السني السلفي في الفقه بنفس المعنى الذي أسس الشافعي مذهبه على مقتضاه، لأننا نجد قبله وبعده فقهاء عديدين ذوي صيغة سلفية، ومذهبهم مستقل عن مذهب أحمد.

وهناك مدارس أخرى عرفت في هذاالعصر مثل مدرسة الأوزاعي المتوفى سنة ١٥٧ ومدرسة ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣٠٣ وأبي ثور المتوفى سنة ٢٤٠، عدا فقهاء آخرين ولكنه منذ سنة ٧٠٠ هـ تقريباً بقي من هذه المدارس الفقهية السنية أربعة فقط وهم مدرسة أبي حنيفة ومدرسة مالك ومدرسة الشافعي ومدرسة أحمد بن حنبل.

وقد انتشرت مدرسة أبي حنيفة في العراق وفي الشام، وانتشرت في أفغانستان والهند، وفي أواسط آسيا التركية، ووجدت قبولاً عند الأمراء السلجوقيين الأتراك، وفي تركيا حيث اعترفت بها الدولة التركية مذهباً رسمياً، حيث كان القاضي يعين من الحنفية، وفي مصر.

أما المذهب المالكي فقد انتشر من المدينة ومصر الى الغرب في شمال أفريقيا وغربها. وكان منتشراً في الأندلس حيث غلب مذهب الأوزاعي هناك في وقت مبكر، وفي شرق البلاد العربية، وفي البلاد التي لم تأخذ بالمذهب الحنبلي أو الأباضي.

وبدأ المذهب الشافعي من القاهرة التي أمضى فيها الشافعي أيامه الأخيرة، وانتشر في الصعيد وفي الحجاز وفي جنوب بلاد العرب، حيث لا

وجود للمذهب الزيدي وفي أغلب شرق أفريقيا. وهناك عدد قليل من الشافعية في العراق، وانتشر في القرون الوسطى في فارس، قبل أن ينتشر هناك مذهب الشيعة الإثني عشرية، وهناك قليل في وسط آسيا، وأخذ بالمذهب كل المسلمين في أندونيسيا والملايو وباقي شرق وجنوب آسيا.

أما المذهب الحنبلي فلم يكن له مثل هذا النجاح كالمدارس الأخرى، ولكن كان له أتباعه في أجزاء من العالم الاسلامي ومن بينها فارس قبل أن تتشيع. ومركزه الرئيسي كان في العراق وطن ابن حنبل، وفي الشام، حيث نشط فيها الامام ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨) ولم تكن تعاليمه مثل تعاليم الامام أحمد كلها على العموم، فقد كان من مجتهدي هذا المذهب ولم يكن مقلداً، وكان عصره عصراً لامعاً في تاريخ هذه المدرسة.

ومنذ القرن الثامن الهجري، ركد المذهب الحنبلي ووقف امتداده، حتى جاءت حركة الوهابيين في القرن الثاني عشر وأعطت هذا المذهب حياة جديدة، وقد تأثر الامام محمد بن عبد الوهاب مؤسس هذه الحركة (توفي سنة ١٢٠١) بالامام ابن تيمية واعترف بالمذهب الحنبلي في جنوب بلاد العرب، وأهالي نجد وأصبح النصف الشرقي حنبلياً، وبعض منهم في الخليج العربي وفي الهند. وكان المذهب الحنبلي هو المذهب الوحيد الذي بقي من الطرق السنية السلفية الكثيرة المصبوغة بالأخذ بالحديث قبل كل شيء.

وكانت علاقة هذه المذاهب علاقات متسامحة، وعلى وفاق وسلام، وذلك بفضل « الاجماع » الذي خفف من الاختلافات بينها.

١٣ - وهكذا تم تكون الفقه في العصر العباسي، كما انتهى كذلك هذا التشكيل بقيام المدارس الفقهية، وكان الفقه قد بدأ يتجه الى العمل، ولكنه لم يتم له ذلك، فإن إدارة الدولة والفقه انفصلا مرة أخرى، وشملت المبادىء الدينية والأخلاقية الفقه الاسلامي.

ولقد كان الاجماع عنصراً كذلك في تضييق دائرة التطور والاجتهاد، فقد كان الناس من قبل يجتهدون رأيهم في الأحكام التي ينبغي أن تسود حياة المسلم، على أساس القرآن والعمل القائم في البلاد العربية والبلاد المفتوحة ولم تظهر مسألة من له الكفاءة في الاجتهاد، ومن له الحق فيه، فكان الباب مفتوحاً لمن يهتم بهذا النظر، ولكن هذه الحرية أخذت تضيق شيئاً فشيئاً بسبب الاجماع البلدي ثم الاجماع العام، وبسبب ظهور مجموعة من الأحاديث في مكان هذه الآراء. وهكذا ضاق مجال « الرأي الفردي ».

وبعد تكون الفقه وانتهاء ذلك برزت مسألة الاجتهاد ومن له الحق في هذا. وهذا الاتجاه الذي منع الفقهاء من حريتهم التي كان عليها سلفهم، نلاحظه في الإمام الشافعي، وفي منتصف القرن الثالث الهجري، بدأت هذه الفكرة، وهي أن هؤلاء الأكفاء لهم الحق في « الرأي الفردي » لا غيرهم. وهكذا أصبح الاجتهاد لا يرتبط بالرأي الشخصي، وتحدد بالاستنتاج من القرآن والسنة والاجماع والقياس. وكان الشافعي هو الذي ساعد على هذا التغيير بما قام به من تنظيم وضبط لهذه الأصول.

وعند القرن الرابع وصل الفقهاء إلى أن المسائل الضرورية قد بحثت ونوقشت واستقرت وان اجماعاً بأنه ليس لأحد الامكان والقدرة الضرورية للرأي المستقل، وان العمل في المستقبل مقصور على تفسير هذه المبادىء كما وضعت من قبل (وقفل باب الاجتهاد) وانتقل الأمر الى طلب تقليد المذاهب الفقهية القائمة.

والواقع أن مسألة الاجماع على سد باب الاجتهاد لم يكن حقيقة ذاتية، وانما كان بدعة جديدة وظاهرة للحالة النفسية التي سادت أهل السنة، ليدرؤوا بها أخطاراً كانت متوقعة من طغيان الفرق المنحرفة كالقرامطة والباطنية، فكانت تلك الفكرة دفاعية سياسية لحفظ كيان الاسلام، وكان ذلك خيراً، ساعد على احتفاظ هذا التراث بالاستقرار في الأجيال اللاحقة

التي شاهدت الفوضى في التغييرات السياسية والاجتماعية.

والانتقال من الاجتهاد الى التقليد كان تدريجياً، ويظهر ذلك من نظرية مراتب الاجتهاد، اجتهاد مطلق واجتهاد مذهبي، على أن قاعدة التقليد كما استقرت أخيراً يجب أن لا تكون تقليداً مأخوذاً من القرآن والسنة والاجماع، وانما تكون تقليداً مأخوذاً من المذاهب التي أجمع عليها، وليس ذلك مأخوذاً من شيوع هذه المذاهب القدامى، ولكن من هذه الكتب التي تحوي تعاليمهم التي ترجع الى عصر متأخر، وهي من النتائج الحية لعلم الفقه.

وقد وجدت فكرة التقليد اعتراضاً من جماعة من الفقهاء، الذين ادعوا أنه يوجد دائماً مجتهد في كل عصر تنطبق عليه شروط الاجتهاد، وان يكن ذلك بقي بالنسبة للفقه أمراً نظرياً، فلم ينتجوا آراء مستقلة. وهناك بعض الفقهاء لم يدعوا لنفسهم الاجتهاد، ولكنهم رفضوا التقليد، وكان هذا هو أمر داود بن خلف الظاهري (المتوفى سنة ٢٧٠ هـ) ومؤسس المذهب الظاهري، وابن تومرت (المتوفى سنة ٥٢٤) مؤسس حركة الموحدين، وابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨) الحنبلي الكبير، وتبعه تلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١) فهؤلاء رأوا أنه لا يصح الاتباع الأعمى لأحد غير النبي في مسائل الدين والشرع. ورفض التقليد كان مبدأ للمذهب الظاهري، وان يكن من الناحية العملية لم يترك لاتباعه حرية أكثر من أصحاب المدارس الأخرى.

ولم يدافع ابن تيمية عن فتح باب الاجتهاد، ولكنه ادعى لنفسه الاجتهاد، ونظراً لفكرته عن الاجماع رفض التقليد، وفسر القرآن والحديث من جديد ليصل الى نتائج جديدة في التشريع الاسلامي. والوهابيون الذين يمثلون الحنابلة في الوقت الحاضر قد تمسكوا بالمدرسة الحنبلية، وبكل نظريات ابن تيمية الفقهية ومن بينها رفض التقليد، ولكنهم تمسكوا في

الوقت نفسه من غير تغيير بالفقه الحنبلي، كما كان في هذه المدرسة قبل ابن تيمية.

وقد تأثر بالوهابيين وسار في اتجاههم فقهاء ومدارس فكرية ممن رجعوا الى الاسلام الأول، مثل حركة السلفية الذين يمكن تسميتهم « بالمصلحين » وغيرهم في القرن التاسع عشر، الذين أكدوا تجديد الاسلام بشرحه في ضوء الظروف - الجديدة، والذين يمكن أن نسميهم « بالمجددين » وكلاهما يرفض التقليد القديم، وبعض هؤلاء المجددين أضافوا الى ذلك دعواهم بالاجتهاد الجديد، الذي يمتد بعيداً عما كان عليه الاجتهاد في عصر الفقه القديم. وكلتا هاتين الحركتين لم تأت بجديد في مجال الفقه الاسلامي.

ومحاولة تجديد الشريعة على نمط القانون المدني في العصر الحاضر، لا تستوحي ذلك من النظر في شرعية الاجتهاد والتقليد، وانما تستوحي هذا من المبادىء الاجتماعية والدستورية في العصر الحديث، وعن طريق نفوذ الحكام وقوتهم إزاء الأصوات المخالفة المحافظة، وليست نابعة في الواقع من حاجة المجتمع وحياة الناس.

القضاء

القضاء هو منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتنازع وقطعاً للتداعي. ثم دُفع للقاضي بعد ذلك أمور أخرى على التدريج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى ، واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين ، مثل النظر في الوصايا والأوقاف ، وصارت كل هذه وأمثالها من متعلقات وظيفته .

وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء في شيء إلى سواهم ، ثم اضطروا إلى استخلاف أمر القضاء في الواقعات بين الناس إلى سواهم ، تخفيفاً لأنفسهم ، فقلدوا القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم على طريق الاستنابة .

والقاضي حسب النظرية الإسلامية ، هو الذي يفصل في كل الأمور ، دينية أو دنيوية ، وفي الجنايات والعقوبات وغيرها ، ولكن هذا كان أمراً نظرياً فحسب ، والواقع فعلاً هو أنه كان يوجد في الإسلام من قديم هيئة للقضاء مزدوجة ، إحداهما دينية والأخرى دنيوية ، فهذه المسائل المتعلقة بالدين تعلقاً شديداً مثل الأحوال الشخصية والميراث والوقف وغيرها ، كان يحكم فيها حسب الشريعة أمام القاضي الشرعي ، أما غيرها من المسائل الأخرى ، فكانت من اختصاص الوالي والسلطة الحاكمة ، يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية ؛ وهكذا كان

يقوم بجانب القضاء النظر في المظالم ، وكانت المسألة الهامة دائماً هي أيهما أقوى : سلطان القضاء الذي يمثله القاضي أم السلطة الدنيوية ، على أنه لم يكن اختصاص كل من هذين محدداً تحديداً دقيقاً ، وإنما كان يحكم الوالي في العادة ، فيما كان يعجز عنه القاضي ، ويظهر أن قضاء القضاة كان قديماً ، مقصوراً على الخصومات والواقعات ، أما القصاص والحدود ، فكانت ترجع إلى الخلفاء وولاة الأمصار ، فلم نعرف قاضياً ليس أميراً قضى بعقوبة من قصاص أو جلد ، وكانت العقوبات التأديبية كالحبس ، لا يأمر بها إلا الخليفة أو عامله ، فكانت دائرة القاضي على العموم ضيقة ، وأحياناً كان ينظر القاضي في أمور ليست داخلة في عمله ، يقول ابن خلدون (إنما كان للقاضي في عصر الخلفاء النظر في الأمور العامة لا باعتبار انها داخلة في دائرة القضاء، ولكن لما يراه في القاضي من الكفاءة للقيام بها، ومن هنا كانت أمور القضاء كلها ليست موكولة إلى القاضي وحده، وأنشئت على مر الأيام هذه المحاكم الخاصة التي كانت تزاحم القاضي في بعض الأوقات، ونعني بذلك ولاية المظالم والحسبة)[١].

والقضاء ـ كما يقول ابن خلدون ـ من الخطط الدينية الشرعية المندرجة تحت الإقامة الكبرى التي هي الخلاقة، وكأنها الأم الكبيرة والأصل الجامع، فهو متفرع عنها وداخل فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم ، والقاضي نائب ممثل للخليفة أو الوالي الذي هو الرئيس الديني والدنيوي للدولة الإسلامية . وفي شخصه كل القوى الضرورية للحكم في حفظ الدين وسياسة الدنيا ، فكل هذه الوظائف ومن ضمنها القضاء ، إنما هي بالنيابة عنه مباشرة أو بطريق غير مباشر ، أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها ، وأما سياسة الدنيا

(١) ابن خلدون : المقدمة ج ٢ ص ٣٩٧ .

فبمقتضى مصالحهم من العمران البشري والعمران ضروري للبشر ورعاية مصالحه كذلك .

- ٢ -

ولم يكن عند العرب قبل الإسلام حكومة أو سلطة سياسية منتظمة ، ولم يكن لهم بالتالي نظام قضائي منتظم . وإنما كانوا أمة بلا أرض محدودة وبلا سلطة سوى سلطة رؤساء القبائل ، وكل ما كان عندهم هو العادات والتقاليد والأوضاع التي اصطلحوا عليها وكانوا يخضعون لسلطانها ، ويمكن أن نميز من طرق الحكم عندهم هذه الأنواع :

(١) نظام الحكومة : ولسنا ندري حقيقة هذه الحكومة ، فكان بنو سهم هم أصحاب الحكومة في قريش في الجاهلية ، وكانت الأسر الكبيرة في مكة تتقاسم بينها الأعمال الاجتماعية وأعمال الموسم في الحج كالسقاية والرفادة والحجابة ، ويظهر أن بني سهم كانت لهم هذه الوظيفة ، وهي تشبه القضاء في الخصومات التي قد تحصل في مكة في المواسم والأسواق التي تقام بها .

(٢) ومن ذلك الاحتكام ، فقد كانوا يحتكمون في خصوماتهم إلى محكمين من الكهان والعرافين ، والكاهن هو الرجل الذي يعتقد الناس أن له تابعاً من الجن يطلعه على كل شيء ، والعراف هو الذي يعرف الأمور عن طريق الفراسة والقرائن ، وكذلك كانوا يحكمون القرعة كما كانوا يعتمدون على شهادة الشهود .

(٣) وكان عند العرب في الجاهلية النظام المعروف بالنظر في المظالم ، وقد حدثنا الماوردي « أنه وقع خلاف بين العاصي بن وائل ورجل من زبيد

(١) نفس المصدر ص ٣٩١ .

اشترى منه العاصي سلعة وماطله في الدفع ، فلما عيل صبر الرجل جاهر بظلامته حول الكعبة بين رجال من قريش وقال :

يا للرجال لمظلوم بضاعته ببطن مكة نائي الحي والنفر
إن الحرام لمن تمّت مكارمه ولا حرام لثوب الفاجر الغدر

واجتمعت قريش بدار عبد الله بن جدعان حيث تحالفوا على أن ينصروا الظالم من المظلوم ، فسمي هذا الحلف حلف الفضول ، وقد شهده النبي ﷺ وأثنى عليه (١) .

ولم يكن عند العرب في الواقع منازعات كثيرة ، فكانت منازعاتهم لا تتعدى شجارهم على المراعي أو مناهل الشرب أو منافراتهم على الرئاسة وتنافرهم في الشرف والثروة . فكانوا يحتكمون إلى حكم يحكم بينهم يتفقون على اختياره من أجل صفاته الشخصية المعروفة أو لمقامه الاجتماعي برجوعه إلى قبيلة أو عائلة معروفة في فض النزاع ، وقد يختار هذا الحكم لأنه معروف بقوة غير طبيعية في مثل الكاهن كما ذكرنا ، فكانوا يرجعون إليه حَكَما في أكثر الأحيان ، وقد قيل إن الكهان كانوا حكام الجاهلية ، فإذا قبل الحَكَم الاحتكام في الدعوى ، فعليهم أن يقدموا ضمينة أو مالاً للتأمين على قبول الحكم ، ويصبح حكمه في هذه الحالة نهائياً ، وإن لم يكن له قوة التنفيذ بالقوة ، ولكنه على كل حال يبقى تقريراً للحق في النزاع وقاعدة لما يستجد وما ينبغي أن يتّبع في العادات القانونية ، ويصبح عمل الحَكَم عمل صانع القانون ، والسنن المتبعة التي طورها هؤلاء المحكمون كان وراءها قوة الرأي العام الذي يؤكد اتباعها . يقول اليعقوبي (كان للعرب حكام ترجع إليهم في أمورها وتتحاكم في مناظراتها ومواريثها ومياهها ودمائها)(٢) . لقد كان

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٧٥ .
(٢) اليعقوبي : تاريخ ج ١ ص ٢٩٩ .

العرب يتمسكون بالتقاليد والسنن يقلدون آباءهم . وكانت هذه هي القاعدة الذهبية للعرب الذين كانوا يعيشون في خط ضيق وفي محيط لا يجدون مجالاً للتجديد والإبداع . وفكرة هذه السنن صارت على جانب من الأهمية بالنسبة لتشكيل الفقه الإسلامي فيما بعد .

فمن هؤلاء المحكمين قاضي العرب قس بن ساعدة ، وكان حَكَماً لنصارى نجران ، ومنهم عامر بن زريب العدواني ، يقول ابن هشام « كانت العرب لا يكون بينها ثائرة ولا عضلة ولا قضاء إلا اسندوا ذلك إليه ورضوا بما قضى به[1] . ومن هؤلاء الأفرع بن حابس ، وكانت العرب تتيمن به وكان حَكَم العرب في الجاهلية حتى جاء الإسلام ، وهم كذلك يصدرون عن رأيه[2] ، ومنهم الكاهن الخراعي الذي كان حَكَماً بين أمية بن عبد شمس وهاشم بن عبد مناف[3] . ومنهم أكثم بن صيفي ، ومن هؤلاء النساء المحكمات عمرة بنت زريب ، وروى ابن هشام أن النبي ﷺ كان حَكَما بين قريش حينما اختلفوا فيمن يضع الحجر الأسود عند بناء الكعبة ، فقالوا يا معشر قريش اجعلوا بينكم فيما تختلفون فيه أول من يدخل من باب هذا المسجد يقضي بينكم ، فكان أول واحد رسول الله[4] ، وهكذا كان « التحكيم » هو طريقة الفصل في المنازعات في الجاهلية .

- ٣ -

وقد بعث رسول الله ﷺ في مكة ، فلبث فيها زهاء ثلاث عشرة سنة يدعو الناس إلى الإسلام ، وكانت الدعوة في هذه الفترة تدور حول العنصر الأساسي للدين وهو الإيمان بالله وحده ونبذ عبادة الأوثان ، وما لا ينفصل عن

---

(١) ابن هشام : السيرة ج ١ ص ٧٧ .
(٢) نقائض جرير ٤٣٨ .
(٣) الابشهي : المستطرف ج ٢ ص ٧٣ .
(٤) ابن هشام : السيرة ج ١ ص ١٣٢ .

ذلك من البعث والإيمان باليوم الآخر وغير ذلك من النواحي الاعتقادية والأخلاقية ، ولم يتبعه إلا ناس قليلون ، وسارت الدعوة في ظروف غير مواتية ، ثم هاجر الرسول إلى المدينة وفيها أسس الأمة الإسلامية ، وتحولت الدعوة إلى طريق يتناسب مع هذه الأمة الجديدة ، وبعد أن كانت الدعوة دينية فقط، اتخذت ثوباً سياسياً تشريعياً زيادة على ذلك، وما دام الإسلام هو الرابطة التي تربط الأمة ، وما دام الرسول هو الممثل لله تعالى في الأرض يبلغ أوامره ويبينها للناس ، كان الله هو المرجع في كل الأمور وكل المسائل ، سواء أكانت دينية أم دنيوية إنما يبينها الرسول ، وهكذا كانت مسائل السياسة والتشريع كغيرها من المسائل الدينية ، فكان الرسول في المدينة يبلغ عن الله أوامره ومفتياً يفتي في المسائل بما يجده من الأدلة ، وكان إماماً يصرف أمور السياسة العامة ، وكان حَكَماً يفصل في الخصومات ، وهكذا تركزت فيه ، عدا صفة الرسالة والنبوة ، السلطة السياسية والتشريعية والقضائية ، كما كانت بيده قوة التنفيذ . وقد جاء في الحلف الذي عقده الرسول بين الناس في المدينة أول ما قدم إليها « وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله »[1] .

ولم يستصحب الرسول معه إلى المدينة قانوناً ، فإن العرب أسلموا بينما كانوا يعيشون حسب عوائدهم الأولى ، ولم يكن هناك ما يدعو إلى تغيير العادات القائمة أو إيجاد قاعدة جديدة ، وإنما أخذت هذه العادات تتطور وتتغير حسب عوائد الدين الجديد . وكان هدف الرسول هو تعليم الناس كيف يفعلون وما يجب عليهم من عمل وما ينبغي تركه حتى يجدوا جزاءهم في اليوم الآخر ، وبهذا كان نظام واجبات للإسلام يجمع بين العبادات والقوانين والنظم الخلقية على السواء حتى لو اتبع الناس هذه القواعد

(١) حميد الله : الوثائق السياسية ص ٦ . ابن هشام ص ٣٤١ - ٣٤٤ .

الخلقية لما بقي هنـاك مكان للقـانون ، وتجـد هذه الفكـرة آثارهـا في فكرة « العفو » ، ولكن الأوضاع هي التي ألزمت الرجوع إلى القواعد القانونية .

وقد بقيت الطريقة الخاصة في القضاء وهي « التحكيم[١] » التي كـانت مستعملة قبـل الإسـلام ، فكـان الـرسـول « حكـماً يحكم بـين النـاس في المنازعات حسب الطريقة العربية الأولى ، وقد جاءت آيات القرآن الكريم بهذا، يقول الله تعالى : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمـوك فيما شجـر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ . ويقـول تعالى : ﴿ فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أَعْرِض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ﴾[٢] . ويقول تعالى : ﴿واحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق ﴾[٣] وهكـذا كان يقضي النبي حَكَـما بين النـاس كما يصـرح بهذا القـرآن الكـريم في عمـل الرسول القضائي حيث كان يستعمل دائماً لفظ (حَكَم) ولم يستعمل لفظ (قضى) ثم تطور هذا إلى القضـاء حيث يقول تعـالى : ﴿ ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ﴾ وكان هذا الاستعمال الأخير ايذاناً بمبدأ جديد بدأ به استعمال كلمة « القضاء » في الإسلام ، وإن الرسول كان بهذا المعنى أول قاض في الإسلام . وكان قضاؤه حَكَما مؤيداً بوصفه نبياً وبقوته السياسية والحربية التي زادت من قوته كحكم ، وكان للمتخاصمين حق اختياره للاحتكام إليه ، وكان له حق القبول ، كما وضحت ذلك الآيات ﴿ فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك ﴾ » .

وقضـاء الرسـول كان عن طـريق الوحي أو عن طـريق الاجتهاد ،

(١) جاء عمر بن الخطاب و زيد بن ثابت في بيته للتحكيم واستعظم زيد ذلك مقال عمر « من بيته يؤتى الحكم » السرخسي المبسوط ج ١٦ ص ٧٤ .

(٢) سورة النسـاء آية ٦٤ .

(٣) سورة المائدة اية ٥٦٨ .

حسب ما يظهر عنه من الحجاج ، يقول عليه السلام (انكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر مثلكم ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض ، وإنما أنا اقضي بينكم على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق اخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار)[1] فكان يقضي وفق الأدلة التي تثبت الدعوى وعلى نحو ما يسمعه من الخصمين وما يقيمونه من البينات وما يلفظونه من الإيمان ، ولم يأخذ في صحة حكمه أن يكون ذلك صادقاً مطابقاً للواقع متوخياً في حكمه أن لا يكون مخالفاً للدين أو مبادىء الاخلاق .

وقد جاءت الروايات أنه عليه السلام استقضى بعض الصحابة ، منهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وأبو موسى الاشعري[2] .

روي أن رسول الله حين بعث علياً إلى اليمن عاملاً عليها أقطعه القضاء ، وفي رواية بعث رسول الله علياً إلى اليمن يعلمهم الشرائع ويقضي بينهم ، وفي حديث أقضى أمتي علي . وكذلك ما جاء من أن رسول الله بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له كيف تقضي إن عَرض لك القضاء . قال أقضي بما في كتاب الله ، قال فإن لم يكن ذلك في كتاب الله ، قال : اقضي بسنة رسول الله ، قال فإن لم يكن في سنة رسول الله ، قال أجتهد رأيي ولا آلو، قال فضرب رسول الله صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله بما يرضي رسول الله . وروي أيضاً أن رسول الله وجّه أبا موسى الأشعري إلى اليمن فقيل أميراً وقيل قاضياً ، وفي رواية أنه بعثه على نصف اليمن وبعث معاذاً على النصف الآخر .

وقد اختلف الرواة في طبيعة بعثاتهم على وجه التحديد ، فبعضهم

(١) كنز العمال ج ٣ ص ٢٠٨ .
(٢) وكيع : اخبار القضاة ج١ ص ٨٤ ـ ١٠٢ .

يرى أنها كانت للولاية والإمارة ، وبعض يرى أنها للصلاة وتعليم الناس ، ويمكن أن نستنتج من هذا كله أن القضاء كغيره من أعمال الدولة ووظائفها لم يكن موجوداً على وجه واضح محدد ، وكل ما هناك أن كل ذلك كان عبارة عن تولية هؤلاء نيابة عن الرسول في أمور خاصة بشؤون الأمة كالإمارة على الجيش أو العمل على جباية المال أو الإمامة للصلاة وتعليم القرآن ولم يبعثهم قضاة وإنما كان ذلك على وجه التبع .

كان القرن الهجري الأول أهم حقبة في تاريخ الإسلام من ناحية التشريع ، بالرغم مما يحيطه من غموض . حيث بدأ المجتمع الإسلامي يحدد وجوه نظامه التشريعي ، وتدل الأدلة على أن طريقة التحكيم والأخذ بالعادات العربية بوجه عام ، استمرت مع بعض التغيير ووفقاً للقرآن الكريم عند الخلفاء الراشدين بالمدينة (٦٣٢ - ٦٦١) ، وكان هؤلاء الخلفاء هم القادة سياسياً بعد وفاة الرسول ، وإن لم يكونوا المحكمين الأول للناس ، حيث كان بعضهم يلجأ في التحكيم إلى قرابة الرسول من قريش ، وكانوا إلى حد كبير مشرعين ومديرين ، فلم يكن هناك فرق بين الادارة والتشريع ، فكانوا يباشرون كل هذه الأمور بأنفسهم ، ومن ذلك القضاء ، فكانوا يحكمون في الخصومات بين الناس ، ولم يثبت أنهم استقضوا قضاة ، وإنما كانوا يعهدون إلى بعض الصحابة أن يقضي ويفصل في بعض الأحيان عندما تزيد عليهم شؤون الأمة ، وقد جاءت روايات على أنهم كانوا ولاة استخلفوهم وكانوا مثل الخلفاء يباشرون كل الأعمال من قضاء وغيره ، وما جاء من أنهم استقضوا قضاة فإن ذلك كان على وجه التبع لأمور أخرى ، قال مالك « ما استقضى ابو بكر ولا عمر قاضياً ، وما كان ينظر في أمور الناس غيرهم » وقال « أول من اتخذ قاضياً ، معاوية بن أبي سفيان ، وكان الخلفاء يباشرون كل شيء من أمور الناس بأنفسهم» وعن الزهري « ما اتخذ رسول الله قاضياً ولا ابو بكر ولا عمر حتى قال عمر ليزيد بن اخت النمر اكفني بعض الأمور يعني صغارها » وجاء أيضاً أن عمر

كان يستخلف زيد بن ثابت إذا خرج إلى شيء من الأسفار[١] .

ونخلص من تحقيق هذه الروايات بهذه الحقيقة ، وهي أن الخلفاء في المدينة كانوا يباشرون القضاء بأنفسهم وأنهم لم يكن لهم قضاة ولم تقم في هذا العهد إدارة قضائية .

وهنا لا يسعنا إلا ان ننوه بهذه الرسالة القضائية التي أرسلها عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري الوالي بالبصرة ، يحدث سعيد بن ابي بردة ، وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبي بردة برسائله،فيقول في كتاب منها « أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى اليك . فإنه لا ينفع ، تكلم بحق لانفاذ له واس بين الاثنين في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا يخاف ضعيف من جورك ، الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك ويشكل عليك ما لم ينزل في الكتاب ولم تجربه سنة ، واعرف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور بعضها ببعض فانظر أقربها إلى الله واشبهها بالحق فاتبعه واعمد إليه ، لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك . فإن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً أو مجرباً عليه شهادة زور ، او ظنينا في ولاء أو قرابة ، واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أمداً ينتهي إليه ، أو بينة عادلة فإنه أثبت للحجة وأبلغ في العذر ، فإن أحضر بينة على ذلك الأجل اخذ بحقه . وإلا وجهت عليه القضاء . البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ، إن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم الشبهات وإياك والغلق والضجر والتأذي بالبأس والتنكر للخصم في مجالس القضاء التي يوجب الله فيها الأجر ، ويحسن منها الذخر . من حسنت نيته وخلصت فيما بينه وبين الله كفاه الله ما بينه وبين الناس ، والصلح جائز فيما بين الناس إلا ما أحل حراماً أو حرّم حلالاً ، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير

---

(١) وكيع : نفس المصدر ج ١ ص ١٠٥ ، ١١٠ .

ذلـك شأنـه الله ، فما ظنـك بثواب غـير الله في عاجـل دنيـا وآجل آخره والسلام ؟؟

وقد روى ابن القيم في « أعلام الموقعين هذا الكتاب عن أبي عبيد ، ثم قال في نهاية الرواية، قال أبو عبيد فقولك لكثير (الذي روى عنه ابو عبيد) هل اسنده جعفر قـال لا . ثم قال ابن القيم وهـذا الكتاب جليـل القدر وتلقاه العلماء بالقبول وبنـوا عليه اصـول الحكم والشهادة والكتـاب مروي في البيان والتبيين للجاحظ ، وعيون الاخبار لابن قتيبة ، والكامـل للمبرد ، والاحكام السلطانية للماوردي ، والمقدمة لابن خلدون ، وأخبار القضاة توقيع بألفاظ مختلفة . وقد تولى تفسيره ابن القيم،واعلام المـوقعين لابن القيم يكاد يكون كتاباً موضوعاً لشرح كتاب عمر[1] .

وقد شكَّ بعض العلماء مثل ابن حزم في هذه الرسالة وأنكر بعضهم نسبتها لعمر من ناحية ما تحويـه من اصطلاحـات فقهية لم تـظهر في عهـد عمر ، ولكنها وليدة القرن الثالث ، وعلى العمـوم فقد كـان هذا الكتـاب موضع دراسة لكثير من العلماء وخاصة المستشرقين مثل مرجـوبيوت وهـامر وغيرهما الذين شكوا في صحتها .

وقد أفاض السرخسي في كتاب المبسوط في شرح هذه الرسالة وبيان ما فيها من تشريع وقواعد في القضاء . كما فعل ذلك ابن القيم في كتاب أعلام المـوقعـين ، وغيـره من الفقهـاء والمؤرخـين مثـل ابن خلدون ، مما يجعـل التشكيك في صحتها عند التحقيق محل نظر[2] .

---

(١) وكيع في أخبار القضاة ج ١ ص ٧٠ .

(٢) الماوردي الاحكام السلطانية ص ٦٣ ، السرخسي في المبسوط ج ١٦ .

- ٤ -

ثم جاء، بعد الخلفاء بالمدينة، الأمويون بدمشق،وخطوا هم وولاتهم الخطوة الأولى في تعيين القضاة ـ الأمر الذي دعت إليه حالة المجتمع الجديد نتيجة اتساع الرقعة الإسلامية بالفتوح العربية ، وفي هذا المجتمع الجديد لم يعد التحكيم كافياً ، فاستبدلوا الحَكَم بالقاضي ، وكان أمراً طبيعياً أن يأخذ القاضي مكان الحكم ، فكانت السلطات القضائية والإدارية منوطة بالوالي الذي كان يعين القضاة ، وكان القاضي نائباً له واحتفظ الوالي بحقه في عزله . وكان قضاء القاضي مقصوراً على المسلمين وحدهم ، أما غيرهم من الرعايا فقد احتفظوا بتقاليدهم الدينية والقضائية .

وقد وضع هؤلاء القضاة الأول في الإسلام الأسس الأولى للفقه الإسلامي ، وليس لدينا شيء كثير عن الأصول التي اعتمدوا عليها ، وكانوا يحكمون حسب رأيهم على أساس العرف المعمول به والقواعد الادارية ، مع نصوص القرآن وروحه والقواعد الدينية المعترف بها بقدر الإمكان ، وهذه العادات العملية التي يرجعون إليها هي عرف الجماعة التي يقضون فيها أو العرف الذي حملوه من بلادهم ، ومن هنا كان يحصل الاختلاف في العرف والقضاء، وإن يكن ذلك لم يأت بنظريات جديدة . وكان عملهم هو التسليم بما وجدوه من العادات وجعله متفقاً مع الإسلام. وبقي مركز القاضي مركزاً اسلامياً مع مركز الإدارة الأموية، في الاتجاه إلى التسليم لهذه العادات القديمة ، والذي يظهر من تطورات الفقه الإسلامي أن الدور الذي قام به القضاة الأول في وضع حجر الأساس للفقه الإسلامي ، لم يتميز عن الأصول النظرية التي سادت أخيراً .

وفي حدود القرن الأول أصبح تعيين القضاة من غير المتخصصين تخصصاً فنياً ، ولكن من اولئك الأشخاص المهتمين بالموضوعات التي يعنون بها في تفكيرهم الخاص ، أو في مناقشاتهم العامة ، وفي قدرتهم على معرفة

مدى موافقة العادات للقرآن والقواعد الدينية ، وهؤلاء القضاة الاتقياء هم الذين مهدوا برأيهم الشخصي طريق الحياة الإسلامية ، فقد حمّلوا الفقه والتشريع الأفكار الدينية والأخلاقية وأخضعوه لمبادىء الدين ، وقد حققوا بهذا العمل في مجال واسع بتفصيل ما حققه الرسول بالقرآن بالنسبة للمجتمع الاسلامي الأول بالمدينة ، وكان من نتيجة هذا أن العمل الإداري والشرعي في أواخر العصر الأموي انتقل إلى الفقه الديني ، وترجمت المبادىء المثالية إلى العمل الواقعي ، وهكذا تطور الفقه بجهد هؤلاء الأتقياء ووراءهم القضاة والولاة تعبيراً عن المثل الدينية ، وترجمت هذه الأعمال الادارية للأمويين وأدخلت في الفقه الإسلامي ، وبقي للأجيال بعد ذلك نقل ذلك إلى مجال العمل(١) .

كان مما فعله العباسيون الأول هو ربط وظيفة القاضي بالشريعة دائماً . وكان الأمويون قد مهدوا لذلك ، ولكنه عند العباسيين أصبح قاعدة ثابتة حيث يكون القاضي فقيهاً متخصصاً . ولم يبق مجرد عامل فقيه للحاكم ، بل كانت الدولة هي التي تعينه ويبقى من يوم تعيينه إلى تخليه ، لا يرجع إلى شيء غير الفقه من غير أن يكون للجهة الادارية في الدولة تدخل فيه ، وإن يكن هذا الاستقلال نظرياً ، فلم يسمح بعد لقيام جهاز مستقل ، ولكنه كان مرتبطاً بالسلطة السياسية لإصدار حكمه .

وقد كان هذا بالنسبة للقضايا الجنائية ، فأثناء العصر الأموي عندما كان القاضي أميناً قضائياً للحاكم ، فإنه أو الوالي كان يقوم بالقضاء فيما يعرض عليه من الجنايات في نطاق الادارة المسؤولة ، أما في عصر العباسيين ، فقد كان منصب القاضي منفصلاً عن الإدارة العامة وأصبح مرتبطاً بالشريعة ، ولما كان من غير الممكن للقاضي النظر في الإجراءات القضائية والإشهاد في الإثبات الجنائي ، فإن السلطة السياسية خطت خطوة جديدة ونقلت جزءاً كبيراً من الجنائيات إلى « الشرطة » وبقي ذلك خارجاً

عن نطاق الفقه ، ومع كل ذلك فقد بقي منصب القاضي في مرحلته الأخيرة ، من النظم الهامة في المجتمع الإسلامي .

وقد ادى الاتجاه إلى تركيز القضاء في العصر العباسي الأول إلى إنشاء مركز « قاضي القضاة » وقد كان في الأصل مركزاً شرفياً أعطي للقاضي بعاصمة الدولة ، فكان الخلفاء يستشيرونه في تعيين القضاة في الأمصار وعزلهم ، وكان القاضي أبو يوسف قاضي الرشيد ، هو أول من أطلق عليه هذا اللقب ، وكان الخليفة يستشيره أيضاً في المسائل المالية وأمثالها ، ويرى بعضهم أن هذا المركز استعير من الفرس (موبذان موبذ) ، وكان هذا المنصب وراثياً في بعض العصور ، ففي القرن الثالث والرابع تقلد القضاء ثمانية قضاة من بغداد من أسرة ابي الشوارب ، وظل بنو ابي بردة يتقلدون قضاء القضاء بفارس أجيالا كثيرة ، وتوارث هذا المنصب في عهد الفاطميين آل النعمان وقد كان يحيى بن أكثم قاضي المأمون يمتحن القضاة قبل تعيينهم[1] .

ومنذ عهد الخليفة المنصور ، ظهر ما يلفت النظر في النظام القضائي ، وهو إيجاد جماعة من الشهود الدائمين أمام القاضي ، يقول الكندي في ذلك . . كان القضاة إذا شهد عندهم أحد وكان معروفاً بالسلامة ، قبله القاضي ، وإن كان غير معروف بها أوقف ، وإن كان الشاهد مجهولاً لا يعرف ، سئل عنه جيرانه ، فبما ذكروه من خير أو شر عمل به ، حتى كان غوث بن سليمان في خلافة المنصور ، فكان أول من سأل عن الشهود بمصر في السر ، وكان سبب ذلك كثرة شهادة الزور في زمن غوث ، وكان من عدل عنده قَبِله ، ثم يعود الشاهد واحداً من الناس ولم يكن احد يوسم بالشهادة ولا يشار إليه بها . ثم جاء القاضي العمري على قضاء مصر من قبل الرشيد ، فاتخذ الشهود وجعل أسماءهم في كتاب ، وهو

(١) المنتظم .

اول من قبل ذلك ودونهم وأسقط سائر الناس ، ثم فعلت القضاة ذلك بعده حتى اليوم[١] .

ويقول قدامة بن جعفر في كتاب الخراج : (إن التثبت في شهادة الشهود والمبالغة في المسألة عنهم والفحص عن وجوه عدالتهم والبحث عن حالتهم من أهم واجبات القاضي) وفي القرن الرابع الهجري نجد الشهود قد أصبحوا نوعاً من العمال الثابتين بعد أن كانوا في أول الأمر من حاشية القضاة الأمناء الذين يوثق بشهادتهم . وكانت جلسات القضاء علنية ، وكان القاضي يجلس في مكان لا يمنع أحد من المسلمين من الدخول إليه وهو المسجد الجامع حيث كان يجلس مستنداً إلى اسطوانة من أساطين المسجد ، وكذلك كان القاضي يجلس في داره ، وقد خاصم المأمون رجلاً مرة وأذن المأمون القاضي يحيى بن أكتم في القضاء بينهما في دار الخلافة ، وكان القاضي يلبس السواد على هيئة عمال بني العباس ، وكان المفضل بن فضالة قاضي مصر من قبل المهدي يعتم العمامة السوداء على قلنسوة طويلة ، وكانت القلنسوة هي لباس القضاة الذي يميزهم وكانت تلبس مع الطيلسان[٢] .

وتصرفات القاضي كما أوردها الماوردي ، تشمل ما يأتي : ١ ـ فصل المنازعات وقطع التشاجر والخصومات . ٢ ـ استيفاء الحقوق وإيصالها إلى مستحقيها . ٣ ـ ثبوت الولاية على من كان ممنوع التصرف . ٤ ـ النظر في الأوقاف . ٥ ـ تنفيذ الوصايا . ٦ ـ تزويج الأيامى بالاكفاء إذا عد من الأولياء . ٧ ـ إقامة الحدود على مستحقيها . ٨ ـ النظر في مصالح عمله من الكف عن التعدي في الطرقات والأبنية . ٩ ـ تصفح شهوده وأمنائه واختيار النائبين عنه[٣] .

(١) الكندي ، نفس المصدر ٣٦١ ، ٣٨٥ .

(٢) الماوردي ص ٦٧ ، الكندي ، الولاة والقضاة ص ٣٧٨ .

(٣) السرخسي نفس المصدر ج ١ ص ٦٠ .

وهذا إذا كانت ولايته عامة ، أما إذا كانت خاصة ، فإنها تكون مقصورة على خصوصها ولا يجوز له أن يتعداها ، ومثل ذلك من قلد الحكم في داره أو مسجده وهو ما يسمونه قاضي المسجد الذي كان لا يتعدى موضعه ويحكم فيما قدر له من القضايا الصغيرة ، وربما أضيفت للقاضي أمور أخرى كالحسبة ، وكثيراً ما كان يستفتى في المسائل الشرعية أو يطلب إليه الخليفة التصبح في مسائل تتعلق بالدولة أو المصلحة العامة .

وقد استوفى عمر بن الخطاب شروط القضاء وتقليده في رسالته إلى أبي موسى الأشعري . وأحصاها الماوردي في سبعة شروط : ١ ـ أن يكون رجلاً وهذا الشرط يجمع بين شرطين : البلوغ والذكورة ، ويرى ابو حنيفة أن تقضي المرأة فيما تصح فيه شهادتها. ٢ ـ العقل، والمقصود به أن يكون جيد الفطنة يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما يشكل . ٣ ـ الحرية والرق يمنع قبول الشهادة وأولى ان يمنع من القضاء . ٤ ـ الإسلام ولا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين ويجوز تقليده القضاء بين اهل دينه . ٥ ـ العدالة وهي أن يكون ظاهر الأمانة عفيفاً بعيداً عن الريب . ٦ ـ السلامة في السمع والبصر ليصحّ بهما إثبات الحقوق. ٧ ـ أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية أصولها وفروعها ، وإذا أحاط علمه بالأصول الأربعة في أحكام الشريعة : وهي القرآن والسنة والاجماع والقياس ، صار بهذا من أهل الاجتهاد وجاز له أن يفتي ويقضي . وإن أخلّ بها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلم يجز له أن يفتي ولا أن يقضي[١] .

وقد شرح السرخسي بافاضة كتاب عمر بن الخطاب الذي يسمى عند الناس (سياسة القضاء) في فصل عن أدب القاضي في كتابه المبسوط . وناقش فيه آداب القضاء وشروطه وآراء الفقهاء في مسائل كثيرة مفيدة في هذا الموضوع[٢] .

---

(١) نفس المصدر ص ٦١ .

(٢) السرخسي نفس المصدر ج ١ ص ٦٠ .

وكانت تقوم بجانب القضاء العادي الذي يفصل بين الخصوم محكمة أخرى أعلى من ذلك هي « محكمة النظر في المظالم » ، يقع بها إنصاف المظلوم من الظالم وخلاص المحق من المبطل ونصرة الضعيف على القوي وإقامة قوانين العدل . وطبيعة هذه المحكمة أنها وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علو يد وعظيم هيبة ، وقد تطورت من الاستقرار الفقهي الذي يلتزم به القاضي ، والطريقة المثالية للشريعة التي احتفظ بها القاضي ، والتمسك بالإجراءات الفقهية والأدلة حسب التفسير الفقهي، وكذلك من عجز القضاة في ضمان العدل بين الناس، فقضى الأمر إلى قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة ، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة .

وهكذا يختص نظر المظالم على ما يأتي : ١ ـ النظر في تعدي الولاة على الرعية ، وجور العمال فيما يجبونه من الأموال واستيفاء كتّاب الدواوين أموالهم . ٢ ـ تظلم المرتزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم . ٣ ـ رد الغصوب التي قد يتغلب عليها ولاة الجور ، وما تغلب عليها ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيها تصرف الملاك بالقهر والغلبة . ٤ ـ تنفيذ ما وقف القضاة من الأحكام لضعفهم عن إنفاذها وعجزهم عن المحكوم عليه لعلو يده وعظم خطره . ٥ ـ النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين حتى لا يخرج عن موجب الحق ومقتضاه ولا يسوغ أن يحكم بينهم إلا بما يحكم به الحكام والقضاة[1] .

فناظر المظالم يجب أن يكون له من السلطان على كل أحد وفي كل أمر بمكانه ، حتى لا ينازعه أحد ، ولا يكون هذا إلا لأمير أو سلطان ، وحكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران ، ويحكم بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية ، ونظر المظالم ـ كما يقول الماوردي ـ

(١) الماوردي ص ٧٦ .

يخرج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز فيكون الناظر فيه أفسح مجالاً وأوسع مقالاً ، وبهذا يتبين لنا أن طبيعة ناظر المظالم متحررة من القيود بخلاف القاضي ، لأن نظر المظالم موضوع على الأصلح وعلى الجائز دون الواجب[١] .

وكان من نتيجة هذا كله هي الإدارة القضائية المزدوجة ، إدارة دينية على أساس الشريعة ، وهي إدارة القضاء ، والإدارة الأخرى إدارة مدنية يقوم بها السلطان والحكام السياسيون على أساس العرف والعدل والتحكيم ، وهي النظر في المظالم ، وهي غير مقيدة بالقواعد الفقهية القضائية ، ويكون نظرها في البينات والتعزير واعتماد الامارات والقرائن ، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق ، وحمل الخصمين على الأصلح ، واستحلاف الشهود ، وذلك كله أوسع من نظر القاضي .

وفي اثناء العصر الأموي ، كان القاضي أميناً شرعياً للحكام . وكان يباشر الجرائم التي تدخل في الإدارة العامة للحكام ، وعندما جاء العباسيون انفصل منصب القضاء عن الإدارة العامة وأصبح مرتبطاً بالفقه الإسلامي في جوهره وفي إجراءاته ، فكان لا يمكن للقاضي أن يعتمد على قواعد الشهود الشكلية في الجرائم وأصبح عدم قدرته على توليها واضحاً ، ومن اجل هذا خطت السلطة السياسية خطوة جديدة وحولت إدارة الجرائم إلى « الشرطة » وبقيت خارجة عن المجال العلمي للشريعة ، يقول ابن خلدون « والشرطة وظيفة دينية يوسع فيها النظر عن احكام القضاء قليلاً فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم ويقيم الحدود الثابتة في محلها ويحكم في القيود والقصاص ويقيم التعزيز والتأديب

---

(١) نفس المصدر ص ٧٩ .

في حق من لم ينتـه إلى الجريمـة يحكم فيها بمـوجب السياسـة دون مـراجعـة الأحكام الشرعية .

وهكذا خرجت كل التنظيمات من شرطة وحدود من يد القاضي في العصر العباسي الأول ، وسلطة الحاكم التي تمكنه من تطبيق الشريعة ولـو نظرياً وتنظيمها عملياً بالتشـريع في هـذه الأمور ، كـل ما خـرج من نطاق القضاء سمي أخيراً « سياسة » التي هي تعبير عن القوة القضائية التي احتفظ بها السلطان منذ العصر الأموي والتي يستعملها إذا أراد ذلك .

والسياسة تعني كـل الأمور الإدارية العادلـة التي يستعملها الحـاكم وولاته إزاء الطريقة المثالية للشريعـة التي يستعملها القـاضي ، وأحيانـاً ما تمس السياسة النـظر في المظالم وأحيـاناً مـا تدلان عـلى معنى واحد ، وعـلى القاضي أن يتبع التعليمات مـن قبل الحاكم باستعمال سلطته السياسية في حدود الشريعة (السياسة الشرعية) .

وفي الواقع أنه إلى الوقت الحاضر ما ادى إلى التجديد في التشريع إلا التدخل البعيد في الشريعـة الإسلاميـة ، وأن الحكام رضـوا بالتشـريع في مسائل خارج سلطان القاضي ، وأهم مثال لهذا النوع من الفقه المدني كان في السياسة عند المماليك بمصر ، وكانوا يسمون ذلك (ياسة) التي ترجـع إلى طبقة العسكريين الحاكمة وكذلك (قانون نامة) عند العثمانيين .

ونتيجة هذا كله هو اثنينية القضاء وازدواجه ، ديني يستعمله القاضي على أساس الشريعة ، والآخر مدني تستعمله السلطة السياسية على أساس العرف والعدالة .

لقد كان الفقـه حتى أوائل العصر العبـاسي عملياً متقـدماً ، ولكنـه توقف بعد ذلك بعد انفصال إدارة الدولة عن الفقه ، فساد الجمود في الفقه

بعد أن توقف عن الحياة العملية . وقد ساعد هذا الجمود والتوقف على استقرار في القرون التالية التي تأخر فيها النظام السياسي في الإسلام ، وكان التغيير الذي تم بالنسبة للنظريات الفقهية أكثر من الفقه الايجابي .

وجملة القول فإن الفقه كان مظهراً للمجتمع في هذا العصر ، ولكنه بتطور المجتمع والدولة ، اصبح يتباعد شيئاً عن الواقع والعمل .

وكان النظر في المظالم معروفاً عند العرب في حلف الفضول الذي ذكرناه من قبل وعقد فيه حلف على رد الظالم وإنصاف المظلوم من الظالم ، وقد حضره رسول الله قبل النبوة ، وهو وإن كان فعلاً جاهلياً دعت اليه السياسة ، فقد صار بحضور الرسول له وما قاله في تأكيد أمره حكماً شرعياً وفعلاً نبوياً حيث قال الرسول: شهدت في دار ابن جدعان حلف الفضول ما لو دعيت إليه لأجبت وما أحب أن لي به حمر النعم .

وقد نظر رسول الله المظالم بعد نبوته في الشِّرب الذي تنازعه الزبير بن العوام ورجل من الأنصار فحضره بنفسه فقال للزبير اسق انت يا زبير ثم الانصاري فقال الأنصاري إنه لابن عمتك يا رسول الله ، فغضب من قوله وقال يا زبير اجره على بطنه حتى يبلغ الماء الكعبين ، وذلك أدباً له لجرأته عليه ، ولم ينتدب للمظالم من الخلفاء الأربعة أحد ، لأنهم في الصدر الأول اقتصروا على فصل التشاجر بينهم بالحكم والقضاء ، واحتاج علي عليه السلام ، عندما اختلط الناس وتجوروا إلى الصرامة في السياسة ، فكان أول من سلك هذه الطريقة وإن لم يخرج إلى نظر المظالم المحض . ولما تجاهر الناس بالظلم احتاجوا إلى نظر المظالم ، وكان أول من أفرد للظلامات يوماً ، عبد الملك بن مروان ، فكان إذا وقف على مشكل رده إلى قاضيه أبي ادريس الأودي ، ثم زاد جور الولاة وظلم العتاة ، فكان عمر بن عبد العزيز أول من ندب نفسه للنظر في المظالم ورد مظالم بني أمية على أهلها ، ثم جلس لها من خلفاء بني العباس جماعة ، فكان أول من جلس لها المهدي ثم الهادي ثم

الرشيد ثم المأمون ، وآخر من جلس لها المهدي ؛ وكان ملوك الفرس يرون ذلك من قواعد الملك[١] .

ـ ٥ ـ

وكان بجانب القضاء العادي والنظر في المظالم أنواع أخرى من القضاء محدودة بطبيعة الخلاف أو الأشخاص ، وتقليد القضاء قد يكون خاصاً كأن يقلد القضاء في الديون أو في المناكح ، فلا يتعدى القاضي هذا الاختصاص ، لأن القضاء استنابة تصح عموماً وخصوصاً ، فمن كانت ولايته خاصة فهي منعقدة على خصوصها ومقصورة على ما تضمنه عقد الولاية .

ومن أنواع القضاء « قاضي العسكر » فقد كان المجتمع الإسلامي في العصر الأول أثناء الفتوح الإسلامية يحوي أهل البلاد المفتوحة الذين كانوا يزاولون عاداتهم وقضاءهم ، وكان اولئك الفاتحين الذين غزوا هذه البلاد أو ممن استقر بهم الأمر في البلاد المفتوحة مع هؤلاء الذين أسلموا كانوا بعيدين عن القضاء العادي ، وكان عندهم من المسائل الجديدة الخاصة بالغنائم وما أشبه ذلك ، فاستدعى الأمر في هذا المجتمع الجديد سلطة للفصل في كل أمورهم واستدعى الأمر قاضي العسكر ، وقد ظهر هذا في أوائل القرن الثاني الهجري وكان تصرفه في القضاء على غرار القاضي العادي بالرجوع إلى الشريعة على خلاف ناظر المظالم .

ومن أنواع القضاء « قاضي الجماعة » وهي وظيفة في الغرب مماثلة لقاضي القضاة في الشرق . وكان يؤلف مجلس القضاء من قاض واحد ولم يجز الفقهاء تعدد القضاة ولا يولي الخليفة قاضيين في مسألة واحدة ، وأجاز الشافعي تولية قاضيين في بلد كل واحد على قسم منها . وقد بين الماوردي

(١) الماوردي ، المصدر السابق ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .

إجازة تولية قاضيين على بلد فقال « وإذا قلد قاضيان على بلد لم يخل حال تقليدهما من ثلاثة أقسام : ١ ـ أن يردّ إلى أحدهما موضعاً منه وإلى الأخر غيره فيصح ، ويقتصر كل واحد منهما على النظر في موضعه . ٢ ـ أن يردّ إلى أحدهما نوعاً من الأحكام والى الآخر غيره كرد المداينات الى احدهما والمناكح إلى الآخر، فيجوز ذلك ويقتصر كل واحد منهما على النظر في هذا الحكم الخاص في البلد كله. ٣ ـ أن يردّ إلى كل واحد منهما جميع الأحكام في جميع البلد. وقد اختلف فيه فمنعته طائفة وأجازته طائفة لأنها استنابة كالوكالة[١].

ولم يهتم بالمشورة في نظام القضاء الإسلامي ، والمشورة هي مبدأ عام في الإسلام ، وحاجة الحكام وغيرهم إلى الاستشارة في الإسلام ، من القواعد الإسلامية ولم يعن به بالنسبة للقضاء ، يقول الله تعالى : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ وقد ذكر الفقهاء في أدب القاضي أن يجلس معه جماعة من أهل الفقه يشاورهم ويستعين برأيهم فيما يجهله من الأحكام . ويرى أهل الفقه أنه إذا أشكل على القاضي حكم استعمل رأيه في ذلك وعمل به ، والأفضل له أن يشاور أهل الفقه في ذلك ، فإن اتفقوا على رأي يخالف رأيه عمل برأي نفسه أيضاً ، لأن المجتهد مأمور بالعمل بما يؤدي إليه اجتهاده، محرم عليه تقليد غيره[٢] .

ويجوز لمن اعتقد مذهباً أن يقلد القضاء من اعتقد مذهباً آخر ، لأن للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه ولا يلزمه أن يقلد في النوازل والاحكام أهل مذهبه ، وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره ، لما يتوجه إليه من التهمة والممايلة في القضايا والأحكام ، وإذا حكم بمذهب فلا يتعداه كان أنفى للتهمة وأرضى للخصوم ، وإن كانت السياسة

(١) الماوردي ص ٧٠ .
(٢) كاساني، بدائع الصنائع ج ٧ ص ١٢ .

تقتضيه فأحكام الشرع لا توجبه ، لأن التقليد فيها محظور والاجتهاد فيها مستحق[١] .

ومن شروط ولاية القاضي أن يكون عالماً للأحكام الشرعية وأصولها ، وأولها علمه بكتاب الله على وجه تصح به معرفة ما تضمنه من أحكام ، ثم عمله بسنة الرسول ، ثم علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع ويجتهد ، وعلمه في الاختلاف ثم علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها ، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل ، فإذا أحاط علمه بهذه الأصول في أحكام الشريعة ، صار بها من أهل الاجتهاد في الدين وجاز له أن يفتي ويقضي ، وإن أخل بها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلم يجز أن يفتي ولا ان يقضي ، فإن قلد فحكم بالصواب أو الخطأ كان تقليده باطلًا وحكمه مردوداً ، وحظر أبو حنيفة تقليد القضاء من ليس من أهل الاجتهاد ، لأن المجتهد مقيد بالاجتهاد والمقلد مستعبد بالتقليد ، وكما أنه لم يجز للمجتهد نقض ما أقضاه ، فكذا لا يجوز ذلك للمقلد[٢] .

وإذا مات القاضي انعزل خلفاؤه ، ولو مات الإمام لم تنعزل قضاته ، وإذا اتفق أهل بلد على تعيين قاض والاحكام موجود بطل التقليد ، وإن كان مفقوداً صح التقليد ونفذت احكامه عليهم ، وإن تجدد إمام فلا بد من الرجوع إلى أذنه ولا ينقض ما حكم به من قبل .

ومن الوظائف التي تتصل بالقضاء وظيفة الحجابة ، وهي في الأصل عند الأمويين والعباسيين وظيفة حراسة الباب ، ولكنها أخذت من عصر المماليك صورة قضائية نتيجة لامتداد عمله في التحكيم ، فكان موضوع الحجابة إنصاف الأمراء والجنود ، وأصبح حكمه النظر في مخاصمات

(١) الماوردي نفس المصدر ص ٦٤ .

(٢) الماوردي : نفس المصدر ٦٤ .

الأجناد في أمور الإقطاعات مثل قاضي العسكر ، ثم تطور ذلك فأصبح نائباً للسلطان ، فعهد إليه بصفته مديراً للشؤون العامة قضاء المظالم ، وبهذا ظهر تصرفه القضائي وصار يحكم في كل جليلٍ وحقير[١] .

وعلى القاضي أن يتخذ كاتباً لأنه يحتاج إلى حفظ الدعاوى والبينات والإقرارات التي لا يمكنه حفظها ، فلا بد من الكتابة ولا بد أن يكون له معرفة بالفقه حتى يسجل كلام الخصمين كما سمعه ، ولا يتصرف فيه لئلا يوجب حقاً لم يجب ولا يسقط حقاً واجباً، لأن تصرف غير الفقيه بتفسير الكلام لا يخلو من ذلك ، وقد يدخل في مناقضات بين القاضي ومشاوريه ، فهو في مركز نائب عن القاضي في سير الدعاوى، وأن يكتب في سجل ما يجري من أسماء الشهود وكتابة الدعوى .

ويتخذ القاضي جلوازاً وهو المسمى بصاحب المجلس يقوم على رأس القاضي لتهذيب المجلس وبيده سوط ينذر به المؤمن ويؤدب المنافق ، وأن يكون أميناً على المجلس ، وقد يسمى بواباً يساعد الحاجب ، وأن يكون له عوناً قد يستعمل القوة في ظهور المتخاصمين أمام القاضي عند الضرورة، وهؤلاء الأعوان هم الذين يستحضرون الخصوم ويقومون بين يدي القاضي إجلالاً له . هذا بعض الوظائف الخاصة بمجلس القضاء . وقد أفاض الفقهاء في طريقة سير الدعوى ومعالجة القاضي لها .

والقضاء أمانة عظيمة على الأموال والابضاع والنفوس . ولا يقوم بوفائها إلا من كمل ورعه وتمت تقواه ، ومن أجل هذا لم تكن مرموقة من الفقهاء بعين الرضا وتحدثوا عن قبول القضاء وعدم قبوله، وقد احتجوا في ذلك بأحاديث كثيرة ترعب الناس من قبول القضاء ، وعدم التعرض للحكم بين الناس مثل قوله عليه السلام(من جعل قاضياً فقد ذبح

(١) الكاساني ، نفس المصدر ج ٧ ص ١٢ ، ١٦ .

بغير سكين) وقوله: (القضاة ثلاثة: فقاضيان في النار وقاض في الجنة، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، وأما اللذان في النار فرجل عرف الحق فجار في الحكم ، ورجل قضى على جهل) وأحاديث أخرى في التشديد في تولي القضاء، كما جاءت أخبار كثيرة عن الفقهاء الذين امتنعوا عن القضاء ، فقد روي أن ابا حنيفة ابتلي بالضرب والحبس فلم يقبل حتى مات ، وقد حكي أن قوماً من أهل الحديث تحاموا حديث أبي يوسف القاضي من أجل غلبة الرأي عليه مع صحبة السلطان وتقلده القضاء ، وروي عن سفيان الثوري أنه دعي للقضاء فهرب إلى البصرة حتى مات وهو متوار . ويحكى عن الفقيه الشافعي ابن خيران أنه كان يعيب على صاحبه ابن سريج تولي القضاء ، ويقول له هذا الأمر لم يكن في اصحابنا ، إنما كان في اصحاب ابي حنيفة[١] .

وقد احتج القابلون لهذا المنصب بأن الأنبياء قضوا بين الأمم بأنفسهم ، وكذلك صنع الخلفاء الراشدون ، لأن القضاء بالحق إذا أريد به وجه الله يكون عبادة خالصة بل هو من أفضل العبادات ، وأما ما جاء من الأحاديث فهو محمول على القاضي الجاهل أو العالم الفاسق أو الطالب الذي لا يأمن على نفسه الرشوة فيخاف أن يميل إليها ، ولهذا إذا كان لم يصلح له إلا رجل واحد فإنه يفترض عليه القبول ، وصار عليه فرض عين ، ولو امتنع يأثم كما في سائر فروض الأعيان .

لقد كان لمنصب القضاء احترامه وكثيراً ما نجد الأمراء والوزراء يساقون إلى السجن ، ولا يحكى مثل ذلك إلا عن قليل من القضاة ، ولم يمت في اثناء السجن إلا قاض واحد ، ولا يعلم أن قاضياً مات في السجن سواه ، وهو القاضي أبو أمية .

(١) الكندي ، نفس المصدر ص ٣٠٢ ، ٣١٥ ، الكاساني نفس المصدر ج ٧ ص ٤ .

وقد عظم شأن القضاة وقوي مركزهم ، وأصبح تعيين القاضي من قبل الخليفة مباشرة وخرج من سلطان الوالي وظل تعيينه من حق الخليفة حتى في العصور المتخلفة ، باعتبار أن القضاء آخر ما بقي من المناصب العامة .

ولم يقتصر فضل القضاة في الإسلام على تأسيس الفقه الإسلامي باجتهادهم وتطبيقهم الشريعة على الحياة العملية في عصر الأمويين والعباسيين ، ولكن كتب الأدب زاخرة بأدبهم وقصصهم ونوادرهم ، وهذه الوصايا العظيمة في القضاء والتي بنت أصول القضاء وسياسة التقاضي ، مثل كتاب عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري ، وهو وثيقة هامة في القضاء بالرغم من اختلاف الرأي في صحتها ، ومثل كتاب علي بن أبي طالب لمالك الأشتر لما ولاه على مصر وأعمالها والذي يقول فيه (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه . ولا تسرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه أو تفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم وأصبرهم على تكشف الأمور ، وأصرمهم عند انفتاح الحكم ممن لا يزدهيه المراء ولا يستميله إغراء ، وأولئك قليل ثم أكثر تعاهد قضائه وافسح له في البذل بما يزيل عنته وتقل معه حاجته إلى الناس واعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك ، وانظر في ذلك نظراً بليغاً فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار يعمل فيه بالهوى ويطلب به الدنيا[١] .

وهذا الكتاب الجامع للسياسة والقضاء والآداب صار إلى معاوية بن

(١) الكندي ، المصدر السابق٢٣ .

ابي سفيان لما مات الأشتر قبل وصوله إلى مصر ودس للأشتر معاوية لما انتهى إلى القلزم حيث تـركب السفن إلى مصر عنـدمـا أتـاه رجـل حتى إذا طعم أتاه بشربة عسل قد جعل فيه سماً فلما شربها مات . وفي هذا يقول معاوية « إن لله جنوداً من عسل »[1] .

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٦ ص .

الحسبة

المادة التي أخذ منها اسم الحسبة تدل على العد والإحصاء ، والحسبة هي فعل ما يحتسب ، ومن ذلك قولهم احتسب أجره عند الله بمعنى ادخره عنده ، وهي عند الفقهاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفعل ذلك مما يحتسبه فاعله عند الله ، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة في القرآن ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ « آل عمران ١٠٤ » وقوله تعالى في صفات المؤمنين ﴿ المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ «التوبة ٧١» وقوله تعالى : ﴿ الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ﴾ « التوبة ١١٢» وقوله تعالى ﴿الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ﴾ (الحج ٤١) كما وردت في ذلك أحاديث كثيرة ، قال رسول الله : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان) وقوله عليه لسلام (بئس القوم قوم لا يأمرون بالقسط وبئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر) « الاحياء للغزالي ج ٢ ص ٢٧٧) .

وهذه الأيات والأحاديث تدل على وجوبها ، وقد اتفق العلماء على أنها من فروض الكفاية إذا قام بها البعض سقط الطلب عن باقيها ، وهي فرض عين على والي الحسبة الذي عين لهذه الوظيفة بحكم الولاية ، والفرق بينه

وبين غيره من آحاد الناس ، أنه منصوب للاستعداء إليه فيما يجب إنكاره ، وليس المتطوع منصوباً بالاستعداء ، وأن على المحتسب إجابة من استعداه ، وليس على المتطوع إجابته ، وأن على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها ، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته ، وليس على غيره من المتطوعة بحث ولا فحص ، كما أن للمحتسب أن يتخذ أعواناً وليس للمتطوع أن يندب لذلك أعواناً ، وللمحتسب أن يعزر في المنكرات الظاهرة ولا يتجاوز الحد ، وليس للمتطوع أن يعزر على منكر ، وللمحتسب اجتهاد رأيه فيما تعلق بالعرف دون الشرع ، وليس ذلك للمتطوع . (الماوردي ص ٢٧٧) .

وقد اختلف الفقهاء هل يجوز له أن يحمل الناس فيما ينكره من الأمور التي اختلف الفقهاء فيها على رأيه واجتهاده ، فيرى بعضهم أن له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده ، فعلى هذا يجب على المحتسب أن يكون عالماً من أهل الاجتهاد في أحكام الدين ، ليجتهد رأيه فيما اختلف فيه ، وبعض يرى أنه ليس له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده ، وعلى هذا فيجوز عندهم أن يكون المحتسب من غير أهل الاجتهاد إذا كان عالماً بالمنكرات المتفق عليها .

والحسبة وظيفة دينية وولاية شرعية تلي ولاية القضاء في المرتبة ، إذ إن ولايات رفع المظالم على العموم والنظر في القضاء بين الناس موزعة على ثلاث جهات ، أقواها ولاية المظالم ، ويليها ولاية القضاء ثم ولاية الحسبة ، والحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم ، وليس هناك حدود مرسومة وضعها الفقهاء بين هذه الولايات ، والمرجع في تخصيص هذه الولايات يرجع إلى ما تحويه مراسم التعيين ، قد يجمع الوالي بينها فيجعلها لشخص واحد ، وقد يفرق بينها حسبما يرى ، ويختلف ذلك باختلاف البلاد والأوطان .

واختصاص القاضي هو الفصل في المنازعات واستيفاء الحقوق ، ووالي المظالم يختص بالنظر فيما عجز القضاة من انفاذه وكذلك فيما عجز عنه والي الحسبة ، اما الحسبة فهي تقصر عن ولاية القضاء في إنشاء الاحكام ، ومجالها محدود بالنظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، دون حاجة إلى دعوى ترفع أو بينات تفرض وإيمان تطلب .

والحسبة موافقة لأحكام القضاء في بعض المسائل وتقصر عنها في بعضها الآخر ، وتزيد عليها في مسائل أخرى : فتتفق مع أحكام القضاء في جواز الاستعداء الى القائم بها والادعاء أمامه في بعض حقوق الأفراد ، وهي أن يكون فيما يتعلق ببخس وتطفيف في كيل أو وزن ، أو يتعلق بغش أو تدليس في مبيع أو ثمن ، أو فيما يتعلق بمطل وتأخير لدين مستحق مع القدرة على الوفاء .

وإنما جاز نظره في هذه الأنواع دون غيرها لتعلقها بمنكر ظاهر هو منصوب لإزالته، واختصاصها بمعروف بينٍ ، هو مندوب لإقامته ، لأن موضوع الحسبة إلزام الحقوق والمعونة على استيفائها ، وليس لواليها أن يتجاوز ذلك إلى الحكم الناجز الفاصل عند قيام المنازعة وخفاء الحق منها(١) ، وتوافق أحكام القضاء في أن له إلزام المدعى عليه للخروج من الحق الذي عليه ، وذلك في الحقوق التي جاز له سماع الدعوى فيها ، وإذا وجبت باعتراف وإقرار ، فيلزم الخروج منها ودفعها إلى مستحقها ، لأن في تأخيرها منكراً هو منصوب لإزالته .

وأما قصور الحسبة عن أحكام القضاء فمن وجهين ، أحدهما قصورها عن سماع عموم الدعاوى الخارجة عن ظواهر المنكرات من الدعاوى في العقود والمعاملات ، فلا يجوز أن يتعرض للحكم فيها إلا أن يرد ذلك إليه بنص صريح ، فيجوز ويصير بهذه الزيادة جامعاً بين قضاء وحسبة فيراعى فيه أن يكون من أهل الاجتهاد . والوجه الثاني أنها مقصورة

على الحقوق المعترف بها ، فأما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لأن الحاكم فيها يقضي على سماع بينة وإحلاف يمين ، ولا يجوز للمحتسب أن يسمع بينة ولا أن يطلب حلف يمين .

وتزيد الحسبة على أحكام القضاء أنه يجوز للناظر فيها أن يتصفح ما يأمر به من المعروف وينهي عن المنكر ، وإن لم يحضره خصم مستعدٍ، وليس للقاضي أن يتعرض لذلك إلا بحضور خصم يجوز له سماع الدعوى منه ، فإن تعرض القاضي لذلك خرج من منصب ولايته . وللناظر في الحسبة من الرهبة والاستطالة فيما تعلق بالمنكرات، ما ليس للقضاة، لأن القضاء موضوع للمناصفة فهو بالوقار أحق وخروجه منها إلى سلاطة الحسبة خروج عن حده .

أما ما بينها وبين ولاية المظالم فهي تشبهها في أن موضوعها مستقر على الرهبة التي تقوم على سلاطة السلطة وقوة الصرامة ، وجواز التعرض لأسباب المصالح العامة ، والتطلع إلى إنكار العدوان الظاهر ، وتفترق عنها ولاية المظالم في أنها تتناول ما يعجز عنه القضاة ، لأنها شرعت ووضعت لما رفّه عنه القضاء إفساحاً لوقته وتيسيراً لأمره ، ولهذا كانت ولاية المظالم أعلى الولايات الثلاث ، كما أنه لا يجوز له الحكم في منازعة بين متخاصمين ، بينما يجوز ذلك لوالي المظالم ، وذلك فيما يجل أمره ويعظم خطره . (الماوردي ص ٢٢٩) .

- ٢ -

ويشترط في والي الحسبة أن يكون مسلماً . فلا يجوز أن تسند إلى غير مسلم لأنها ولاية ، ولا ولاية لكافر على مسلم . وأن يكون مكلفاً ، فلا تسند لغير مكلف ، ولكن يجوز للصبي المميز أن ينكر المنكر ، وأن يكون عالماً بالمنكرات الظاهرة ، فلا تسند إلى جاهل بالمنكرات . وقد اختلف في اشتراط عدالته ، فاشترطها فريق من الفقهاء ولم يجعلوا للفاسق أن يأمر

بمعروف أو ينهي عن منكر مستدلين بالآية في قوله تعالى : ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾ ولم يشترط العدالة جمهور الفقهاء ، فأجازوا للفاسق أن يحتسب ، لأن اشتراط العدالة أمر يضيق باب الاحتساب .

واشترط بعض الفقهاء أن يؤذن بها من ولي الأمر . ولذلك لم يثبتوا الحسبة لآحاد الناس ، ولكن الرأي الراجح وما جرى عليه العمل ، أن الحسبة تثبت لآحاد الناس ، ولو لم يؤذن لهم ، وهذا ما جرى عليه العمل في صدر الإسلام ، فلما اتسعت الدولة كان من الطبيعي تنظيم الحسبة كولاية من الولايات وتعيين الولاة للقيام بها فأصبح تعيين ولاة الحسبة بأمر الخليفة وبإذنه ، وبقي للمتطوع حق الحسبة العام في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فرضاً كفائياً لا يحتاج فيه إلى إذن من ولي الأمر ثابت لكل آحاد المسلمين بعموم الآيات الواردة في هذا الشأن ، ولا يشترط فيه أن يكون من أهل الاجتهاد . أما والي الحسبة الذي عين لها ، فيشترط فيه أن يكون من أهل الاجتهاد الشرعي ويجتهد كذلك فيما ضر وما لم يضر ، لأنه من الاجتهاد العرفي دون الشرعي ، فله اجتهاد رأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع .

ويتعلق بهذا سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يقول ابن حزم « اتفقت الأمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منهم كقول الله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ ثم اختلفوا فذهب بعض أهل السنة القدماء والصحابة وهو قول أحمد بن حنبل إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط ولا بيد، وباللسان إن قدر ولا يكون باليد، واقتدى أهل السنة في ذلك بعثمان رضي الله عنه ، وبمن رأى القعود، إلا أن القائلين بهذه المقالة من أهل السنة إنما رأوا ذلك ما لم يكن عدلاً فإن كان عدلاً وقام عليه فاسق وجب عندهم بلا خلاف سل السيوف مع الإمام العدل ، وذهبت

طوائف من أهل السنة إلى وجوب دفع المنكر باليد اذا لم يمكن إلا ذلك وهو قول علي بن أبي طالب وعائشة ، وطلحة والزبير » ويقول ابن تيمية في هذا الموضع » يخطىء فريقان من الناس : فريق يترك ما يجب من الأمر والنهي تأويلاً لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ وفريق يريد أن يأمر وأن ينهي إما بيده واما بلسانه مطلقاً ، من غير علم ولا تعرف لما يصلح من ذلك وما لا يصلح وما يقدر عليه وما لا يقدر .

وجملة القول إنه عندما تتعارض المصالح والمفاسد ، فإذا كان الأمر بمعروف أو النهي عن منكر مؤدياً إلى مصلحة ومفسدة ، نظر في ذلك ، فإذا كان يفوت بهما من المصالح ما هو أكثر وأرجح أو يحصل بهما من المفاسد أكثر ، لم يكن القيام بهما مطلوباً بل أمراً محرماً ، كذلك إذا كانت المفسدة فيه أكثر وأرجح من المصلحة .

وجاء عند القرطبي أن الأمر بالحسبة يختلف باختلاف طبيعة المنكر ؛ فإذا أمكنت إزالته باللسان لم يتجاوز ذلك إلى اليد والعقوبة ، فإن لم يمكن إلا بالعقوبة أو القتل جاز ذلك إذا كانت طبيعة المنكر المراد منه تتكافأ مع العقوبة التي درىء بها أو تزيد ، ولذا قال الله تعالى : ﴿ فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾ ذلك لأن البغي جرم عظيم يتكافأ مع القتل أو يزيد .

وجاء في أحكام القرآن لابن العربي المالكي أن المحتسب يجب أن يبدأ باللسان والبيان ، فإن لم يغنه ذلك شيئاً حال بين المنكر وبين مرتكبه باليد ، وذلك بنزعه عنه وإبعاده عنه ، فإن لم يقدر ، إلا بمقاتلة أو سلاح فليتركه ، لأن ذلك إلى السلطان ، فإن شهر السلاح بين الناس قد يجرّ إلى الفتنة ، فيؤول الأمر إلى فساد دونه المنكر الذي أمر الشارع بمنعه إلا أن يكون في ترك هذا المنكر خطر لا يتدارك .

والخلاصة أن الأصل في هذا هو الحديث الشريف وفهمه ، يقول عليه السلام (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان). فالحديث يدعو ابتداء إلى تغيير المنكر ، والتغيير باليد لا يلجأ إليه المحتسب إلا بعد العجز عن تغييره بالإرشاد عادة وفعلاً ، فإن لم يستطع أن يغيره بالإرشاد فلينكره بلسانه حتى لا يكون سكوته إقراراً فإن لم يغن شيئاً لجأ المحتسب إلى التغيير باليد ، فإن خاف من ذلك ضرراً أو فتنة ، فليقتصر على إنكاره بقلبه ، وإنكار المنكر يكون بهذه الوجوه الثلاثة حسب الإمكان مع مراعاة المصلحة ، وفرق بين المتطوع الذي يعمل محتسباً لله ، وبين المحتسب الذي يتولى الحسبة من فعل السلطان الذي يقوم بإجراء ما رسم له في الرياسة وحسب السياسة الشرعية .

ومراتب الاحتساب بالنسبة لوالي الحسبة تتم بما يأتي :

(١) التعريف ، وذلك ببيان حكم الله في الإقدام على منكر ، فقد يكون جاهلاً به ، وذلك من غير عنف .

(٢) العظة والنصح لمن اقترف ذنباً وهو عارف بأنه منكر ، فيواجهه بذلك بطريقة النصح له .

(٣) التقريع بالقول الغليظ ، وذلك إذا عجز عن المنع له باللطف وأصر على المنكر ، ويكون ذلك بما لا يعد فحشاً في القول وبالاقتصار على قدر الحاجة .

وهذه الدرجات الثلاث تكون أيضاً بالنسبة للمتطوع ، يباشرها واحدة بعد الأخرى .

(٤) التغيير باليد ، وذلك مثل إراقة الخمر ، وما يتأتى فيه هذا التغيير من المنكرات ، ولا يلجأ إلى مباشرةذلك بنفسه إذا أمكنه حمل المقترف على

تغيير ذلك بنفسه ، على أن لا يتجاوز ما تدعو إليه الحاجة والضرورة إذا باشر ذلك بنفسه ، لأن تجاوز هذا ليس من حق المحتسب بل من ولاية الحاكم ، لأن ولاية المحتسب إنما هي في تغيير ما هو قائم من المنكرات ، ولا يتجاوز ذلك إلا بولاية خاصة ، وللمتطوع أن يباشر ذلك إذا، على أن لا يقاوم والا يصد ، فإذا رأى هذا كان له أن يمتنع حسماً للشر .

(٥) التهديد والتخويف بما يمكن أن يقدر عليه من عقاب وبما يجوز فعله شرعاً فلا يهدده بمنكر .

(٦) الضرب والحبس ونحو ذلك من ضروب التعزير من غير شهر سلاح . ولا يلجأ إلى الكثير إذا أمكن اليسير .

(٧) الاستعانة بالأعوان والسلاح إذا اقتضى الأمر ذلك .

والطريق الى القضاء هو الدعوى ووسائل إثباتها ، أما الاحتساب فطريقه هو « الاستعداء » أو المشاهدة والعلم ، فإذا كان في حق من الحقوق الخاصة توقف على الاستعداء من صاحب الحق ، ولا يتدخل المحتسب إلا بناء على طلب صاحب الحق واستعدائه ، وعلى المحتسب التثبت من صحة الخبر بالمشاهدة أو بإقرار المعتدي ، وليس له أن يتجسس أو يوجه يميناً . وإذا كان في حق من حقوق الله ، بأن يكون في منكر يمس الجماعة أو في حق عام كاعتداء على مرفق عام ، فإن الاحتساب فيه يقوم على المشاهدة من المحتسب أو أعوانه أو على العلم الشخصي بقيام المنكر ووجوده أو بالامارات الظاهرة . وليس للمحتسب أن يتعرف على المنكر بالتجسس ، لأن الله تعالى قد نهى عن التجسس ، فإذا رأى المنكر قائماً عن مشاهدة أو علم أو إمارة ظاهرة تدخل فيه ومنعه .

- ٣ -

والحسبة تتناول كما رأينا ، أمرين هما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والأمر بالمعروف إما أن يكون في حق من حقوق الله ، وإما أن يكون في حق من حقوق الناس، وإما أن يكون في حق مشترك ، فهو من جهة حق لله ومن جهة أخرى حق للناس. فأما المتعلق بحقوق الله، فقد يوجه الأمر به إلى جماعة الناس ، وذلك كما في ترك صلاة الجمعة أو صلاة العيد أو ترك الجماعة أو ترك الأذان ، ففي مثل هذه الأحوال وما يشبهها ، على المحتسب أن يأمر الناس بالمعروف منها ، من غير أن يحمل الناس على اعتقاده ولا أن يأخذهم في الدين برأيه مع تسويغ الاجتهاد فيه ، وذلك لكي تقام الجمعة والجماعة وصلاة العيدين ويسمع الأذان ، وإذا كان ذلك في حق من الحقوق الخاصة بالناس ، فقد يكون حقاً عاماً مثل البلد إذا تعطل شربه أو استهدم سوره ، فإن كان في بيت المال مال لم يتوجه عليهم فيه ضرر ، أمر بإصلاح شربهم وبناء سورهم لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم ، فإذا اعوز بيت المال ، فإن المحتسب يحمل الناس على عمارة ما تهدم أو تعطل، وإذا كان حقاً خاصاً كالديون إذا تعطلت، فللمحتسب أن يأمر بالخروج منها مع المكنة إذا استعداه أصحاب الحقوق ، إذا لم يكن فيها إنكار وتجاحد ، وإلا كان ذلك إلى القاضي ، وليس للمحتسب أن يحبس في مثل ذلك تعزيراً ، لأن الحبس حكم وليس له الحكم والإثبات ، وإنما تكون له الولاية في ذلك إذا ما كانت هذه الحقوق ثابتة قضائياً . وإذا كان في حق مشترك كأخذ الأولياء بإنكاح الأيامى عند طلب كفء وإلزام النساء عند مفارقة أزواجهن ، فله تأديب من خالف العدة وعظة من امتنع من الأولياء عن التزويج ، وله أن يأخذ أصحاب البهائم بعلوفها إذا قصروا في ذلك ، وأن لا يحملوها فوق ما لا تطيق . .

والنهي عن المنكر كذلك قد يكون في حقوق الله ، وقد يكون في

حقوق الناس ، وقد يكون في حقوق مشتركة بين حقوق الله وحقوق الناس ، فأما حقوق الله فقد يكون ذلك في العبادات كالذي يخالف هيآتها المشروعة كالجهر في صلاة السر والإسرار في صلاة الجهر ، فللمحتسب إنكارها وتأديب المعاند فيها ، ولا يأخذ بالتهم ولا بالظنون ، وإذا رأى انساناً يأكل في شهر رمضان لم يقدم على تأديبه إلا بعد سؤاله عن سبب إفطاره ، فربما كان مريضاً أو مسافراً ، وإن رأى رجلاً يتعرض للمسألة ، وعلم أنه غني أنكره عليه وأدبه ، وإذا وجد من يتصدى لعلم الشرع وليس من أهله ، أنكر عليه التصدي لما ليس هو من أهله ، وقد يكون نهيه متعلقاً بالمحظورات من الاعمال ، فإن رأى رجلاً يجاهر بإظهار الخمر ، فإن كان مسلماً أراقها عليه وأدبه ، وإن كان ذمياً أُدب على إظهارها ، واختلف الفقهاء في إراقتها عليه ، فذهب أبو حنيفة إلى أنها لا تراق عليه لأنها عنده من أموالهم المضمونة في حقوقهم ، ومذهب الشافعي أنها تراق عليهم ، لأنها لا تضمن عنده في حق مسلم ولا كافر ، وأما ما لا يظهر من المحظورات فليس للمحتسب أن يتجسس عنها ولا أن يهتك الأستار عليها ، إذ ان ذلك قد يؤدي إلى ما هو شر منها ، إلا أن يصله علم ممن يثق به باقتراف منكر يخشى من عدم تداركه شر عظيم ، كأن يخبره من يثق به بأن رجلاً خلا برجل ليقتله ، أو أن رجلاً خلا بأمرأة ليزني بها ، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس ويقدم على البحث حذراً من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات ، وهكذا لو عرف ذلك قوم من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والبحث في ذلك والإنكار ، أما ما خرج عن هذا الحد وقصر عن حد هذه الرتبة ، فلا يجوز التجسس عليه ولا كشف الأستار عنه ، وقد يكون متعلقاً بالمعاملات كالبيوع الفاسدة وما منع عنه الشرع ولو مع تراضي العاقدين به ، فعلى والي الحسبة إذا كان متفقاً على حظره ، إنكاره والمنع منه والزجر عليه ، وأمره في التأديب مختلف باختلاف الأحوال وشدة الحظر ، وذلك مثل بيع المعدوم وبيع الخمر

والميتة ، أما ما اختلف في حظره وإباحته ، فلا مدخل له في إنكاره ، إلا إذا كان ذريعة إلى مكروه متفق على تحريمه كربا النقد وهو ذريعة إلى ربا النساء المتفق على تحريمه ، وكنكاح المتعة فإنه ذريعة الزنا . ومن هذا القبيل غش المبيعات والتدليس في العقود والغبن في الأثمان والأجور ، فكل ذلك ينكره المحتسب ويؤدب عليه بحسب الحال فيه .

ومن ذلك تطفيف الكيل والبخس في الموازين والغش في النقود وفي الأطعمة ، فله الاحتساب في كل ذلك ، كما أن له الاحتساب على الصناع والعمال والصيادين والصاغة والحدادين والخياطين والصيادلة والدلالين والعطارين وغير ذلك مما فصله الشيزري في كتابه « نهاية الرتبة في طلب الحسبة » فيمنع كل منكر يصدر من هؤلاء ويزجر ويؤدب عليه بحسب الحال ، مراعياً عملهم في الوفاء والتقصير ، والأمانة والخيانة ، والجودة والرداءة ، والإخلاص والاغفال والإهمال .

يقول الماوردي (ومما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الاسواق ثلاثة أصناف : منهم من يراعي عمله في الوفور والتقصير فكالطب والمعلمين ، لأن الطب إقدام على النفوس يفضي التقصير فيه إلى تلف أو سقم ، وللمعلمين من الطرائق التي تنشأ الصغار عليها ما يكون نقلهم عنها بعد الكبر عسيراً ، فيقر منهم من توفر علمه وحسنت طريقته ويمنع من قصر وأساء لمن تصدى لما يفسد به النفوس وتخبث به الآداب ، وأما من يراعي حاله في الأمانة والخيانة ، فمثل الصاغة والحاكة والقصارين والصباغين ، لأنهم ربما هربوا بأموال الناس فيراعي أهل الثقة والأمانة منهم ، فيقرهم ويبعد من ظهرت خيانته ويشهر أمره ، لئلا يغتر به من لا يعرفه . وأما ما يراعى عمله في الجودة والرداءة ، فهو مما ينفرد بالنظر فيه ولاة الحسبة ، ولهم أن ينكروا عليهم في العموم فساد العمل ورداءته ، وإن لم يكن فيه مستعدٍ، ولا يجوز أن يسعر على الناس الأقوات ولا غيرها في

رخص ولا غلاء ، وأجاز مالك في الاقوات مع الغلاء) (الاحكام السلطانية ٢٤٢) .

وأما الحقوق المشتركة بين حقوق الله وحقوق الناس ، فذلك مثل الإشراف على منازل الناس وفتح النوافذ على الجار ، وعدم البناء في الطريق العام ، لأن مرافق الطريق للسلوك لا للأبنية ولو كان المبنى مسجداً ، ويقر ما لا يضر ويمنع ما ضر من أمثال ذلك ، حسب الاجتهاد العرفي ، وينكر المحتسب على أرباب المواشي من يستعملها فيما لا تطيق ، ويمنعه رفقاً بالحيوانات ، وللمحتسب أن يمنع تحميلها أكثر مما تطيقه ، ويمنع السفن كذلك من حمل ما لا تطيقه خوف غرقها ، ويمنع من التكسب باللهو والكهانة ويؤدب عليه ، وعلى العموم فإن هناك أموراً كثيرة يطول البحث في تفصيلها .

وقد لخص القرافي أحكام الحسبة في الفرق السبعين والمائتين ، بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب ، فقال « فللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة شروط : الشرط الأول أن يعلم ما يأمر به وينهي عنه ، فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه ولا الأمر به ، والشرط الثاني أن يأمن من أن يكون يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه ، مثل أن ينهي عن شرب الخمر فيؤدي نهيه إلى قتل النفس أو نحوه ، والشرط الثالث أن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له ، وأن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله ، فعدم أحد الشرطين الأولين يوجب التحريم ، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب ويبقي الجواز والندب ولا يشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملابسه عاصياً ، بل يشترط أن يكون ملابساً لمفسدة واجبة الدفع أو تاركاً لمصلحة واجبة الحصول .

وإذا ما استعرضنا الحسبة من حيث التطبيق الذي تناوله الكاتبون عن الحسبة ، نجد أنه من الاتساع بحيث يناط به كثير من الوظائف ، منها

ما يتعلق بالتفتيش على الأسواق وأسعار السلع وضبط الأوزان ، كما يقوم المحتسب برفع الغش والتدليس ومراقبة أهل الصناعات في ذلك ، ومنها إشرافه على تعمير المساجد بالمواظبة على الجماعة وصلاة الجمعة .

كما ينهى عن تطريب الأذان وقراءة القرآن بالتلحين .

وهذه الوظائف في جملتها ذات طبيعة إدارية ، ويمكن أن تتصل بالشرطة ، ولذلك كثيراً ما كانت تناط الشرطة والحسبة بوالٍ واحد ، واستعمل بعض المؤلفين لفظ الحسبة بمعنى الشرطة .

ويشمل المنكر الجرائم ، ولهذا كان على المحتسب أن يدفع الجريمة ، فإذا وقعت كان من الممكن أن يمكن من إقامة الدعوى الجنائية ، والوصول إلى عقاب الجاني ، وهنا تبرز وظيفة الاتهام التي يقوم بها المحتسب ، فالحسبة نوع من الاتهام الفردي ، كما أن له القيام ببعض الدعاوى التي تتصل بحقوق الأفراد ، مثل الدعاوى التي تتصل بالغش في البيع والشراء والتطفيف في الكيل والوزن ، والدعاوى التي تتصل بمطل المدينين ، وغير ذلك مما هو ثابت ولا يحتاج إلى بينة وإشهاد . ولذلك اعتبرت الحسبة نوعاً من القضاء ، وكانت في كثير من الدول داخلة في ولاية القاضي .

والولاية الأصلية المستمدة من الشارع الثابتة لكل من طلبت منه بالتكليف ، كما تتضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه الطلب مباشرة ، كذلك تتضمن القيام بما يؤدي إلى اجتناب المنكر على جه الادعاء ، وذلك يكون بالتقدم إلى القاضي بالدعوى أو بالشهادة لديه ، وتسمى الدعوى لدى القاضي بطلب الحكم بإزالة المنكر « دعوى حسبة » ولا تكون إلا في حق الله ، وعندئذ يكون مدعيها مدعياً بالحق ، وشاهداً به في وقت واحد ، ليكون مدعي حسبة وشاهد حسبة .

- ٤ -

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهي أساس الحسبة ، أصل من أصول الإسلام ، حض عليه القرآن الكريم في كثير من آياته وحرص المسلمون على اتباعه في المجتمع الإسلامي في حياتهم وفي حركاتهم السياسية والدينية ، وذلك أمر طبيعي ، لأن ذلك داخل في نطاق الدعوات الدينية ومهمة الانبياء والمصلحين بوجه عام ، فكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعاراً دينياً وسياسياً ، وكان مبدأ الحركات الأولى في الإسلام مثل الخوارج والمعتزلة .

والاحتساب بمعناه الخاص في سياسة العباد والنظر في الشؤون البلدية ، بدأ في صدر الإسلام ، ورويت وقائع من ذلك في عصر النبي والخلفاء ، روي أن النبي عين سعيد بن سعيد بن العاص بن أمية على سوق مكة ، وعين عمر بن الخطاب الصائب بن يزيد وعبد الله بن عتبة بن مسعود على سوق المدينة ، وفي أثناء القرن الثاني اتسعت الدولة وازدهرت التجارة والصناعة ، فعيِّن المحتسب من قبل الخليفة أو الوالي ، ويمكن أن يكون هذا قد تم في عصر أبي جعفر المنصور الذي أسست فيه مدينة بغداد ونظمت أسواقها ، فقد ذكر الخطيب البغدادي أن المنصور عين يحيى بن زكريا محتسباً وقتله في سنة ١٥٧ لما أخل بعمله ، وذكر أبو الفدا في تاريخه في سنة ١٦٩ أن نافع بن أبو عبد الرحمن أبو نعيم القارىء المعروف ، كان محتسباً للخليفة المهدي ، وكما جاء عند ابن خلدون ، يظهر أن المسلمين في شمال أفريقيا وفي الاندلس كانوا يضعون الاحتساب تحت قضاء القاضي فيعين من يريد. وعند الماوردي أن المحتسب كان مستقلاً عن القاضي في الولايات الشرقية ، وقد استمرت الحسبة من القرن الثاني إلى حوالي القرن الثالث عشر ، وبعد هذا انفصلت الحسبة الدينية عن الدنيوية ، فتوقفت الحسبة الدنيوية في البلاد الإسلامية ، لما أهملت الحكومات الإسلامية

الناحية الدينية ، واستمرت الحسبة الدنيوية في مصر حتى منتصف القرن الثالث عشر ، واستمرت في بعض البلاد العثمانية .

وقد اهتم المسلمون بالحسبة وكتبوا فيها كتباً كثيرة ضاع أكثرها وبقي القليل ، وأقدمها كتاب الأحكام السلطانية للماوردي المتوفى سنة ٤٥٠، وأفرد للحسبة جزءاً في هذا الكتاب، وكذلك الفصل الذي كتبه أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ في كتابه احياء علوم الدين ، والكتب الباقية عن الحسبة تصل إلى ثلاثين كتاباً طبع منها نحو من اثني عشر كتاباً وبقي مخطوطاً منها نحو سبعة عشر وآخرها هو الحسبة الكبرى « لابن أبي العباس أحمد بن محمود بن مروان السرخسي المتوفى سنة ٢٨٦ ، وله كتاب آخر هو « الحسبة الصغرى » ولهذا الكتاب أهمية خاصة لأنه هو أقدم كتاب ، ولأن مؤلفه كان محتسباً في بغداد في عصر المعتمد ولكنه فقد . أما كتاب « نهاية الرتبة في طلب الحسبة » فهو أول كتاب تم طبعه ، وقد توفي مؤلفه سنة ٥٨٩ ، وقد رجع اليه كل الكاتبين بعد ذلك ، مثل ابن الأخوة المتوفى سنة ٧٢٩ وابن بسام المتوفى في القرن الثامن .

ولهذه الكتب أهمية كبيرة في تاريخ الحضارة الإسلامية من نواح كثيرة من ناحية أنها تكشف عن ما قدمته الحضارة الإسلامية عن طريق الدين ، وبجانب هذا ترينا مدى ازدهار التجارة في تلك الأوقات ، كما تبين لنا قدرة الكتاب المسلمين على دراسة هذه التجارات ، وفيها مادة غنية عن اللغة لا نجدها في القواميس والمعاجم العربية ، وتدل على قدرة اللغة العربية على استيعاب الألفاظ الاجنبية . فضلاً عن كونها ممثلة للمجتمع الإسلامي الذي يرغبه الإسلام في الحياة الدينية والدنيوية .

وبهذا البيان يتضح بجلاء أن الحسبة وظيفة اسلامية ابتدعها الإسلام وطورها المسلمون من غير تأثير خارجي ، واعتنى بها العلماء المسلمون ونظموها ، وقد ذكر بعض المستشرقين أنها وظيفة مستعارة من النظام

البيزنطي فيقول شاخب (وقد أخلى القضاة البيزنطيون ومنهم موظفوهم الأقاليم التي فتحها المسلمون ، ولكن وظيفة الإدارة البلدية ، وهي وظيفة كان جزء منها قضائياً، استعاره المسلمون! ، وهي وظيفة (عامل السوق) وصاحب السوق الذي كان له قضاء مدني وجنائي محدود ، فقد تطور هذا في عصر العباسيين الى وظيفة إسلامية وهو المحتسب) . كما ان فون جرونا باوم فارن في كتابه الإسلام في العصور الوسطى بين الحسبة في الإسلام وكتاب الكامل Perfect الذي يشرح احوال التجار في القسطنطينية ، وسبب هذه المقارنة أنه يرى أن المسلمين قلدوا الحسبة من البيزنطيين والمشابهة التي رآها بين صفات المحتسب المسلم وهذا Perfect ، وأن هذه الكتب في الحسبة مماثلة لما كتبه البيزنطيون .

ولكن هذه المقارنة غير قائمة بين هذا الكتاب وكتب الحسبة ، لأن هذا الكتاب كتب في القرن العاشر الميلادي ، ولكن الحسبة وإن لم تكن موضوعاً للكتابة في القرن الثاني والثالث الهجري ، إلا أنها كانت قائمة على القرآن والحديث والسنة النبوية والخلفاء من بعده ، وذلك نحواً من قرنين قبل هذا الكتاب البيزنطي ، حيث بدأ علم الاحتساب الذي يدور حول الحياة الاجتماعية في البلاد الاسلامية . وقد ترجمت هذه الرسالة إلى العربية (مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة مجلد ١٩ ص ١٣٥ ـ ٦٦٧) .

وقد رسم صاحب كتاب « كشف الظنون » الحسبة وعلم الاحتساب الإسلامي في قوله :

(وعلم الاحتساب هو علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم اللاتي لا يتم التمدن إلا بها ، من حيث إجراؤها على قانون العدل ، بحيث يتم التراضي بين المعاملين ، وعن سياسة العباد بنهي عن المنكر وأمر بالمعروف ، بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات وتفاخر بين العباد بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع .

وفائدته إجراء أمور المدن في المجاري على الوجه الأتم، وعرفه للعلماء أيضاً بالنظر في أمور المدينة بإجراء ما رسم في الرياسة وما تقرر في الشرع ليلاً ونهاراً . سراً وجهراً) (كشف الظنون ج ١ ص ١٥) .

المراجع :

القرآن الكريم .

الأحكام السلطانية للماوردي .

المقدمة لابن خلدون .

إحياء علوم الدين للغزالي .

الملل والنحل لابن حزم .

نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري .

الحسبة لابن تيمية .

أحكام القرآن لابن العربي .

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزيّة .

كشف الظنون لحاجي خليفة .

اصطلاحات الفنون للتهانوي .

تفسير القرآن للزمخشري .

الجامع لأحكام القرآن للقرطبي .

فن الحرب عند العرب في الجاهلية والاسلام

اللواء جمال محفوظ

- ١ -

فن الحرب عند العرب في الجاهلية

البيئة العربية والحرب

العربي محارب بطبعه، تأصلت فيه حاسة الحرب بحكم الظروف الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية لشبه الجزيرة العربية، وكان للتركيب الاجتماعي والسياسي لعرب شبه الجزيرة أثره في تشكيل تلك الحاسة لدى كل من عرب البادية وعرب القرى والممالك:

أما عرب البادية فهم كما يقول ابن خلدون:

«وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع. وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها الى سواهم، ولا يتقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبئات والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء مدلّين ببأسهم واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع، أو استنفرهم صارخ». . ويقول كذلك:

«وطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس وأن رزقهم في ظلال رماحهم

وليس عندهم في أخذ أموال غيرهم حد ينتهون اليه، بل كلما امتدت أعينهم الى مال أو متاع أو ماعون نهبوه.».

والبدوي يرى في العدوان على جاره عدواناً عليه، فيهب للذود عنه، وكثير من أيام العرب كانت تثور لهذا السبب، أضف الى ذلك ما عرف به البدوي من حب لقبيلته وتعصبه لها وحبه للأخذ بالثأر الى غير ذلك مما يستلزم الاستعداد الدائم للقتال ومرافقة السلاح في كل مكان.

وأما عرب القرى والممالك فبالإضافة إلى بواعث القتال عند البدو، فقد انفردوا بعامل آخر هو تأمين المتاجر وحماية القوافل من عدوان البداة، إما متاجرين بأموالهم، وإما حارسين لأموال غيرهم، وفي كلتا الحالتين كانت التجارة تتسبب في بعض الحروب بين حماتها والمعتدين عليها.

أشكال الحروب عند العرب في الجاهلية

وقد عرف العرب نوعين من الحروب:

النوع الأول: الإغارات أو «حرب العصابات»

ومن أمثلتها يوم الهباءة ويوم الفروق ويندرج تحت هذا النوع كل أشكال القتال المحدود الذي يتميز بالخصائص التالية:

أ ـ الهدف المحدود.

ب ـ صغر حجم القوة القائمة بالإغارة فقد روي أن عنترة العبسي سئل عن عددهم يوم الفروق فقال: «كنا مائة، لم نكثر فنفشل، ولم نقل فنذل».

جـ ـ قصر زمن المعركة فقد كانت لا تزيد عن اليوم الواحد في الغالب، ولهذا سميت حروب العرب «أياما».

النوع الثاني: الحروب المنظمة نسبياً

وقد عرف العرب هذا النوع بحكم الاتصال والاحتكاك الحربي بدول

الحضارة الفارسية والبيزنطية، فقد كان عرب الحيرة بحكم تحالفهم مع الفرس يحاربون معهم ضد البيزنطيين، وكذلك كان عرب الغساسنة بحكم تحالفهم مع البيزنطيين يحاربون ضد الفرس فكان ذلك مصدراً للخبرة من فنون الحرب المنظمة.

ففي معركة ذي قار التي وقعت عام ٦١٠ ميلادية بين العرب الغساسنة وجيش الفرس، أظهر العرب الغساسنة كفاءة عالية دلت على خبرتهم بالكثير من فنون الحرب المنظمة مثل تنظيم الجيش الى ميمنة وميسرة وقلب، وقيامهم باجراءات الاستطلاع قبل المعركة، والتعبئة المعنوية للمقاتلين لرفع روحهم المعنوية، واستخدام تكتيك الكمائن وأعمال الخداع والحرب النفسية، وكان لهم النصر على جيش الفرس.

ومن أمثلة أعمال الخداع في معركة ذي قار أن «بني شيبان» اتفقوا مع قبيلة «إياد» التي كانت تحارب مع الفرس، على أن تنسحب من المعركة إذا هجم كمين العرب، وكانوا قد كمنوا للفرس كمينا في مكان يقال له «الخبيء» فلما تناوش الفريقان يوم المعركة، حملت ميسرة بكر على ميمنة الفرس، وحملت ميمنتها على ميسرتهم، فلما حمي الوطيس خرج الكمين عليهم فتصايح العرب وشدوا على القلب، فولت «إياد» منهزمة كما وعدتهم، فوقع الخلل في صفوف الفرس وانهزمت، وتبعتهم قبائل «بكر» تقتل وتأسر كما تشاء.

وقد أظهر العرب خبرتهم في الحروب المنظمة نسبيا في معارك أخرى غير «ذي قار» مثل يوم «حليمة» و «عين أباغ» و «البردان».

أساليب القتال

١ ـ كان أسلوب القتال لدى عرب البادية بدائياً، فهم يخرجون للقتال على غير تعبئة وعلى النظام الذي يراه شيخ القبيلة، وكانوا في العادة يغيرون

بغتة، ثم يفرون إلى البادية عند مطاردتهم.

٢ ـ أما عرب المدن فقد عرفوا نظام التعبئة وتقسيم الجيش الى مقدمة ومؤخرة وقلب وجناحين.

٣ ـ وكانت المعركة في العادة تبدأ بطلب المبارزة من أحد الطرفين جرياً على عادتهم، وذلك بأن يخرج بين الفريقين فارس مشهور، فيطلب أن يخرج لمبارزته فارس آخر في مثل سنه ومركزه في قومه، وكان الغرض من تلك المبارزة إظهار المهارة الفردية، والقوة البدنية، وعرض الفن الحربي أمام النظارة، ليخلع المبارز بفنه قلوب الأعداء، ويقوي به قلوب الأصحاب، ثم إنها بما يحدث فيها من قتل متتابع، تثير في الفرسان شهوة الانتقام، والأخذ بالثأر، فتجيش نفوسهم للقتال، فيندفعون اليه بكل قوة.

٤ ـ وفي بعض الأحيان كان يحدث التفاهم بين قائدي الجيشين، على أن المبارزة تحسم النزاع، وتحقن دماء الناس، وعلى أن يكسب القضية من يفوز فيها وقد تعاهد على ذلك الحارث والمنذر يوم «عين أباغ»[١].

٥ ـ وإذا لم يتم الاتفاق على حسم النزاع بالمبارزة، كان الذي يحدث بعدها أن يتراشق الفريقان بالنبال، وكان هذا السلاح قليلاً بين العرب، فإذا كانوا يحاربون من هم أمهر منهم في استعمال القوس، فإنهم كانوا يبادرون بالهجوم عليه، حتى لا يعرضوا أنفسهم للنبال القاتلة، يصبها عليهم رماة الفرس من التوابيت الخشبية التي على ظهور الفيلة، ويرون في شن الهجوم الخاطف دهشة العدو، لأنه يكون في العادة هجوماً عنيفاً قاسياً. وقد ظهر هذا الأسلوب مثلاً في معركة ذي قار فقد قال «حنظلة بن

---

(١) وقد بقي لهذا الأسلوب أثر في العهد الاسلامي فإن «عليا» طلب الى «معاوية» في معركة صفين أن يتبارزا، ويحقنا دماء الناس، فمن قتل الآخر رجع بالخلافة، فلم يقبل «معاوية» ذلك.

ثعلبة» لقومه: «إن النشاب الذي مع الأعاجم يفرقكم، فإذا أرسلوه لم يخطئكم، فعاجلوهم اللقاء».

فإذا أفلح هجومهم هذا، وإلا تراجعوا قليلاً، ليعيدوا تنظيم صفوفهم ثم يعاودوا الهجوم، وهذا الأسلوب يسمى عندهم «الكر والفر» وكثيراً ما كانوا يوصون أنفسهم بإتقان الكرة بعد الفرة.

يقول ابن خلدون: «وصفة الحروب الواقعة بين أهل الخليقة منذ أول وجودهم على نوعين، نوع بالزحف صفوفاً ونوع بالكر والفر. أما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلهم على تعاقب أجيالهم، وأما الذي بالكر والفر فهو قتال العرب والبربر من أهل المغرب». . . . «ومن مذاهب أهل الكر والفر في الحروب، ضرب المصاف وراء عسكرهم من الجمادات والحيوانات العجم، فيتخذونها ملجأ للخيالة من كرهم وفرهم، يطلبون به ثبات المقاتلة، ليكون أدوم للحرب، وأقرب الى الغلب».

٦ ـ والعربي عند الالتحام مدفوع بطلب الثأر، فسيفه في يده يضرب به القريب، ورمحه تحت إبطه يطعن به البعيد، وهو خلال المعركة يطلب فارساً بعينه إن كان له ثأر عنده، وإلا يطلب فارساً في مثل مركزه وسنه، فكانت الحرب عندهم حرب فرد لفرد، وفرس لفرس، والغرض منها إظهار البطولة الفردية، وكانت تنتهي معاركهم ـ وبخاصة البدو ـ بتدخل فريق ثالث للصلح[١]، على أن تدفع القبيلة التي قلت خسائرها، الدية عن العدد الزائد من قتلى أعدائها، أما معارك الحضر فكانت تنتهي بسلب الغنائم وجمع السبايا، وتفريقها على المقاتلين، وتتبع المنهزمين واحتلال ديارهم أو إخضاعهم لسلطانهم، بحيث يكونون في قبضتهم.

---

(١) كما حدث عندما توسط الزعيمان الحارث بن عوف وهرم بن سنان في حرب «عبس وذبيان» .

أسلحة القتال

١ ـ القوس

لم يكن الرمي بالقوس شائعاً بين العرب قديماً، ولكنهم نقلوه عن الفرس، ولم يبرعوا فيه إلا متأخرين. يدل على ذلك قول بعضهم يوم ذي قار: «لا تستهدفوا لهذه الأعاجم فتهلككم بنشابها»، وقول حنظلة بن ثعلبة لقومه ـ كما ذكرنا ـ «إن النشاب الذي مع الأعاجم يفرقكم، فإذا أرسلوه لم يخطئكم، فعاجلوهم اللقاء»، وقد أيد «النويري» امتياز الفرس بالرمي في قوله: «لم تزل الفرس تفتخر بالرمي في الحروب والصيد»، وقد أشار الرسول محمد ﷺ الى هذا التفوق حين قال لأصحابه عنهم «هم أكثر منكم رمية».

أما العرب فكانوا أول أمرهم ـ وبخاصة بالبادية ـ يرمون في معاركهم بالحجارة الصلبة التي شبهها شاعرهم برؤوس الحجاج بعد حلقها في موسم الحج حيث قال:

جلاميد يملأن الأكف كأنها رؤوس رجال حلِّقت في المواسم

فلما رأى العربي الفرس يستخدمون القوس، عمد إلى فرع شجرة صلبة فحنى طرفيه وشد بينهما وتراً من جلد، أو عصب قوي، واتخذ له سهماً من نفس الشجر ثم ركب فيه سنانا وصار يرمي به كالفرس.

فمن قصيدة «أوس بن حجر» الذي عرف في الجاهلية بوصف السلاح قال:

ومبضوعة من رأس فرع شظيَّة بطَوْد تراه بالسحاب مجللا

ومما يدل على عدم انتشار القوس عند العرب، أن أشعارهم وردت مفعمة بامتداح السيف والرمح والتدقيق في وصف أجزائهما، وأكثرت لغتهم

من أسمائهما، ولكنها أقلت جداً في أسماء القوس. أضف الى ذلك أن العرب كانوا يمجدون شأن الرامي لندرته بينهم، ويشيدون بذكر من يجيد الرمي فيهم.

٢ ـ الرمح

كان العربي يتخذ العصا دائماً ويستخدمها في كثير من أغراض حياته، وكان يقطعها من شجر جبلي صلب، فيقومها ويصقلها .فلما رأى بقر الوحش يدفع عن نفسه بقرونه، صار يأخذ تلك القرون، ويركبها على طرف العصا، يطعن بها عدوه عن بعد، ثم صار يتخذ له أسنة الحديد في أعلاها وأزجّة الحديد في أسفلها وسماها بأسماء كثيرة منها الرماح والقنا وغيرها، ووصفها بصفات متعددة تختلف باختلاف أطوالها فيقال «رمح خَطِل، ثم رمح نائر، ثم رمح مخموس، ثم رمح مربوع، ثم رمح مِطْرد» (المخموس ما طوله خمسة أذرع والمربوع ما طوله أربعة أذرع). ويفهم من شعر «أوس بن حجر» واصف السلاح الجاهلي، أنهم كانوا يفضلون الرمح الأصمّ على الرمح الأجوف الذي كان يؤخذ من الغاب الفارسي، فهو يقول:

وإني امرؤ أعددت للحرب بعدما رأيت لها نابا من الشر أعصلا
أصمّ رُدَينيّاً كأن كعوبه نوى العَشْب عرّاصاً مزجىٌّ منصَّلاً

فهو يمتدح رمحه بأنه غير مجوف، وأنه مستورد من «رُدَيْنَى» المشهورة بصنعه، وأنابيبه صلبة كأنها نوى التمر، وهو مع ذلك لدْن قرن، له زُجّ في أسفله، ونصل في أعلاه يطعن بها.

٣ ـ السيف

هو سيد السلاح عند العرب، يفزعون اليه عند الصيحة، ولا يفارق أحدهم في حل أو سفر، ويخاطبونه في أشعارهم كما يخاطبون خيلهم، ويطلقون عليه الأعلام المختلفة مثل «الصمصامة، وذي الفقار، والبتار»

وغيرها، وكثيراً ما كان بعض الأبطال يحمل سيفين يعاقب بينهما في القتال، أو ليحل الإضافي محل الأصلي، إذا كسر أو التوى أو تثلم.

وأجود السيوف عند العرب تلك المستوردة من الهند أو المطبوعة باليمن أو مشارف الشام، التي كان يطبعها قينْ رومي يسمى «سُرَيج» ونسبت السيوف إليه فسميت«السريجية». ومما يدل على براعة العرب في استخدام السيف وامتياز الفرس بالقوس قول «أعشى قيس» في يوم ذي قار:

لما أمالوا الى النشاب أيديهم ملنا ببيض فظلّ الهامُ يُقتطف

٤ ـ الدرع

كان العربي يتخذ من الدرع سلاحاً يقي به نفسه في المعركة، وإن كان أحياناً يقي نفسه بجمله أو حصانه، يتخذ منه ترساً يضرب من خلفه ويحتمي به.

والدرع ثوب ينسج من حلق حديدية رفيعة، وأحياناً كانت تنسج حلقاتها مزدوجة ويسميها العرب «الدرع المضاعفة». والدرع في الغالب قطعة واحدة تغطي البدن من العنق الى الركبتين أو ما دونهما، ويلبس جزء من الدرع على الرأس تحت البيضة (الخوذة) ويغطي العنق جزء منه من الخلف، وتتخذ بعض الدروع بلا أكمام، وبعضها واسع طويل الأكمام، يغطي الأنامل والأطراف ويسمونها «الدرع الفضفاضة أو السابغة».

يقول «أبو قيس ابن الأسلت» في سلاحه برواية ابن الأثير:

أعددت للحرب موضونة فضفاضة كالنهيِّ بالقاع

ومنها:

قد حصّت البيضة رأسي فما أطعم نوماً غير تهجاع[1]

---

(١) الموضونة المنسوجة حلقتين حلقتين، والنهي النهر الصغير، وحصت البيضة رأسه أذهبت شعرها.

وقد كان بعض المياسير وكبار القواد، يضاعف بين درعين، يلبس أحدهما فوق الآخر، زيادة في الحيطة والتوقي، فعل ذلك «الحارث الأعرج» في يوم «حليمة» وفيه يقول «علقمة بن عبدة»:

مُظاهر سِرْبالي حديد عليهما عقيلا سيوف مِخْذَمٌ ورَسُوبُ

ومنها:

تخشخش أبدان الحديد عليهمُ كما خشخشت يُبسَ الحصاد جَنوبُ[1]

وهذا قيس بن الخطيم يذكر أنه لبس فوق البردين درعاً مضاعفة واسعة جداً فيقول:

فلما رأيت الحرب حرباً تجرَّدَتْ لبست مع البردين ثوب المحارب
مضاعفةً يغشى الأناملَ فضلُها كأن قتيريها عيونُ الجنادب[2]

وهناك فريق من الفرسان كان يلبس الدرع بلا أكمام، إما اقتصاداً في النفقة، وإما تخففا منها عند الطعن، لتسهل حركة يديه عند القتال، فكثيراً ما كان الفرسان يقطعون أكمام الدروع لإجادة الطعان، يروي «ابن الأثير» عند الحديث عن يوم «ذي قار» ان ٧٠٠ رجل من بني شيبان قطعوا أيدي أقبيتهم[3] من مناكبها، لتخف أيديهم لضرب السيوف.

على أن بعض المبرزين من الأبطال كان يعتز بشجاعته، فيترك الدرع ويحارب حاسرا، أنفةً من أن يقي نفسه بغير سيفه ورمحه، يقول «قيس بن الخطيم»:

أجالدهم يوم الحديقة حاسرا كأن يدي بالسيف مخراق لاعب

---

(١) مخذم ورسوب علمان على سيفين معروفين، والجنوب الريح الجنوبية.
(٢) القتير رؤوس المسامير التي تصل حلقات الدرع، والجنادب الجراد كما في القاموس.
(٣) الأقبية جمع قباء، والقباء في الأصل القميص، والمراد به الدرع هنا.

الإعاشة والقضايا الإدارية

١ ـ الملبس والطعام والشؤون الصحية

لم يكن للعربي ملبس خاص للحرب إلا ما يلبسه فوق ردائه العادي كالرداء والإزار والسروال من أدوات الوقاية كالدرع والبيضة. وكان غالب الملبس من نسيج اليمن لأنها قريبة منهم وربما لبسوا ما يجلب من الشام ومصر كالقباطي المنسوجة من الكتان التي كانت تنسجها القبط.

وكان طعام العربي مقصوراً على التمر واللبن واللحم في صورة بسيطة بعيدة عن التعقيد، يقول ابن خلدون: «أما أهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب حتى صار لهم ذلك عادة. أما علاج الطبخ بالتوابل والفواكه فإنما يدعو اليه ترف الحضارة، وهم بمعزل عنه، فيتناولون أغذيتهم بسيطة بعيدة عما يخالطها ويقرب مزاجها من ملاءمة البدن. وأما أهويتهم (أي الجو) فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا آهلين، أو لاختلاف الأهوية إن كانوا ظاعنين. ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات لأنفسهم فيحسن بذلك كله الهضم ويجود، ويفقد إدخال الطعام على الطعام، فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد من الأمراض فتقل حاجتهم الى الطب، ولهذا لا يوجد الطبيب في البادية بوجه».

٢ ـ حيوانات النقل والقتال

أ ـ الجمل

هو عماد العربي في السلم والحرب، يساعده على عبور الصحراء في الأسفار الطويلة، يطعم لحمه ويشرب لبنه، ويحمل متاعه على ظهره، ويتخذ خيمته من وبره، ودرعه وترسه من جلده. ويدربه على القتال فيغزو عليه، ويحتمي من السلاح به، ويضعه حول المعسكر إذا أقام ليلاً، فيبيت الجند في حصن مع الجمال وأحمالها.

ب ـ الخيل

اعتز العرب بالخيل وحفظوا أنسابها وحافظوا على نقائها، فهي أصلح أداة لأسلوب الكر والفر في القتال، وظهورها حصن لراكبيها، لخفة حركتها وسرعة عدوها عند الفرار، فمن شعر عنترة العبسي قال:

حصاني كان دلال المنايا فخاض غمارها وشرى وباعا
وسيفي كان في الهيجا طبيبا يداوي رأس من يشكو الصداعا

غنائم الحرب

كان العرب يخرجون للقتال ومعهم متاعهم وأنعامهم ونساؤهم، فإذا لحقت الهزيمة بالعربي فإنه كان يفر من أرض المعركة تاركاً فيها كل ما معه من متاع وأنعام ونساء، وهنا يبادر المنتصر فيستولي على ما ترك.

وكانت الغنائم التي تجمع تقسم بين المحاربين بالتساوي، على أن يفوز القائد[1] منها بنصيب موفور، فكان يأخذ لنفسه ربع الغنيمة، وكان ينفق كثيراً منه على الفقراء والمحتاجين من قبيلته وعلى ما يعود بالمصلحة عليها. ومن هذا الربع أيضاً كان القائد ينفِّل من شاء من المقاتلين لبلائهم، ففي يوم «فيض الريح» جعل القائد ثلث المرباع لخثعم، ومناهم الزيادة إن هم أحسنوا القتال.

وكان القائد يأخذ وحده ما يصيبه الجيش في طريقه من أنعام أو أموال قبل أن يصل مقصده، وكان العرب يطلقون على هذه المغانم «النشيطة».

وكان يختص أيضاً بنوع آخر يسمى «النقيعة» وهي بعير كان يتخيره قبل

(١) كان الذي يقود القبيلة عادة هو شيخها، فإذا غاب عن القتال لسبب ما أناب عنه «رديفه» وهو نائبه الذي ينوب عنه في غيبته.

القسمة، فينحره ويطعمه الناس، وكان للقائد أيضاً أن يختار لنفسه ما أعجبه من الغنيمة. ويسمى هذا النوع «صفيَّة» وجمعها صفايا على أساس أن القائد اصطفاها لنفسه.

ويظهر أنه كان للقائد أن يأخذ لنفسه «الفضول» التي لا تقبل القسمة. وقد جمع الشاعر العربي، كل ما يخص القائد (الشيخ أو الرديف) في قوله:

لـك المـربـاع منهـا والصفـايـا   وحكمـك والنشيـطة والفضـول[١]

ولم ترد نصوص صريحة تدل على تمييز الراكب على الراجل عند توزيع الغنائم.

معاملة الأسرى

يعتبر الأسرى من غنائم المعركة، فكانوا يوزعون على المحاربين كبقية الغنائم، فإذا حصل أحدهم على أسير فهو بالخيار في أمره:

إما أن يمسكه ليقوم على خدمته وخدمة أنعامه، ونقـل الماء لـه وسقي النخيل، وإما أن يجزّ ناصيته، ويفك أسره إذا كان للأسير عنده يد، أو رغب هو في العفو عنه لسبب من الأسباب، روى «ابن الأثير» أن الأسير كانت تجز ناصيته ثم يطلق سراحـه، ولا تجز نـاصية الملوك لما في ذلك من المهـانة، وكذلك فعل «عامر بن الطفيل» بأسيره الذي أطلقه بعد جز ناصيته، في نذر كان على أمه.

وأحياناً كان العربي يطلق الأسير تكـرماً منـه، أو زهداً فيـه لفقره، أو لتقديم المعروف أو المروءة، لأنه غني ليس بحاجة الى خدمة الأسـير أو فداء يأخذه فيه، وكان بعض الناس يحتفظ بأسيـره ـ وبخاصـة إذا علم يساره ـ

---

(١) لعل المراد بكلمة «حكمك» ذلك النوع من الغنائم المسمى «النقيعة».

ليفدي نفسه منه بالمال، أو يحضر بعض عشيرته لأخذه ودفع فدائه.

وكان مقدار الفداء يختلف باختلاف مكانة الأسير في قومه، ودرجة يساره، ويظهر أنه كان يتراوح بين مائة من الابل وأربعمائة، فبهذا العدد الأخير فدى الزعيم «عبد يغوث» نفسه يوم الكلاب الثاني، والذي يفهم أن المائة هي المتوسط، أنها كانت القدر المخصص لدية القتيل عندهم، وجرى العمل بذلك في الإسلام.

وأياً ما كان الأمر، فما كان العربي يسترق أخاه العربي أبد الآبدين، فإن قدمت عشيرته لأخذه بالفداء، وإلا باعه لغيره، فإن لم يوفق، أطلقه ومنّ عليه بالطريقة السابقة.

الحرم والأشهر الحرم ومنع القتال فيها

من آداب القتال التي كانت مرعية عند العرب، وبخاصة عرب الحجاز، احترام الحرم المكي والأشهر الحرم بمنع القتال فيها، ففي هذه الأشهر الأربعة (رجب، ذي العقدة، ذي الحجة، المحرم) وإلى هذا المكان المقدس يفد الحجيج من سائر البقاع كل عام فتنتعش حال أهل البلاد الاقتصادية،فإذا هدد الحجاج في أنفسهم أو أموالهم، انقطعوا عن الوفود الى الحجاز. ولذا تواضع العرب على تحريم القتال في الحرم وفي الأشهر الحرم، لدرجة أن وليّ المقتول كان يلقى القاتل في الحرم فلا يمسه بسوء، وفي بعض الأحيان كانت تستعر الحروب بين القبائل، وتثور العصبيات، ويصادف أن يكون ذلك قرب موسم الحج، وهم يخشون ضياع الدماء إذا سكتوا عنها في الموسم، فكان رؤساء القبائل ينفقون على تأخير حرمة بعض الشهور، حتى يدركوا ثأرهم قبل فواته، وسميت هذه العملية «النّسيء» أي التأخير، وقد عاب القرآن ذلك في الإسلام. وأحياناً أخرى كان يضعف الوازع الديني في النفوس، وتثور فيهم الشهوة للقتال فينسون حرمة البيت وحرمة الأشهر

الحرم، فيحاربون فيها ويريقون الدماء بلا حساب، ولذا سميت هذه الحروب «حروب الفجار» لأن الناس فجروا فيها وانتهكوا فيها حرمة المكان والزمان والناس.

المراجع:

١ ـ مقدمة ابن خلدون ـ طبعة بيروت سنة ١٨٧٩ ـ ص ١٠٩، ١٢٩، ٢٣٥ ـ ٢٣٧.
٢ ـ الفن الحربي في صدر الإسلام ـ عبد الرؤوف عون ـ ص ٣٣ ـ ٥٩، ١٢٢ ـ ١٢٥.
٣ ـ نظريات عسكرية من أمجادنا العربية ـ العقيد محمد جمال الدين محفوظ ـ سلسلة اخترنا للجندي، للدار القومية للطباعة والنشر ـ ص ٣٦ ـ ٣٨.
٤ ـ عبقرية خالد ـ عباس محمود العقاد ـ ص ١٠ ـ ١٣.

- ٢ -

فن الحرب عند العرب في الإسلام

بواعث الحرب

عرض القرآن لنوعين من أنواع القتال: أحدهما قتال المسلمين للمسلمين، والثاني قتال المسلمين لغير المسلمين ولكل من النوعين بواعثه:

١ ـ النوع الأول: قتال المسلمين للمسلمين

وهو من الشؤون الداخلية للأمة، ويستهدف المحافظة على وحدة الأمة وعدم تفرقها، والاحتفاظ بأخوتها الدينية، والحفاظ على هيبة الحاكمة وسلطانها.

قال تعالى:

﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين، انما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾ (سورة الحجرات ـ ٩ ـ ١٠).

فهذا التشريع يفرض حالة اختلاف يقع بين طائفتين من المؤمنين ولا

يستطاع حله بالوسائل السلمية، فتلجأ كل منهما الى القوة وتحكيم السيف، فيوجب على الأمة ممثلة في حكومتها أن تحاول الإصلاح بينهما، فإن استمرت إحداهما على العدوان وأبت أن تفيء الى أمر الله وتنزل على حكم المؤمنين وجب على جماعة المسلمين قتالها حتى تخضع وترجع الى الحق، وحينئذ لا ينبغي أن يتخذ من رجوعها الى الحق سبب للحيف عليها وانتقاصها حقها، ولكن يجب أن يحكم العدل.

٢ ـ النوع الثاني: قتال المسلمين لغير المسلمين

وهو يستهدف الدفاع ورد العدوان وحماية الدعوة وحرية التدين: ـ

قال تعالى: ـ

﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ (الحج ٣٩ ـ ٤١).

هذه الآيات عللت الإذن بالقتال بما مني به المسلمون من الظلم وما أُكرهوا عليه من الهجرة والخروج من ديارهم بغير حق، ثم بينت أن هذا الإذن موافق لما تقضي به سنة التدافع بين الناس حفظاً للتوازن، ودرءاً للطغيان، وتمكينا لأرباب العقائد والعبادات من أداء عباداتهم، ثم أرشدت الى أن الله إنما ينصر بمقتضى سنته من ينصره ويتقيه فلا يتخذ الحرب أداة للتخريب والإفساد، وإذلال الضعفاء وإرضاء الشهوات والمطامع، وأنه لا ينصر إلا من إذا تمكن في الأرض عمرها وأطاع أمر الله فيها، وكان داعي

خير ومعروف لا داعي منكر وفساد، والله يعلم المفسد من المصلح. وقد ورد ذكر هذه البواعث في آيات كثيرة مثل:

- ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين﴾ (البقرة ١٩٠).

- ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً﴾ (النساء ٧٤).

إيقاف القتال والسلام

أوجب القرآن على المسلمين أن يكفوا عن القتال إذا انتهى العدوان عليهم قال تعالى:

- ﴿فإن قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم﴾ (البقرة - ١٩٤).

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين﴾ (البقرة ١٩٤).

كما أوجب القرآن أن يميل المسلمون الى السلام إذا مال اليه الأعداء، فليس لهم أن يرفضوا الصلح إذا رغب محاربوهم فيه. قال تعالى:

- ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ (الأنفال - ٦١).

العقيدة العسكرية العربية

حدّد القرآن - لأول مرة في تاريخ العرب - الاتجاه الأساسي للبناء

العسكري للدولة ومطالب اعدادها للدفاع[1] تحديداً واضحاً وهو إعداد القوة والاستعداد القتالي على النحو الذي يرهب الأعداء. . قال تعالى:

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ (الأنفال ـ ٦٠).

وقد ورد لفظ «قوة» مطلقاً دون تحديد بحيث يتسع محتواه ليشمل كل عناصر القوة كالقوة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الى جانب القوة العسكرية، وبحيث لا يقيد الفكر العسكري عن الانطلاق أو يربطه بمبادىء جامدة غير قابلة للتطوير أو تعيق المبادأة لدى القادة العسكريين في كل زمان.

النظرية الاستراتيجية للحرب ـ الردع

وحدد القرآن الأساس لاستراتيجية الحرب وهو «الردع» الذي يقوم على إعداد القوة والاستعداد القتالي اللذين يوقعان الرهبة في قلب العدو ويخيفانه من عاقبة عدوانه. كما في الآية ٦٠ من سورة الأنفال ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾.

وقال الرسول ﷺ: «نُصرت بالرعب مسيرة شهر» (صحيح البخاري) وقد طبقت نظرية الردع عملياً في معارك الاسلام، فمن بين ثمان وعشرين غزوة قادها الرسول ضد المشركين أو اليهود نشب القتال في تسع منها فقط هي (بدر ـ أحد ـ الخندق ـ بني قريظة ـ بني المصطلق ـ خيبر ـ فتح مكة ـ حنين ـ الطائف) بينما فر المشركون في تسع عشرة غزوة منها بدون قتال تحسباً

(١) وهو ما يعرف في العلم العسكري وفن الحرب بالعقيدة العسكرية Military Doctrine التي تحدد الأسس العامة والمبادىء الأساسية للاستراتيجية العسكرية. وتتولى القيادة السياسية والعسكرية على أعلى المستويات وضع «العقيدة العسكرية» للدولة بما يتفق وغاياتها القومية.

لقوة المسلمين وهي (غزوة ودان ـ بواط ـ الشعيرة ـ بدر الأولى ـ بني قينقاع ـ بني سليم ـ السويق ـ ذي أمر ـ بحران ـ حمراء الأسد ـ بني النضير ـ ذات الرقاع ـ بدر الآخرة ـ دومة الجندل ـ بني لحيان ـ ذي قرد ـ الحديبية ـ عمرة القضاء تبوك) (١).

وظهرت نظرية الردع بكل وضوح في غزوة فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة فقد اعتمدت خطة الفتح اعتماداً كبيراً على إظهار قوة المسلمين حتى أرغمت قريش على الاستسلام بلا قتال.

---

(١) المدخل الى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الاسلامية ـ لواء محمد جمال الدين محفوظ ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥. وقد ظهرت نظرية «الردع» حديثاً في مجال فن الحرب، وحدد الاستراتيجيون هدف الردع في «منع دولة معادية من اتخاذ قرار بإستخدام أسلحتها أو منعها من العمل أو الرد ازاء موقف معين، وذلك باتخاذ مجموعة من التدابير والإجراءات التي تشكل تهديداً كافياً يحقق الردع.. ويتضمن تعريف هيئة الأركان الامريكيةللاستراتيجية العسكرية أنها «هي فن وعلم استخدام القوات المسلحة في تحقيق أهداف السياسة القومية عن طريق استخدام القوة أو التهديد باستخدامها». وأصبح «الردع» مفتاح الاستراتيجية في القرن العشرين وخاصة بعد أن تحقق «التوازن الذري» الذي يعتمد على امتلاك القوتين العظميين للأسلحة النووية بدرجة متكافئة تقريباً.. وقد تولد الاقتناع لدى كل منهما بعدم جدوى الحرب، وبأن قيامها بينهما هو عملية انتحار رهيبة، لأن كلا منهما يملك القدرة على الردع والانتقام إذا تلقى الضربة المدمرة أولاً.

(يقول الجنرال اندرية بوفر في كتابه «الردع والاستراتيجية»: إن رجل القرن العشرين الذي تلاحقه مآسي الحربين العالميتين ١٩١٤ ـ ١٩١٨، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥، هذا الرجل المسلح بكل وسائل العلم الحديث، ربما وجد أخيراً الوسيلة لمنع وقوع مثل هذه المآسي، وهي استراتيجية الردع».

ويقول المارشال مونتجمري عن الردع انه هو «القوة التي تكفي لردع أي خصم يفكر في دعم مركزه عن طريق توجيه ضربة مفاجئة، وهي القوة التي يمكن أن يكون وجودها سبباً لتجنب كارثة الحرب».

وقد مهد التوازن الذري وما لحق به من قوة «الردع» الى محاولة منع التصادم ثم إلى ظهور سياسة الوفاق بين القوتين العظميين (الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفييتي) في أوائل السبعينات من القرن العشرين).

الحرب النفسية

قرر الإسلام أن تحطيم الروح المعنوية للعدو وسيلة من وسائل قهره، وأن ذلك قد يكون أشد أثراً عليه من قتاله بالسلاح.

قال الرسول ﷺ: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»، وقال: «إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكأن ما ترمونهم به نضح النبل» (نضح النبل أي الرمي بالسهام) وقال لحسان بن ثابت: «يا حسان أهج المشركين وجبريل معك، إذا حارب أصحابي بالسلاح، فحارب أنت باللسان».

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعبد الله بن رواحة: «بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر؟ فقال النبي: «خل عنه يا عمر، فوالذي نفسي بيده لكلامه أشد عليهم من وقع النبل».

مهام الحرب النفسية

١ ـ تشكيك العدو في سلامة الهدف الذي يحارب من أجله وزعزعة ثقته في قوته وفي قدرته على المقاومة أو إحراز النصر، وإقناعه بأنه لا جدوى من شن الحرب أو الاستمرار في القتال.

وغزوة فتح مكة في العام الثامن الهجري مثال على ذلك حيث ركزت خطة الفتح على العوامل النفسية التالية التي أدت الى أن يتم الفتح بلا قتال:

أ ـ تحقيق المباغتة الاستراتيجية[1].

باخفاء نية الهجوم واتجاهه الى الحد الذي جعل قريشاً تشك في هوية الجيش وهو متجمع بالقرب من مكة.

---

(١) هي مباغتة العدو بصورة شاملة من حيث موعد الهجوم وقوته واتجاهه ونواياه.

ب ـ تدمير معنويات قائد العدو.

فقد أمر النبي عمه العباس باحتجاز أبي سفيان في مضيق الوادي لكي يرى الجيش الذي خرج للفتح حتى إنه ذهب الى قومه فقال: «يا معشر قريش هذا محمد جاءكم فيما لا قبل لكم به».

جـ ـ مهاجمة مكة من جهاتها الأربع.

لتشتيت قوة العدو والقضاء على إرادة القتال لديه.

٢ ـ بث الفرقة بين صفوف العدو وبينه وبين حلفائه ودفعهم الى التخلي عن نصرته، ومن أمثلة ذلك ما قام به نعيم بن مسعود الغطفاني بتكليف من الرسول في غزوة الخندق للوقيعة بين قريش وحلفائها من اليهود والقبائل العربية الأخرى فكانت دعوته سبباً في تفرق جمعهم.

٣ ـ تحييد القوى الأخرى وحرمان العدو من محالفتها، ومن أمثلة ذلك السياسة التي اتبعها الرسول بعد الهجرة الى المدينة بعقد الاتفاقات مع مختلف القبائل لكفالة حرية الدعوة وحسن الجوار، وكانت النتيجة المباشرة حرمان قريش من قوى كان يمكنها أن تتحالف معها ضد المسلمين.

٤ ـ التخويف والضغط النفسي، ومن أمثلة ذلك استخدام صيحات القتال لترويع العدو مثل «الله أكبر» ـ «أحد أحد» ـ «أمت أمت» في الغزوات، وكذلك إشعال النيران اظهاراً للقوة كما في فتح مكة، والمبادرة بالخروج الى القبائل التي تعد العدة لمهاجمة المسلمين لإجهاض تدبيرها، وكذلك توجيه الحملات النفسية مثلما فعل الرسول حين بعث اليه أبو سفيان يقول «نريد منك نصف نخل المدينة، فإن أجبتنا الى ذلك، وإلا أبشر بخراب الديار وقلع الآثار» فرد عليه بقوله: «فو الله ما لكم عندي جواب إلا أطراف الرماح، وأشفار الصفاح (السيوف) فارجعوا ويلكم عن عبادة الأصنام، وأبشروا بضرب الحسام وبغلق الهام، وخراب الديار وقلع الآثار».

٥ ـ دعوة أفراد العدو الى التسليم في مقابل المحافظة على حياتهم، ففي فتح مكة أعطى الرسول الأمان لقريش على لسان أبي سفيان: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن».

الوقاية من الحرب النفسية

قرر الإسلام الطرق التالية للوقاية من الحروب النفسية.

١ ـ التحصين بقوة الإيمان والعقيدة:

قال تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ (آل عمران ١٧٣).

٢ ـ كشف محاولات التفرقة ومقاومتها بالتضامن والاتحاد:

قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين، وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله، ومن يعتصم بالله فقد هُدي الى صراط مستقيم﴾ (آل عمران ١٠٠ ـ ١٠١).

وقال: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (آل عمران ١٠٣).

٣ ـ كشف محاولات زعزعة الثقة في النصر:

ومن أمثلة ذلك ما ذكره القرآن في موقف المنافقين في غزوة الخندق إذ أرادوا تشكيك المسلمين في النصر، ودعوهم الى الانسحاب، قال تعالى: ﴿وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً، وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فراراً﴾ (الأحزاب ١٢).

٤ ـ كشف محاولات التخذيل وتثبيط العزائم:

فعندما أمر الرسول بالإعداد لغزوة تبوك، دعا المنافقون المسلمين الى التخلف بحجة اشتداد الحر، فجاء بقوله تعالى: ﴿ فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا من الحر قل نار جهنم أشد حراً لو كانوا يفقهون﴾ (التوبة ٨١).

٥ ـ منع ترويج الشائعات

قال تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول وأولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء ٨٣).

وقال: ﴿إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم﴾ (النور ١٥).

وقال النبي ﷺ: «إن أفرى الفري (أي أكذب الكذب) أن يُرى الرجل.. عينيه ما لم تريا» ـ وقال: «تحروا الصدق وإن رأيتم فيه الهلكة فإن فيه النجاة، وإياكم والكذب وإن رأيتم فيه النجاة، فإن فيه الهلكة».

إزالة آثار الحرب النفسية

يقرر الإسلام ضرورة المبادرة بإزالة آثار الحرب النفسية بالطرق الآتية:

١ ـ استعادة القوى المعنوية

بتطهير النفوس من الآلام النفسية وبقوة الإيمان والصبر والإرادة والثقة في النفس، ومثال ذلك الآيات التي نزلت بعد معركة أحد كقوله تعالى: «ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين، إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (آل عمران ١٣٩ ـ ١٤٠).

٢ ـ ازالة الآثار بالعمل العسكري إذا لزم الأمر

فقد قرر الرسول الخروج في اليوم التالي مباشرة لغزوة أحد لمطاردة

قريش لكي يخفف من وقع الهزيمة ويستعيد للمسلمين معنوياتهم، ووصل بالجيش الى «حمراء الأسد» فخاف أبو سفيان لقاءهم وعاد الى مكة، وعاد المسلمون الى المدينة وقد استردوا كثيراً من معنوياتهم وهيبتهم.

التأهب والاستعداد القتالي

وقرر الإسلام أن يكون الاستعداد القتالي للجيش على درجة عالية لحرمان العدو من المباغتة ولوقاية الأمة من آثارها المدمرة. وذلك على الأسس التالية:

١ ـ الإنذار المبكر واليقظة والحذر

أ ـ قال تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ (المرابطة تعني الحراسة المستمرة لحدود البلاد ومواقع الجيش).

ب ـ وقال: ﴿يأيها الذين آمنوا خذوا حذركم﴾، ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾.

جـ ـ وتعاليم القرآن بشأن الصلاة في الحرب تقضي بأن تكون مع المسلمين المصلين أسلحتهم، وبأن تقوم طائفة أخرى منهم بالحراسة ثم يتم تبادل المواقف:

﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم﴾ (النساء ١٠٢).

٢ ـ تجسيد خطر الغفلة

قال تعالى: ﴿ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾ (النساء ١٠٢).

٣ ـ وضع جزء من الجيش في حالة الاستعداد القصوى

لكي يكون كامل الأهبة للعمل الفوري عند الخطر دون أدنى حاجة الى اجراءات أخرى أو وقت للاستعداد للقتال.

قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله، كلما سمع هيعة (صيحة خطر) طار اليها» وهذه النظرية في الاستعداد الى الحالة القصوى تنطوي على المبادىء التالية[1]:

أ ـ الاستعداد المستمر بدون توقف في كل الأوقات (رجل ممسك).
ب ـ السرعة الفائقة في الانطلاق في حالة الخطر (طار).

٤ ـ القيادة اليقظة والتأهب

وضرب الرسول مثالاً لذلك حينما سبق أهل المدينة جميعاً ذات ليلة الى مصدر صوت قوي أفزعهم فانطلق بعضهم نحوه فإذا هم برسول الله عائد من هناك راكباً فرسه والسيف في عنقه وهو يقول: «لن تراعوا».

المخابرات والأمن ومقاومة الجاسوسية

قرر الإسلام أمرين لتأمين سلامة الأمة:

الأول: نشاط ايجابي يستهدف الحصول على المعلومات عن العدو.

---

(١) عرفت الجيوش حديثاً «نظرية الاستعداد القصوى» على نفس المبادىء التي قررها الفن الحربي العربي حيث تهتم الجيوش الحديثة بوسائل الانذار المبكر والمقاتلات الاعتراضية المتأهبة على أقصى درجة للانطلاق الى الجو لملاقاة الطائرات المغيرة، وكذا القوات المتأهبة للقتال الفوري التي تتجمع في المطارات والموانىء البحرية وفوق سفن الأسطول في عرض البحر، وتكون مستعدة للانطلاق فور الإشارة.

رسول الله ﷺ فتعلمت له كتاب اليهود بالسريانية». وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً: «من تعلم لغة قوم أمن شرهم».

٤ ـ استخدام الرمز (الشفرة)(١)

في غزوة الخندق بعث النبي بعض رجاله الى بني قريظة ليقفوا على حقيقة ما بلغه من نقضهم العهد وهم داخل المدينة، وأمرهم بأن يلحنوا(٢) بالقول حين يعودون ولا يفصحون في حالة تأكدهم من الخبر(٣).

مبادىء الأمن ومقاومة الجاسوسية

١ ـ كتمان الأسرار

قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم﴾ (الأنفال ٢٧).

وقال الرسول: «كفى المرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع».

وقال: «إنما يتجالس المتجالسان بالأمانة، ولا يحل لأحدهما أن يفشي على صاحبه ما يكره».

٢ ـ الصمت

قال الرسول: «من سره أن يسلم فليلزم الصمت» ـ «أمسك عليك لسانك» ـ «من كف لسانه ستر الله عورته».

---

(١) الشفرة تعني تحويل لغة الرسالة من لغة مفهومة إلى لغة غير مفهومة يكون قد تم الاتفاق عليها وعلى رموزها بين المرسل والمرسل اليه مسبقاً.

(٢) لحن بفتح اللام والحاء، قال له قولاً يفهمه عنه ويخفى على غيره.

(٣) كان السبب في استخدام الرسول لأسلوب الرمز خوفه على معنويات المسلمين وحرصه على كتمان الخبر حتى يستكملوا إعداد الخندق والاستعداد للمعركة قبل أن يعلمهم به.

٣ ـ الامتناع عن الثرثرة أو التحدث بدون حرص

قال تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين﴾ (لقمان ٦) وقال الرسول: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه».

٤ ـ عدم الفضول

قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ (المائدة ١٤١).

وقال الرسول: «من استمع الى حديث قوم وهم له كارهون صب في أذنيه الآنك (الرصاص المذاب) يوم القيامة».

وقال: «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الايمان قلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه في بيته».

نظام وإعداد المقاتلين

يقرر الإسلام أن نظام إعداد المقاتل يجب أن يكفل له صحة النفس والعقل والجسم والكفاءةالقتالية من خلال المبادىء التالية:

١ ـ بناء الشخصية

أ ـ على أساس التوحيد في العقيدة والأخلاق بحيث يملأ الإيمان قلب الانسان وبحيث يتخلق بالأخلاق التي أمر بها الله، فتتجه شخصيته نحو الكمال الذي يتمثل في شخص الرسول ﷺ إذ يقول: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك لهوبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾ (الأنعام ـ ١٦٢).

ب ـ وعلى أساس تحرير الشخصية من كل أشكال الخوف التي توهن من عزم المقاتل في الحرب مثل خوف الموت فيقول تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ (آل عمران ١٨٥) ـ ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ (النساء ٧٨) وكذا الآيات ٣٤ من سورة الأعراف، و ١٤٥، ١٥٤ من سورة آل عمران.

٢ ـ الصحة النفسية

لكي يصبح المقاتل ذا شخصية سوية قادراً على التحكم في ذاته وتحمل المسؤولية ومواجهة المخاوف والقلق ومتمتعاً بالثبات والاتزان الانفعالي والعاطفي والعقلي: قال تعالى: ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ (ابراهيم ٢٧).

وقال: ﴿والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (البقرة ١٧٧).

وقال: ﴿ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ (يوسف ٨٧).

وقال: ﴿وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾ (آل عمران ١٣٣ ـ ١٣٤).

٣ ـ الصحة الجسمية

أ ـ النظافة والطهارة ومن ذلك الوضوء للصلاة، يقول الرسول: «لا تقبل صلاة من أحد حتى يتوضأ».

ب ـ اتباع نظام صحي في الطعام ففي الحديث «ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه» ـ «نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع».

جـ ـ النهي عن إتلاف الصحة بتناول المسكرات والتعرض للاصابة بالأمراض الخبيثة بالزنى ووطء الحائض والنفساء.

د ـ الحجر الصحي للوقاية من خطر العدوى، قال الرسول في شأن الطاعون: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه».

٤ ـ الرياضة لتقوية الأبدان

حث الإسلام على تعلم السباحة وركوب الخيل (مسرجة ومعراة) والسباق في الجري والسباق بين الفرسان على الخيل أو الإبل والمصارعة ورفع الأثقال ومدح النبي المؤمن القوي بقوله: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف» وقال أيضاً: «إن لبدنك عليك حقاً». وثبت أنه عليه السلام سابق وصارع.

٥ ـ الفروسية والقتال على الخيل

قال الرسول: «الخيل معقودٌ في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، الأجر والغنيمة» وقال: «عاتبوا الخيل فإنها تعتب» (أي أدبوها وروضوها للحرب والركوب فإنها تتأدب وتقبل العتاب)[١].

كما رغّب الرسول في اقتناء الخيل والعناية بها فجعل للفارس ـ عند توزيع الغنائم ـ سهمين وجعل للراجل سهماً واحداً وذلك لكي يستعين الفارس بالسهم الزائد على إعاشة فرسه وإعدادها للحرب، ولذلك كان بعض الفرسان الأشداء يخرج للقتال بفرسين يحارب عليهما ويأخذ أسهمهما كما فعل الزبير بن العوام في غزوة صفين وفي حروب الشام المختلفة.

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر.

٦ ـ التدريب على السلاح والرماية

من الحديث:

ـ «ألا إن القوة الرمي» وكررها ثلاثا.

ـ «إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة، صانعه المحتسب في عمله الخير، والرامي به، والممد به، فأرموا واركبوا، وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا».

ـ«كل ما يلهو به المرء المسلم باطل، إلا رميه بقوسه، وتأديب فرسه، وملاعبة أهله».

ـ ولما رأى القوس قال: «بهذا وبرماح القنا تفتحون البلاد» وقال أيضاً: «جعل رزقي تحت ظل رمحي».

ـ ومر عليه السلام بموضع كان الصحابة يتدربون فيه على الرمي، فنزع نعليه وقال: «روض من رياض الجنة»[1].

ـ وسمح الرسول لبعض الأحباش أن يلعبوا بحرابهم في المسجد وقال لعمر رضي الله عنه حين أنكر عليهم ذلك: دعهم يا عمر[2].

٧ ـ محو الأمية

ـ أمر الرسول كل أسير كاتب من المشركين من أسرى بدر أن يعلم عشرة من الصحابة الكتابة والقراءة، وجعل هذا سبيل تحرره وإطلاق سراحه.

ـ وقال: «ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم ولا يعلمونهم ولا يعظونهم،

---

(١) يقصد أن العمل الذي يعمل في هذا الموضع وهو التدريب على الرمي يوجب روضة من رياضة الجنة وفي ذلك حث وتشجيع للمسلمين على التدريب على الرمي.

(٢) برع المسلمون في الرمي وبلغوا فيه مستوى رفيعاً حتى أطلق عليهم لقب «رماة الحدق» أي أن الرامي كان إذا صوب سهمه نحو عين عدوه لم يخطئها.

ولا يـأمرونهم ولا ينهـونهم، وما بـال أقـوام لا يتعلمـون من جيـرانهم ولا يتفقهون».

مبادىء تدريب وتنظيم الجيش

١ ـ استمرار التدريب

من الحديث: «من ترك الرمي بعدما علمه فإنما هي نعمة جحدها»، «من علم الـرمي ثم تـركـه فليس منـا، أو فقــد عصى»، وثبت أن بعض المسلمين كان يتدرب على الرمي حتى في يوم العيد.

٢ ـ ملاحقة مستويات الكفاءة القتالية المعاصرة

كان الفرس متفوقين على العرب في الرماية[1] حتى قال عنهم الرسول: «هم أقوى منكم رمية»، فعُني عليه السلام برفع مستوى المسلمين فيالرمي، يدل على ذلك الأحاديث العديدة التي وردت في الرمي (وسبق ذكر بعضها) حتى أصبحوا يوصفون برماة المدن، كذلك لحق المسلمون بعصرهم في مجال تنظيم الجيش وتشكيله من مشاة وفرسان بحيث تكون الفرسـان هي القوة الضاربة يدل على ذلك الزيادة المطردة في قـوة الفرسـان في جيش المسلمين حتى بلغت ثلث قوة الجيش في غزوة تبوك آخر غزوات عصر النبوة بعد أن كانت في غزوة بدر (أول معركة) أقل من واحد بالمئة بالنسبة لقوة الجيش[2].

---

(١) يقول الطبري: «بلغ من مهارة الفرس في الرماية أن أحدهم كانت تـرفع لـه الكرة فيـرميها ويشكها بالنشاب (أي السهم)».

(٢) كانت الاستراتيجية العسكرية لكل من فارس وبيزنطة في القـرن السابـع الميلادي تقـوم على أساس أن الفرسان تشكل القوة الرئيسيـة الضاريـة في جيوشهـا (وتلك كانت الاستـراتيجية الرئيسية المعاصرة في عهد النبوة).

٣ ـ ملاحقة التطور في أسلحة القتال

أرسل النبي بعثة تتكون من عروة بن مسعود وغيلان بن سلمة الى جرش[١] ليتعلما صنعة العرادات والمنجنيق والدبابات وكلها من أسلحة القتال والحصار التي لم يألفها المسلمون من قبل. وقد استخدم الرسول المنجنيق والدبابات في حصار الطائف، كما رُوي أنه نصب المنجنيق في حصار خيبر للتهديد ولكنه لم يرم به فعلاً، فقد روى ابن خلدون «أن الرسول همّ بنصب المنجنيق على خيبر، فلما أيقنوا بالهلكة سألوه الصلح».

وقد نقل فون كريمر في كتابه (الشرق تحت حكم الخلفاء) عن الأمبراطور البيزنطي «ليو»[٢] قوله «إن الجندي العربي ما كان يفترق عن الجندي البيزنطي في المؤن والسلاح، فالأسلحة هي نفس الأسلحة، القوس والسهم والسيف والبلطة والخوذة وقاية للرأس والدرع وقاية للبدن والحديد يلبس في الأذرع والسيقان».

٤ ـ مراعاة احتياطات الأمن[٣]

ففي الحديث:

ـ «لا يشر أحدكم الى أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من النار» (عن أبي هريرة متفق عليه).

ـ عن جابر قال «نهى النبي ﷺ أن يُتعاطى السيف مسلولاً» (رواه أبو داود والترمذي).

---

(١) مدينة تقع شرقي جبل السواد من أرض البلقاء وحوران من أعمال دمشق.

(٢) حكم بيزنطة فيما بين عام ٨٨٦ الى ٩١٢ ميلادية.

(٣) «احتياطات الأمن» اصطلاح عسكري يقصد به الاجراءات التي تتخذ لوقاية الأفراد من التعرض للإصابة اثناء التدريب على الرماية واستخدام الأسلحة.

- وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من مرَّ في شيء من مساجدنا أو أسواقنا ومعه نبل فليمسك أو ليقبض على نصالها بكفه، أن يصيب (أي حتى لا يصيب) أحداً من المسلمين منها بشيء» (متفق عليه).

٥ - تدريب القادة

لا يكتفي الإسلام بتدريب الجنود بل يعنى بتدريب القادة، يدل على ذلك المثل الذي ضربه الرسول بنفسه، باشتراكه في كل أشكال التدريب كالفروسية والسباق والرمي والتدريب البدني.

٦ - استخدام العقل والحواس في التدريب

دعا الإسلام إلى استخدام العقل والحواس معاً في كل أعمال المسلمين المادية والمعنوية يشير الى ذلك قوله تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾(١)

٧ - تكريم المعلمين والمدربين

ففي الحديث:

- «خيركم من تعلم العلم وعلمه».
- «مجلس فقه خير من عبادة ستين سنة».
- «العلماء ورثة الأنبياء».
- «العالم والمتعلم شريكان في الأجر ولا خير في سائر الناس بعد».

---

(١) ظهرت نظرية استخدام وسائل الايضاح في التدريب حديثاً وهي تشمل الوسائل السمعية والبصرية والسمعية البصرية (كالسينما والتلفزيون).

الانضباط العسكري والتقاليد العسكرية

يقرر الإسلام أن يكون الانضباط «ذاتياً» غير مرهون بدوافع خارجية وذلك على الأسس التالية[١]:

١ ـ الحرية والكرامة الإنسانية

وتحرير شخصية المسلم من العبودية لغير الله تعالى في كل الميادين، فدعوة الإسلام لا تقوم على الإكراه، ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ وإنما تقوم على الاقناع ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾، وكذلك قرر الإسلام مبدأ الحرية في النفس والمال والعرض ففي الحديث: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»، والأنبياء والرسل ليس عليهم إلا التبليغ: ﴿ما على الرسول الا البلاغ﴾.

٢ ـ تنمية الضمير الديني للمسلم

بحيث يندفع الى أداء واجبه بدوافعه الذاتية لا بفعل قوة أو سلطة خارجية ويصوره الحديث الشريف في العبادة «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن

---

(١) لم يعرف العلم العسكري «الانضباط الذاتي» إلا حديثاً نتيجة للتطور في شكل الحرب، ففي الحروب القديمة كانت الجيوش تحارب في صفوف وجماعات متراصة، فكانت شخصية المقاتل الفرد تذوب في الجماعة، بحيث أصبح الانضباط «في صلب الجماعة» التي تحجب فقط الضعف فيه فضلا عن أن رقابة القائد وسيطرته على رجاله بالعين والصوت كانت ميسورة لقربه منهم ولكونهم متجمعين. أما في الحرب الحديثة التي تتميز أسلحتها بقوة النيران الهائلة وتأثيرها التدميري الشامل فقد اضطرت الجيوش الى الانتشار على أرض المعركة حتى لا تتعرض للهلاك، ونتج عن ذلك انتشار أفراد الجماعة مع ضعف سيطرة القائد، وأصبح الانضباط «في صلب كل فرد» ضرورة حيوية، وانتهت «المدرسة الجبرية» وظهرت «مدرسة توليد الدوافع» لدى الفرد لأداء واجبه ذاتياً وظهر اصطلاح الانضباط الذاتي.

لم تكن تراه فإنك تراه»، ويجعل القرآن ثمرة ذلك في الثـواب والأجر «ولمن خاف مقام ربه جنتان».

٣ ـ تقدير المسؤولية والإخلاص في العمل

يدل على ذلك اقتران العمل الصالح بالإيمان في القرآن حيث تكررت كثيراً عبارة «الذين آمنوا وعملوا الصـالحات» وفي الحـديث: «ليس الإيمان بـالتحلي أو بـالتمني ولكن ما وقر في القلب وصـدقه العمـل»، والحـديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيتـه. . »، «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنـه»، «إن الله لا يقبل من العبد إلا ما كان له خالصاً وابتغى به وجهه».

٤ ـ التدريب العملي على الانضباط

وبالاضافة إلى بناء الانضباط على «الأساس العقلي» الذي بيناه، يعنى الإسلام بتدريب المسلم عليه عملياً حتى يصبح عادة وسجية، ودليل ذلك التربية السلوكية في العبادات كالصلاة والصوم مثلاً(١).

٥ ـ ربط التقاليد العسكرية بالدين

أ ـ الطاعة

قال تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٥٩).

وفي الحـديث: «اسمعوا وأطيعـوا وإن ولي عليكم عبـد حبشي»، «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم».

(١) يعرف «الانضباط» في علم النفس العسكري الحديث بأنه هو الحالة العقلية ومقدار التدريب التي تجعل الطاعة والسلوك السليم أموراً غريزية تحت كل الظروف.

ب ـ النظام والنظافة وحسن المظهر

قال تعالى: ﴿والله يحب المطهرين﴾ ـ ﴿وثيابك فطهر﴾ ـ ﴿قل من حرم زينة الله﴾.

وقال الرسول: «أصلحوا رحالكم ولباسكم حتى تكونوا في الناس كأنكم شامة»[١] ـ «نظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود».

جـ ـ احترام القائد والأقدمية

قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض﴾ (الحجرات ٢).

وقال الرسول: «أنزلوا الناس منازلهم».

د ـ صيانة الأسلحة والعناية بها

كان الرسول يناول ابنته فاطمة سيفه ويقول: «اغسلي عن هذا دمه يا بنية فوالله لقد صدقني اليوم» وناولها علي بن أبي طالب سيفه وقال: «وهذا أيضاً فاغسلي عنه دمه فوالله لقد صدقني اليوم».

أسس بناء الروح المعنوية وإرادة القتال

١ ـ القتال عن عقيدة

جعل الإسلام للمقاتل عقيدة يقاتل من أجلها[٢] هي الجهاد في سبيل

---

(١) الرحال جمع رحل وهو المسكن وما فيه من أثاث، والشامة هي الخال أو الحسنة التي تكون في الخد وهي من علامات الجمال.

(٢) لم يعرف العلم العسكري نظرية «عقيدة القتال» Fighting Ideology إلا حديثاً، فإلى عهد قريب كانت «المدرسة الجبرية» التي لا تؤمن بضرورة إعداد الجندي من خلال عقيدة قتال معينة ولا بضرورة تفهمه للهدف الذي يقاتل من أجله، هي المدرسة السائدة، وقد عبر عنها فريدريك الأكبر وهو يقول عن جنوده «متى اجتمعوا في صفوفهم وعلموا أن الضابط وراءهم =

الله، قال تعالى﴿وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم﴾ (الحج ٧٨).

٢ ـ تنمية الإحساس بالخطر المحدق بالأمة

ففي القرآن: ﴿ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾ (النساء ١٠٢).

٣ ـ المجاهد جندي من جند الله وعده الله بالنصر

ففي القرآن: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون﴾ ـ ﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾.

أسس بناء روح الفريق Esprit de corps

١ ـ الوحدة والتعاون

ـ من القرآن: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ ـ ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾.

ـ من الحديث: «المؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً».

ـ بالسوط فإنهم يضطربون خوفاً، ويكفي أن آمرهم حتى يلقوا بأنفسهم في النار دون تفكير لأنهم يجهلون كل شيء حتى الغرض الذي يقاتلون من أجله»، وإزاء التطور في شكل الحرب وأسلحتها السابق شرحه ظهرت «مدرسة العقيدة» التي تنادي بضرورة توفر عقيدة تعرّف المقاتل بالهدف الذي يقاتل من أجله وتقنعه به، يقول مونتجمري «ان المعارك تُكسب أولاً وقبل كل شيء في قلوب الرجال».

وأغلب العقائد التي تتخذها الجيوش المعاصرة ذات طابع سياسي أو وطني ولكن عقيدة الجهاد ذات طابع ديني ولذلك فهي تتميز بالثبات والاستقرار لأن الدين أثبت وأدوم من السياسة وتتميز أيضاً بالنبل والشرف والعدل في الغايات والوسائل وهي أمور غالباً ما تفتقر اليها السياسة التي تخضع عادة للأهواء والمصالح.

٢ ـ الفخر بالانتماء للأمة الإسلامية

من القرآن: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ ـ ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ ـ ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة ١٤٣).

٣ ـ فضيلة إنكار الذات في سبيل الجماعة والهدف

من القرآن﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾، ﴿فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾.

ومن الحديث: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله» ـ «يا عبد الله، إن قاتلت صابرا محتسبا بعثك الله صابراً محتسبا، وإن قاتلت مرائياً مكاثراً، بعثك الله مرائياً مكاثراً».

٤ ـ الأعلام (الرايات)

اتخذ المسلمون الأعلام، وكانوا يسمونها اللواء أو الراية سواء على مستوى القيادة العامة أو القبائل أو وحدات الجيش ففي بدر مثلاً كانت راية الجيش بيضاء وحملها مصعب بن عمير بن هاشم، وكانت راية كتيبة المهاجرين سوداء ويحملها علي بن أبي طالب، وراية كتيبة الأنصار سوداء أيضاً ويحملها سعد بن معاذ.

٥ ـ علاج العوامل المؤثرة على روح الفريق

في القرآن: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ ـ ﴿فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾.

وفي الحديث: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة، قالوا: بلى قال: اصلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين».

نظام إعداد القادة

١ ـ مبادىء اختيار القادة

أ ـ وضع الرجل المناسب في المكان المناسب ومراعاة الموضوعية وعدم المحاباة، فعن أبي ذر الغفاري قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ (أي توليني عملاً عاماً) قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذ بحقها وأدى الذي عليه فيها.

ب ـ تمتع القائد بالكفاءة ومحبة رجاله، ففي الحديث: «أيما رجل استعمل رجلاً على عشرة أنفس، علم أن في العشرة أفضل ممن استعمل، فقد غش الله وغش رسوله وغش جماعة المسلمين؛ وأيما رجل أمَّ قوماً وهم له كارهون لم يَجُزْ (أي لم تتعدَّ) صلاته أذنيه».

٢ ـ مبادىء إعداد القادة

أ ـ **المشاركة في التخطيط للمعارك على أساس مبدأ الشورى**. قال تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ ـ ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ـ ويقول أبو هريرة: «ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ». وظهر ذلك عملياً في غزوات عهد النبوة كبدر.وأحد والخندق.

ب ـ **تولي قيادة عمليات القتال المحدودة**، فقد عهد الرسول الى أصحابه بالقيادة في أشكال متعددة من دوريات الاستطلاع ودوريات القتال والإغارات: (ويطلق عليها سرايا) وتتراوح القوة التي تتألف منها بين بضعة أفراد إلى بضع مئات.

جـ ـ **قيادة الوحدات التي يتألف منها الجيش تحت القيادة العليا للقائد**، فقد قاد الرسول بنفسه ثمان وعشرين غزوة جمعت بين عمليات الدفاع والهجوم

والحصار والمطاردة والإغارة وكان يعين قادة للوحدات التي يتألف منها الجيش، ففي بدرمثلاً كانت كتيبة المهاجرين بقيادة علي بن أبي طالب وكتيبة الأنصار بقيادة سعد بن معاذ.

د ـ تولي مركز القائد الثاني في المعركة ليحل محل القائد الأصلي عند إصابته، فمثلاً في بدر كان علي بن أبي طالب قائداً لكتيبة المهاجرين وكان عمير بن هشام قائداً ثانياً، وفي غزوة مؤتة كان زيد بن حارثة قائداً للجيش ومعه جعفر بن أبي طالب قائداً ثانياً ويليه عبد الله بن رواحة.

هـ ـ تولي القيادة العامة للجيش بصفة كاملة ومستقلة، ومن أمثلتها تعيين زيد بن حارثة الكلبي قائداً لجيش المسلمين الذي تألف من ثلاثة آلاف مقاتل في غزوة مؤتة على بعد خمسمائة كيلومتر من المدينة. وفي عهد الخلفاء الراشدين تولى الصحابة قيادة الجيوش في الفتوحات.

٣ ـ مبادىء القيادة العسكرية

أ ـ رعاية شؤون الجند وحسن معاملتهم، ففي الحديث: «لا يسترعي الله تبارك وتعالى عبداً رعية قلت أو كثرت إلا سأله تبارك وتعالى يوم القيامة أقام فيهم أمر الله، أم أضاعه، حتى يسأل عن بيته خاصة» ـ «اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة» ـ «اللهم من ولى من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به».

وكان الرسول يكره أن يميز نفسه أو يميزه أصحابه بشيء، حدث أنه كان يطوف بالبيت فقال اسقوني، فقالوا: إن هذا الماء يخوضه الناس، ولكننا نأتيك بماء من البيت، فقال: لا حاجة لي فيه، اسقوني مما شرب منه الناس. وفي غزوة الخندق حفر بيده وحمل الأحجار والأتربة على عاتقه وكان

يمرض الجرحى في المعارك(١).

ب ـ **معرفة القائد لرجاله ولقدراتهم**، ففي موقف يتطلب الرجل الفدائي في غزوة أحد اختار الرسول أبا دجانة وأعطاه سيفاً فقاتل أبو دجانة به قتالاً شديداً وعندما تأزم الموقف حنى ظهره على الرسول وجعل من ظهره ترساً يحميه وكانت السهام تقع فيه. . واختار الرسول حسان بن ثابت ليبقى بالمدينة ويقول الشعر في مجال الحرب النفسية ضد الأعداء في غزوة أحد والخندق. . وكذا اختار حذيفة بن اليمان العباسي كضابط مخابرات ليأتيه بأخبار المنافقين لأنه كان يتمتع بمزايا رجل المخابرات.

جـ ـ **الحسم في إصدار القرارات**، ومن أمثلة ذلك قرار الرسول بقبول معركة بدر مع قريش رغم تفوقها، وقراره بالخروج الى حمراء الأسد في اليوم التالي لغزوة أحد لاستعادة هيبة المسلمين.

د ـ **تحمل المسؤولية وتنميتها في المرؤوسين**، تطبيقاً للحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، حتى قال عمر بن الخطاب فيما بعد: «لو عثرت دابة بشط الفرات لخشيت أن أسأل عنها يوم القيامة لماذا لم أمهد لها الطريق!».

هـ ـ **توضيح الأهداف للجنود**، قال تعالى: ﴿أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أم من يمشي سويا على صراط مستقيم﴾.

و ـ **القيادة الإقناعية** التي يحصل بها القائد على طاعة مرؤوسيه لا لقوته وسلطته ولكن لقدرته وكفاءته وخلقه ومحبة رجاله له ومحبته لهم وهو ماتعبر

---

(١) لم يظهر هذا المبدأ إلا حديثاً، يقول مونتجمري: «وفي العصر الحديث إذا قابل القائد مشكلات جنوده الانسانية بطريقة باردة ومجردة من الشعور فلن يحصل منهم إلا على القليل. . أما خلال العصور الوسطى فلم يكن للقوة البشرية أي اعتبار، ولم تكن ذات قيمة لأن العبيد كانوا يعملون في الأرض، وبعد ذلك يستهلكون في المعارك».

عنه الآية: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾[١] (آل عمران ١٥٩).

تكتيكات القتال

١ ـ القتال بالصفوف

في القرآن: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾ (الصف ٤).

وفي الحديث: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً».

واستخدم المسلمون أسلوب القتال بالصفوف لأول مرة في غزوة بدر فكان ذلك مفاجأة لأعدائهم[٢] لأن القتال بأسلوب الكر والفر هو الذي كان سائداً عند العرب.

---

(١) لا يحبذ العلم العسكري العربي نمط القيادة الاستبدادية التي يحصل فيها القائد على الطاعة معتمداً على قوة السلطة، ويفضل نمط القيادة الإقناعية لأنها تنسجم مع ما قرره الإسلام من مبادىء الحرية والكرامة الإنسانية التي صنعت أمة ذات حضارة، وجيشاً لا يقهر، فالذين يساقون لا يمكنهم يوماً أن يكونوا قادة فكر ولا رواد حضارة ولا أبطال جهاد.

(٢) يوضح الجنرال بوفر في كتابه (مدخل الى الاستراتيجية العسكرية) فلسفة التشكيل الجداري بقوله: «ويأتي هذا التشكيل الجداري من رغبة كل مقاتل في أن يحمي ظهره وجنبيه بالأصدقاء، فإذا ما حمى كل مقاتل زميله واحتمى به، تشكل من المجموعة صفوف (أنساق) متراصة يزداد تراصها وتعاقبها أو يقل حسب القواعد التكتيكية لكل عصر»، وهذا ما تعنيه فلسفة الصفوف في توجيهات الإسلام، فإذا كان العصر يقضي بانتشار الجيش في ميدان المعركة فإن «روح الصف» تبقى ولكن في صور جديدة كحراسة الأجناب وقيام الأسلحة المختلفة بتقديم المعاونة بعضها للبعض مما يعرف الآن باسم (معركة الأسلحة المشتركة Com-bined Arm's Operation).

٢ ـ المناورة بالقوات ـ لا فرار من المعركة

قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار، ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفاًلقتال أو متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير﴾[الأنفال ١٦]. وقد حدد الرسول خمسا من الكبائر لا كفارة لهن، وذكر فيها «التولي يوم الزحف». وبذلك يوجه الإسلام إلى:

أ ـ عدم الفرار من المعركة (التولي يوم الزحف).

ب ـ الانتقال بالقوات الى موضع آخر أفضل وأنسب لقتال العدو (إلا متحرفاً لقتال ـ أي منحرفاً أو متجهاً).

جـ ـ الانتقال بالقوات لكي تنضم الى قوات أخرى تقويها أو تتقوى بها لصالح المعركة (أو متحيزاً الى فئة).

٣ ـ العنف في القتال

ففي القرآن: ﴿يأيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة﴾ [التوبة ١٢٣]،﴿يأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم﴾ [التوبة ٧٣].

ـ ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مَنّاً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد ٤].

ـ ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾ (مرصد: ممر أو طريق).

٤ ـ المفاجأة وخفة الحركة والخداع

في القرآن: ﴿والعاديات ضبحا فالموريات قدحاً فالمغيرات صبحا فأثرن به نقعاً فوسطن به جمعاً﴾ (سورة العاديات).

وفي الحديث: «الحرب خدعة» ـ وقال كعب بن مالك: «ولم يكن رسول الله ﷺ يريد غزوة إلا ورى بغيرها».

وفي غزوة خيبر تحرك المسلمون ليلاً وأكملوا تطويق خيبر في نفس الليلة فكان ذلك مفاجأة تامة لليهود، وفاجأ الرسول أعداءه باستخدام سلاح جديد في المعركة هو المنجنيق في حصار الطائف، كما فاجأهم بأسلوب جديد في القتال بحفر الخنادق في غزوة الخندق حتى قالوا: «والله ان هذه المكيدة ما كانت العرب تكيدها».

٥ ـ شل قيادة العدو وقدراته القتالية

ففي القرآن ﴿إذ يوحي ربك الى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان﴾ (الأنفال ١٢) (فوق الأعناق أي الرؤوس ـ والبنان: أطراف الأصابع، ويؤدي ذلك إلى تعطيل قدرات العدو القتالية لأن ضرب الرؤوس فضلاً عن أنه في مقتل فهو يعني شل الرأس المفكرة، وضرب أطراف الأصابع لا يمكن العدو من استخدام الأسلحة)[1].

الأمة المحاربة وإعداد الشعب للمعركة

قرر الإسلام نظرية الأمة المحاربة التي تعني أن الأمة كلها حينما تدخل الحرب فإن كل أبنائها لهم دور يؤدونه بحسب مواقعهم ووظائفهم. وذلك في

---

(١) يقول علماء الاستراتيجية: «إن التغلب على المقاومة عن طريق شل قوة المقاومة أمر أكثر اقتصاداً في القوة من التدمير الفعلي للمقاومة الذي هو عبارة عن عملية أطول في الزمن وأفدح في الثمن للحصول على النصر» (الاستراتيجية، الاقتراب غير المباشر ـ ليدل هارت..) وأصبح من أهم أهداف القيادة الحربية في عصرنا شل قيادة العدو بالضربات الجوية المركزة عليها أو بالأعمال الفدائية مثلاً وكذا محاولة تدمير أو إسكات أسلحة العدو وتعطيل فاعليتها.

إطار التلكيف العام بالجهاد (وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم)، وهو لا ينحصر في مهمة قتال العدو في الميدان فقط، بل يمتد ليشمل القاعدة الاقتصادية والشعبية للأمة، ودليل ذلك اقتران الجهاد بالمال بالجهاد بالنفس «وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله»، واقترانهما معاً بالجهاد باللسان (وهو تعبير عن العمل الدبلوماسي والإعلامي والحرب النفسية وغيرها) في قول النبي: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم».

كما يدل عليه الحديث: «من جهز غازياً فقد غزا» - «إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة، صانعه يحتسب في صنعه الخير، والرامي به، والممد به»(١).

دور المرأة في المعركة

١ - في ميدان القتال تقوم المرأة بخدمات الإعاشة وإمداد المقاتلين بالماء والطعام والسهام (الذخيرة) وكذا بالخدمات الطبية كالإسعاف والتمريض وإخلاء الجرحى والشهداء (أي نقلهم بعيداً عن ميدان المعركة).

ففي غزوة بدر كانت السيدة عائشة تحمل قرب الماء لتسقي المقاتلين وكانت معها في ذلك أم سليم زوج أبي طلحة وأم أنس بن مالك. وفي غزوة أحد كانت فاطمة بنت النبي تسعف الجرحى. وعن أنس قال: كان النبي ﷺ يغزو بأم سليم ونسوة من الأنصار معه يسقين الماء ويداوين الجرحى

---

(١) دخل اصطلاح «إعداد الدولة للحرب» في الاستراتيجية العسكرية للدول حديثاً بعد ان أصبحت الحرب تعني أن الشعب وقواته المسلحة يخوضون الحرب ويتحملون أعباءها ويواجهون مخاطرها وآثارها. وأصبحت قوة أية دولة لا تقاس بمدى قوتها العسكرية فحسب بل بمتانة اقتصادها وقوة معنويات شعبها وتقدمها العلمي وهذا هو الذي تنطوي عليه عقيدة الجهاد الإسلامي منذ ١٤ قرناً.

(رواه مسلم وأبو داوود والترمذي)، وقالت الربيع بنت معوذ رضي الله عنها: كنا نغزو مع النبي ﷺ فنسقي القوم ونخدمهم ونرد الجرحى والقتلى الى المدينة (رواه البخاري).

وقد ورد أن بعض النساء كانت تحمل سلاحاً للدفاع عن نفسها، كما ورد أن بعضهن قد جاهدن بأنفسهن في قتال الأعداء، أخرج مسلم من حديث أنس أن أم سليم اتخذت خنجراً يوم حُنين وقالت للنبي ﷺ: «اتخذته إن دنا مني أحد المشركين بقرت بطنه» فهذا يدل على جواز القتال للمرأة وإن كان فيه ما يدل على أنها لا تقاتل إلا مدافعة وليس منها أنها تقصد العدو وتطلب مبارزته. وقد قاتلت أم عمارة نسيبة بنت كعب المازنية يوم أحد وجرحت وورد عنها أنها قالت: «فلما انهزم المسلمون انحزت الى رسول الله ﷺ فقمت أباشر القتال وأذب عنه بالسيف وأرمي عن القوس حتى خلصت الجراح إليّ» وروي أن الرسول قال عنها: «لمقام نسيبة بنت كعب اليوم خير من مقام فلان وفلان».

٢ ـ وفي الجبهة الداخلية تقوم المرأة بدور إيجابي في حماية ظهر الجيش وقاعدته التي انطلق منها ومن أمثلة ذلك قيام صفية بنت عبد المطلب بقتل اليهودي الذي كان يطيف بالحصن في المدينة أثناء معركة الخندق.

اقتصاديات الحرب

بمقتضى عقيدة الجهاد «بالأموال والأنفس» يربط الإسلام بين الاقتصاد والاستراتيجية العسكرية ويتضح ذلك أيضاً من ذكر «الإنفاق» بعد «إعداد القوة والمرابطة» في سورة الأنفال: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وأنتم لا تظلمون﴾.

ويعتبر المال «مال الأمة» وهي تحارب لدفع العدوان، ويجيز الإسلام

لولي الأمر أن يأخذ من أموال المسلمين ما تدعو اليه الحاجة اثناء الحرب، ويعتبر نفير الجهاد بالمال والأنفس تعبئة لاقتصاد الأمة لصالح المعركة ولا يمكن التخلف عنه، قال تعالى: ﴿لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالمتقين﴾ (التوبة ٤٤).

ويوجه القرآن الأمة الى أن في الحديد ما يمكنها من تحقيق التنمية وكذا الصناعة الحربية: ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾[1] (أي وخلقنا الحديد ليكون من أسلحة الحرب القوية التي تردع المعتدي وتقهره، وفيه منافع للناس في حاجاتهم ومعايشهم وصناعاتهم ومختلف شؤون حياتهم).

(١) يعرف الاستراتيجيون جميعاً قيمة الحديد، وإلى أي حد تأثرت به الاستراتيجية العسكرية على مر العصور. فعندما انشئت السكك الحديدية مثلاً على نطاق واسع فقد أدى ذلك الى تصعيد حجم النقل، وتيسير مهمة نقل القوات، وجعل في الإمكان حشد القوات في مسارح العمليات بسرعة وبكثافة كبيرتين، وزاد من قدرة القيادات على اجراء المناورات الاستراتيجية بالقوات. ومن الأمثلة التاريخية البارزة في هذا المجال أن المانيا والنمسا تمكنتا ـ بفضل الخطوط الحديدية الموازية لحدودهما ـ من اتمام التوزيع الاستراتيجي لقواتها وفقاً للجدول الزمني المقرر وهو ثلاثة عشر يوماً لألمانيا بعد التعبئة العامة وستة عشر يوماً للنمسا، أما روسيا القيصرية فلم تتمكن بسبب افتقارها إلى الشبكات الحديدية المتطورة والموازية لحدودها الغربية ـ من نشر قواتها إلا بعد أربعة وعشرين يوماً من اعلان التعبئة. . وبفضل الحديد وتطور صناعته تطورت صناعة أسلحة الحرب الثقيلة وأدى ذلك إلى حل كثير من المشكلات التكتيكية والاستراتيجية ومشكلات ادارة الحرب.

آداب الحرب[١]

١ ـ معاملة أسرى الحرب

ففي القرآن: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾.

وفي الحديث: «استوصوا بهم (أي الأسرى) خيراً،وأمر الرسول المسلمين الذين أسروا ثمامة بن أثال قائلاً: «أحسنوا أساره، اجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا به إليه»، ويقول أبو عزيز بن عمير وكان أسيراً «كنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر- فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر، لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا، ما تقع في يد رجل منهم كسرة خبز إلا نفحني بها فأستحي فأردها على أحدهم فيردها عليّ ما يمسها».

وجعل الإسلام للتصرف في الأسرى قاعدة هي إما المن (اطلاق السراح) أو أخذ العوض إما بالمال أو تبادل الأسرى وهو (الفداء). قال

---

(١) كان للإسلام السبق في ايجاد نظام شامل للحرب يتسم بالرحمة والعدل وحسن المعاملة، في حين أن القواعد المنظمة للحرب في القانون الدولي الأوروبي بدأت منذ ثلاثة قرون وأخذت من الشريعة الإسلامية، وظلت لدى أوروبا قواعد عرفية بحتة حتى منتصف القرن ١٩ الميلادي حيث بدأت الدول تدوينها في معاهدات أولها تصريح باريس البحري سنة ١٨٥٦، ثم اتفاقية جنيف لمعاملة جرحى ومرضى الحرب سنة ١٨٦٤، ثم تصريح سانت بطرسبرج بتحريم رصاص دمدم المتفجر ثم اتفاقيتا الحرب البرية والبحرية من اتفاقات مؤتمر لاهاي في سنة ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧، واتفاقية واستنجتن في سنة ١٩٢٢ عن حرب الغواصات والغازات ثم اتفاقات جنيف الأربعة سنة ١٩٤٩ الخاصة بمعاملة جرحى وأسرى الحرب وحماية الأشخاص المدنيين، ويلاحظ أنها لا تطبق إلا في حالة قيام الحرب بين دولتين موقعتين على المعاهدة، وكان العمل سارياً إلى عهد قريب على رد مخالفة قواعد الحرب بالمعاملة بالمثل، فلو قامت حرب بين دولتين موقعتين على اتفاقات تقضي بتنظيم حالة الحرب وأخلت إحداهما فللأخرى أن تعاملها بالمثل أو تهدد بالمعاملة بالمثل لكن المسلمين لا يلجأون الى المعاملة بالمثل فيما حرمه الله عليهم من المثلة أو قتل النساء والشيوخ والأطفال.

تعالى: ﴿حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما مَنّاً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾(١).

٢ ـ منع قتل الضعفاء وغير المقاتلين ومنع التخريب

قال الرسول للجيش: «لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا امرأة ولا تغلوا» (أي لا تخونوا) ـ «لا تقتلو أصحاب الصوامع» (أي الرهبان).

٣ ـ منع التمثيل بجثث القتلى أو تعذيب الجرحى

في الحديث: «اياكم والمثلة»، وأمر عليه السلام بوضع جثث قتلى المشركين في بدر في القليب وهو بئر جاف، ونهى عن تعذيب الجرحى وقال: «لا تعذبوا عباد الله».

٤ ـ الوفاء بتأمين المحارب

فإذا أعطى الأمان لأحد المحاربين من الأعداء وجب احترام هذا التأمين ولا يجوز لأحد أن يتعرض لذلك المحارب بأذى، يشير إلى ذلك قول الرسول: «ويسعى بذمتهم أدناهم»، وقد أمضى عليه السلام تأمين أم هانىء بنت أبي طالب لرجل من المشركين وقال لها: «قد أجرنا من أمنت يا أم هانىء». وفي ذلك يقول الله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه».

٥ ـ تأمين رسل العدو

سمع النبي كلاماً من رسولي مسيلمة لم يرضه فقال لهما: «لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما»، فصارت سنة قولية وعملية في أن الرسل آمنون حتى يبلغوا الرسالة ويعودوا من حيث أتوا.

---

(١) كان أسرى الحرب في العصور الوسطى والغابرة يُقتلون، بل إن الديانة اليهودية على ما ورد في التلمود كانت لا تكتفي بقتل الأسرى بل تقضي بقتل النساء والأطفال والحيوانات التي توجد في المدن المستولى عليها.

٦ ـ السماحة مع المغلوب

بعد فتح مكة قال الرسول لقريش: «أقول لكم ما قال أخي يوسف لإخوته، لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين، اذهبوا فأنتم الطلقاء»، وقال جوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب: «إن العرب تركوا المغلوبين أحراراً في أديانهم فإذا كان بعض النصارى قد أسلموا واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس بمثله عهد، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى.. وقد عاملوا أهل سورية ومصر وأسبانية وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فارضين سوى جزية زهيدة في مقابل حمايتهم لهم وحفظ الأمن بهم.. والحق إن الأمم لم تعرف فاتحين رحماء متسامحين مثل العرب». وقال مونتجمري في كتابه (الحرب عبر التاريخ): «إن المسلمين كانوا يستقبلون في كل مكان يصلون اليه كمحررين للشعوب من العبودية وذلك لما اتسموا به من تسامح وإنسانية وحضارة فزاد إيمان الشعوب بهم».

٧ ـ عقد الصلح

في القرآن: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾.

٨ ـ الجزية

فرضت الجزية علامة على الخضوع لسلطان الدولة، ومقابل حماية المغلوبين في أموالهم[1] وعقائدهم وأعراضهم وتمكينهم من التمتع بحقوق

---

(١) كان فرض الجزية في الاسلام أبعد ما يكون عن الاستغلال والطمع في أموال المغلوبين إذ كانت تفرض بمقادير قليلة على المحاربين والقادرين على العمل فحسب وكانت ثلاثة أقسام: أعلاها وهو ٤٨ درهماً في السنة على الأغنياء، وأوسطها ٢٤ درهماً في السنة على المتوسطين من تجار وزراع، وأدناها وهو ١٢ درهماً في السنة =

الرعاية مع المسلمين سواء بسواء، يدل على ذلك أن جميع المعاهـدات التي تمت بين المسلمين وبين المغلوبين من سكـان البلاد كـانت تنص على هـذه الحماية في العقائد والأموال. وقد جاء في عهد خالد بن الوليد لصاحب قس الناطف «اني عاهدتكم على الجزية والمنعة فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا، حتى نمنعكم». وقد رد خالد على أهل حمص، وأبو عبيدة على أهل دمشق، وبقيةُ القواد المسلمين على أهل البلاد الشامية المفتوحة مـا أخذوه منهم من الجزية حين اضطر المسلمون الى مغادرتها قبيل معركة اليرموك وكان مما قال القواد المسلمون لأهل تلك المدن: «إنا كنا قد أخذنا منكم الجزية على المنعة والحمـاية ونحن الآن عـاجزون عن حمـايتكم فهـذه هي أمـوالكم نـردهـا اليكم».

٩ ـ الغنائم

قال تعالى: ﴿واعلموا ان ما غنمتم من شيء فـإن لله خمسه وللرسـول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ (الأنفال ٤١).

وبذلك يكون للدولة الخمس وللجنود الباقي. وقد حددت الآية توزيع الخمس وجرى العمل بذلك التوزيع أيام الرسول.

وأما الفيء، وهو ما يقع في أيدي المسلمين بلا قتال اثناء طريقهم للغزو ولم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب، فهو حق للدولة وحدها يرصده الرسول لمصالح المسلمين العامة.

= على العمال المحترفين الذين يجدون عملاً، وهذا مبلغ لا يكاد يذكر بجانب ما يدفعه المسلم نفسه من زكاة ماله وهو بنسبة اثنين ونصف بالمائة القدر الشرعي لفريضة الزكاة، هـذا فضلاً عن أن الجزية تسقط عن الفقير والصبي والمرأة والـراهب والمنقطع للعبـادة والأعمى والمقعد وذوى العاهات.

قال تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله منهم، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء﴾ (الحشر ٦). وقد روى أصحاب السير أن أموال بني النضير التي جلوا عنها، كانت فيئا خالصاً للرسول، فكان يبيع نخلها، فيعزل منه نفقة أهله سنة، ثم يجعل ما بقي في شراء الخيل والسلاح عدة في سبيل الله.

المراجع

١ ـ المدخل الى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الإسلامية ـ لواء محمد جمال الدين محفوظ.
٢ ـ القرآن والقتال ـ محمود شلتوت ـ ص ٢٤ ـ ٣٦.
٣ ـ الفن الحربي في صدر الإسلام ـ عبد الرؤوف عون ـ ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

- ٣ -

تطور النظم الحربية عند العرب المسلمين

نظام تعيين القادة

في عهد النبي والخلفاء كان يعقد للقائد الذي يعين لقيادة الجيش لواء على رمح طويل ينشره أثناء السير للمعركة وعادة ما كان يصاحب عقد اللواء توجيه النصائح الحربية للقائد.

وظل عقد اللواء هو مرسوم التعيين للقائد بعد ذلك الى أن اتسعت رقعة البلاد وتفرقت الجيوش الإسلامية شرقاً وغرباً فأصبح الخليفة يعقده للقائد إن كان في حضرته، فإن غاب عنه فهو بالخيار: إما أن يرسل له اللواء حيث يكون، وإما أن يكتفي بالأوامر المكتوبة يحملها البريد.

وكذلك كان الخلفاء العباسيون يفعلون، فقد أرسل «ابراهيم الإمام» لأبي مسلم الخراساني لواء وراية، مقلداً إياه قيادة الدعوة اليه في مرحلتها السرية، فلما أظهر هذا دعوته عام (١٢٩ هـ - ٧٤٧ م) عقد اللواء على رمح طوله أربع عشرة ذراعاً، والراية على رمح طوله ثلاث عشرة ذراعاً، وسار بهما في البلاد، يخفقان على جيشه في معاركه كلها.

وبمضي الزمن وتداول الدول، صار لكل حكومة أو طائفة إسلامية علم يدل عليها، ويحمل لوناً خاصاً، يسلمه رئيسها الى قواده عند تنصيبهم،

فاختار الأمويون اللون الأبيض تخليداً لذكرى غزوة بدر التي كان لواء الرسول فيها أبيض، واختار العلويون الخضرة لتذكير الناس ببردة الرسول الخضراء، التي سجى بها علياً ليلة أن بات مكانه عند الهجرة، واختار العباسيون السواد تخليداً لذكرى راية الرسول السوداء المسماة بالعُقاب كما اختار الخوارج اللون الأحمر رمزاً للدماء المراقة في سبيل الله.

وقد عرفت أسر عربية باحتكار القيادة الحربية، مثل آل المغيرة وبني الوليد، وبني القعقاع وبني ثقيف وبني المهلب وبني نُصير وغيرها من الأسر التي أمدت الجيوش الإسلامية بقواد اكفاء[١].

نظام التجنيد والسجلات العسكرية

ظل التجنيد في عهد أبي بكر على النهج الذي كان معمولاً به في عهد النبي وهو مبدأ التطوع والانتداب المبني على نية الجهاد في سبيل الله. وكتب أبو بكر إلى قواده عند فتح العراق والشام «أن يأذنوا لمن شاء بالرجوع، ولا يستفتحوا بمتكاره، وأن يستنفروا من قاتل أهل الردة، ومن ثبت على الإسلام بعدالرسول». ثم عمد الخليفة عمر إلى تنظيم الجيش الإسلامي بأن وضع «الديوان»[٢] فكتب أسماء المسلمين جميعاً في دفاتر ورتب لهم فيها أرزاقهم السنوية، وجعلهم مرتبين حسب قرابتهم من الرسول والسبق في الإسلام والبلاء في الجهاد، وجعل الأرزاق السنوية تتراوح بين خمسة آلاف درهم وألف درهم. وأفرد للجند دفاتر خاصة تسمى (ديوان الجند) يدون فيها اسم الجندي مع نسبته وقبيلته وبيان قدّه ولونه وملامحه وسائر ما يتميز به

(١) في الدولة البيزنطية عرفت أسر عريقة باحتكار القيادة وإمداد جيشها بالضباط جيلاً بعد جيل مثل أسر فوكاس وبريناس ودوكاس.

(٢) الديوان كما عرفه ابن خلدون «هو القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج، وإحصاء العساكر بأسمائهم وتقدير أرزاقهم، وصرف أعطياتهم في إبانها، والرجوع في ذلك إلى القوانين التي يرتبها قومة تلك الأعمال وقهارمة الدولة».

عن غيره لئلا تتفق الأسماء وليسهل استدعاؤه. وقسم عمر الجيش على الوجه الآتي:

١ ـ الجنود النظاميون ولهم ديوان خاص، ويصرف لهم عطاؤهم من بيت المال فوق أسهمهم من المغانم، وهؤلاء كانوا موقوفين للجهاد لا يشتغلون بغيره من تجارة أو زراعة أو غيرها، وإن فعلوا ذلك عوقبوا.

٢ ـ المتطوعون الذين يلحقون بالجيش من البوادي والأمصار، والبلاد المفتوحة. وهؤلاء كانوا يجندون وقت الحرب ويسرحون وقت السلم، وحظهم من الجهاد هو سهمانهم فقط، ولا يمنعهم الخليفة من زراعة الأرض أو الاشتغال بأية حرفة أخرى.

وفي عهد الدولة الأموية ضعف عنصر الإلزام في التجنيد بسبب الحروب الأهلية التي فترت بسببها حماسة الجند للقتال لعدم ايمانهم بعدالة القضية التي يحاربون من أجلها ولعدم وضوح مشروعيتها في نظرهم، وأدى ذلك الى أن أصبح المال أداة التجنيد في الدولة الأموية وعند العلويين والزبيريين وكذلك عند الخوارج.

وكان التجنيد في عهد الدولة العباسية خاضعاً للمال، فصارت الجندية مهنة مربحة، وبسبب الحروب الأهلية بين الأخوين الأمين والمأمون ضعفت روح الجندية وأصبح الجنود يبيعون دماءهم بأثمان باهظة لمن يقدر على دفعها.

نظام إنهاء الخدمة العسكرية (التسريح)

في عهد أبي بكر كانت ألوية الجيش منتشرة في أنحاء الجزيرة المختلفة لإخضاع الثائرين، فلما ملّ القتال جنود «عكرمة» باليمن لبعد الشقة وكثرة المشقة سرحهم أبو بكر واستبدل بهم غيرهم، ومن ثم سمى الجيش الجديد

«جيش البدال». وفي عهد عمر انتشرت جنوده في سواد العراق ومروج الشام، فقرر الخليفة ألا يمكث الجنود في الغزو أكثر من أربعة أشهر[١]، ثم يستقدمون ويرسل مكانهم آخرون، وكذلك نُظم الغزو بين أهل البصرة والكوفة، فكان الجندي يأتي دوره في الغزو على فترات معينة كل أربعة شهور، كما كان الجند المرابطون بالاسكندرية يستبدل بهم غيرهم كل عدة شهور.

أما انهاء الخدمة بالتسريح النهائي فيظهر أن الجند النظاميين كانوا يسرحون عند بلوغ حد الشيخوخة، أما المتطوعون فإنهم كانوا يخرجون للغزو أو الرباط، فإذا حل الشتاء أو هجم البرد تفرقوا الى بلادهم، حيث يريحون دوابهم ويستريحون، وكان عمر ينصح لقواده أن يفرقوا في الناس أرزاقهم قبل أن يتفرقوا في مشاتيهم[٢].

الجيش الدائم

اعتاد العرب أن يقيموا في البلاد التي يفتحونها مراكز حربية ثابتة في التخوم المهمة التي تجب حمايتها، وذكر الدكتور كريمر في كتابه (الشرق في حكم الخلفاء) أن العرب كانوا يقيمون في هذه المراكز عدداً كبيراً من الفاتحين، ومعهم أسرهم يصرف لهم بها عطاؤهم السنوي ويتوارثون الرباط بها، وذكر أن الخليفة عمر أقام في الشام أربعة مراكز حربية وأنه أقام في مصر

(١) يروى أن السبب في تحديد تلك المدة أن عمر كان يمر بحارات المدينة ليلاً فسمع امرأة في دارها تنشد شعراً تذكر فيه شوقها لزوجها الغائب في الجهاد، وتذكر الله والعفة، فسأل بنته حفصة: كم تستطيع المرأة أن تصبر عن زوجها؟ فقالت: أربعة أشهر، فأصدر أمره السابق.

(٢) كان من الأغراض الاستراتيجية التي قصدها من تأسيس المعسكرين (البصرة والكوفة) أن تعود اليهما القوات الغازية شتاء، فاختار بعض الناس البقاء بهما وظلوا فيهما يتناسلون ويتوارثون الرباط هم وأبناؤهم جيلاً بعد جيل.

مركز الفسطاط وزود الاسكندرية بحامية قوية. هذا بالإضافة إلى البصرة والكوفة. وقد أقيمت هذه المعسكرات في مواقع استراتيجية مهمة، على أبواب الطرق المؤدية للبلاد المفتوحة، لتكون مقراً للقوات المحاربة الثابتة التي يتألف من مجموعها الجيش الإسلامي، يراقبهم الخليفة ويبث فيهم عيونه فيأتونه بأخبارهم، وكان يشترط في هذه المعسكرات ألا تُفصل عنه بالمياه، ليتمكن من زيارتهاأنى شاء، وليرى مدى استعدادها لمواجهة الأعداء، وتحكمها في الطرق المؤدية لداخل البلاد.

وروى الطبري أنه كان بالكوفة أربعة آلاف فارس لنجدة المسلمين بها إذا نابتهم نائبة، إلى أن يستعد الناس ويلحقوا بهم، ثم تتوالى الإمدادات بعدهم، كما ذكر أن المعسكرات الأخرى كان بكل منها أربعة آلاف فارس على نمط الكوفة.

وقدر عدد الجيش الدائم في عهد عمر باثنين وثلاثين ألفاً من الفرسان المرابطة عدا المشاة والمتطوعة، وكان لدى الخليفة المنصور ١٢٠ ألفاً مفرقين في الأقاليم كما كان جيش المأمون بالعراق يتألف من ١٢٥ ألفاً.

تشكيلات الجيش

كانت القوات منذ عهد النبوة توزع على أساس قبلي، وأول تنظيم عرف في هذا العهد قرره الرسول حينما اختار من أصحابه ليلة العقبة الثانية اثني عشر نقيباً ليكونوا وسطاء بينه وبين الناس في نشر دعوته الجديدة، وليكونوا نواة صالحة لجيشه المرتقب، فلما كثر أصحابه واشتبكوا مع المشركين في عدة معارك قسمهم عرافات وجعل على كل عشرة منهم عريفاً، فقد روى الطبري في حديثه عن القادسية أن سعداً عرّف العرفاء، فجعل على كل عشرة عريفاً، كما كانت العرافات أزمان النبي ﷺ.

واستمر هذا التنظيم حتى أوائل خلافة عمر فقد كتب الى قائده

سعد بن أبي وقاص قبيل وقعة القادسية يقول: «إذا جاءك كتابي هذا فعشّر الناس، وعرّف عليهم، وأمّر على أجنادهم وعبّهم، ومر رؤساء القوم فليشهدوا، وقدّرهم وهم شهود، واجعل على الرايات رجالاً من أهل السابقة»

ويفهم من ذلك أن العريف كان على عشرة من الجند، وأن الأمير فوق العريف، وأن رؤساء القوم هم زعماء القبائل.

وفي معركة اليرموك نظم خالد ـ لأول مرة ـ الجيش في تشكيل «الكراديس» متأثراً على ما يبدو بالنظام البيزنطي. ويعتبر ذلك مرحلة انتقال هامة في تشكيل الجيش الإسلامي، من الأساس القبلي إلى أساس تنظيمي له تركيب متجانس يضم الفرسان والرماة من وحدات متساوية في القوة (هي الكراديس) دون النظر إلى أصل أو نسب. أضف الى ذلك اختيار القادة الأكفاء لقيادة الكراديس.

وقد أوضح خالد في كلمته للجيش دوافعه الى اتباع تشكيل الكراديس حين قال:

«إن هذا اليوم له ما بعده ولا تقاتلوا قوماً على نظام وتعبئة وأنتم متساندون، فإن ذلك لا يجمل ولا ينبغي... إن الذي أنتم فيه أشد على المسلمين مما قد غشيهم وأنفع للمشركين من إمدادهم، ولقد علمت أن الدنيا فرقت بينكم[1] فالله الله! إن تأمير بعضكم لا ينقصكم عند الله ولا عند خليفة رسول الله... إن عدوكم قد كثر وطغى وليس أكثر في رأي

(١) وجد خالد أن كل جيش من جيوش المسلمين مستقل بذاته له قائده ومعسكره وأذانه للصلاة وكان كل قائد يضع خطة جيشه منفرداً وأنه لا يوجد تعاون بين الجيوش، فجمع قادة المسلمين ليشرح لهم خطورة الموقف وقال لهم: «هلموا فلنتعاون الإمارة فليكن بعضنا اليوم والآخر غداً والآخر بعد غد حتى تتأمروا كلكم ودعوني أتأمر اليوم، فلما استجابوا له اتخذ ذلك القرار التاريخي «تشكيل الكراديس».

العين من الكراديس».

ونظم خالد الجيش في ثمانية وثلاثين كردوساً[١] تبلغ قوة كل منها حوالي ألف من المقاتلين (إذ كانت قوة الجيش في مجموعها حوالي ٤٠ ألف مقاتل) وجعل على كل قسم من الجيش بطلاً مشهوراً من أبطال المسلمين وهم الذين يسمون «أمراء التعبئة» فجعل أبا عبيدة أميراً على كراديس القلب، وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة على الميمنة، وجعل على الميسرة يزيد بن أبي سفيان، وكذلك اختار أمراء الكراديس من الأبطال البارزين أمثال القعقاع بن عمرو، وعكرمة بن أبي جهل، وضرار بن الأزور وغيرهم.

الوحدات المدنية الملحقة بالجيش

١ ـ القراء والقصاص (ضباط التوجيه المعنوي)

وجه الإسلام المجاهدين الى ذكر الله في ساحة المعركة بعد أن يأخذوا بأسباب القوة والتجهز للقتال: قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون﴾ (الأنفال ٤٥) فصاروا يكثرون من تلاوة القرآن وذكر الله في المعركة، ثم عرف جماعة منهم بحفظ القرآن يسمون (القراء) كانوا يخرجون مع الجيش، ويتفرقون بين صفوفه، يسمعون الناس سورة «الأنفال» لما فيها من حث على الجهاد[٢].

ثم ظهرت في الدولة الأموية طائفة القصاص، وكانوا ينتشرون بين الجند كالقراء، يقصون عليهم أمجاد أسلافهم، ويلقون عليهم الشعر

(١) أو ٣٦ كردوساً (إذ كانت قوة الجيش حوالي ٣٦ ألفاً) في رواية أخرى.
(٢) كان قتل الكثير من القراء في حروب اليمامة سبباً في جمع القرآن زمن أبي بكر.

الحماسي، في أوقات سمرهم موقّعاً على نغمات الناي أو القيثار، كما يتغنون أمام الصفوف بالشعر المطرب فتجيش همم الأبطال ويسارعون للقتال.

٢ ـ العمال والفعلة

لما فتح المسلمون الأقطار وكثر في أيديهم الأرقاء، استكثروا من الخدم استعانة بهم على أعمال الجهاد الهينة كتعهد الجمال والخيل، وخزم الأمتعة وحراستها في الحل والترحال، وتمهيد الطرق، وحفر الخنادق وردمها، وسد الطرق الجبلية، وإقامة القناطر والجسور وغيرها من الأعمال حتى لقد كان بعضهم يخرج ومعه أتباع من الخمسة الى العشرة وأكثر من ذلك.

وقد توسع الأمويون والعباسيون في استخدام طوائف الفعلة الذين يقومون بأعمال هندسة الميدان، فكان منهم أصحاب الفؤوس وغيرهم.

٣ ـ الأطباء والممرضات (الخدمات الطبية)

لما اتسعت ونظمت الفتوح الإسلامية، أبطلت عادة الخروج بالنساء إلى المعركة، وصار يقوم بالخدمات الطبية أطباء وممرضون مخصصون، بعد أن حذق العرب الطب، فكان الجريح يحمل على ترس طويل أو على محمل بين رجلين فيوضع في مكان العلاج[١]، ثم صار الأطباء يرافقون الجيش عند خروجه، وتخصص لهم خيامهم في المعسكرات، وكان العباسيون إذا جهزوا جيشاً زودوه بالأطباء وبالصيادلة لإعداد الأدوية.

الإمداد والإعاشة

في عهد النبوة كان المجاهد مسؤولاً عن قضايا الإمداد والإعاشة لنفسه ولفرسه أو بعيره وكان كل ذلك من ماله الخاص وحظه من الغنائم، وكان

(١) روى الجاحظ أن الحجاج بن يوسف أول من عمل المحامل.

الأغنياء يساعدون الفقير في جهازه. فلما وضع عمر الديوان أصبحت هذه الأمور من مسؤولية الدولة فكان عمر يشتري الخيل والسلاح من أموال المسلمين التي كثرت في زمنه وكان يجعل على السلاح «سمة السلطان» حتى لا يختلط بغيره، وعنه أخذ علي بن أبي طالب بناء خزائن السلاح ووسمه بسمة السلطان[١].

أما المتطوعون فكانوا يعدون أنفسهم بمستلزمات القتال وكانوا في عهد الدولتين الأموية والعباسية إذا فرغ منهم الزاد، عادوا لتجديده أو أرسلوا إلى أهلهم فزودوهم وهم بمكانهم، ولا شأن للدولة بهم.

وأدخل العباسيون نظام «المخازن» فكانوا يدخرون للجيش حاجة من التموين في مخازن خاصة، فكانت لهم خزائن لحفظ أصناف الأموال والقماش، وخزائن للغلال والحبوب، وخزائن للسلاح[٢].

رواتب الجند

كانت أعطيات الجند في عهد النبوة غير محدودة، فتتبع ما يقع في أيديهم من الغنائم أو الفيء كما سبق ذكره، وجرى على ذلك أبو بكر، فلما تولى عمر ووضع الديوان، ميز الناس في العطاء باعتبار النسب والسابقة[٣]، فرتبهم طبقات كما يلي:

لكل من المهاجرين والأنصار الذين شهدوا
غزوة بدر الكبرى ٥٠٠٠ درهم

(١) على الطريقة التي كانت متبعة في أموال الصدقة، وهي أن يكتب على أفخاذ الخيل والجمال كيًا بالنار كلمة (صدقة) أو كلمة (عدة).

(٢) نقل الأستاذ نعمان ثابت عن صاحب (آثار الأول) أنه كان بخزائن السلاح أيام (السفاح) خمسون ألف درع وخمسون ألف سيف، وخمسون ألف جوشن ومائة ألف رمح.

(٣) أي باعتبار نسبه من النبي أو سابقته في الإسلام.

لكل من المهاجرين والأنصار الذين لم يشهدوا بدرا	٤٠٠٠ درهم
لكل من أزواج النبي	١٢,٠٠٠ درهم
العباس عم النبي	١٢,٠٠٠ درهم
الحسن والحسين	٥٠٠٠ درهم
عبد الله بن عمر بن الخطاب	٣٠٠٠ درهم
كل من ابناء المهاجرين والأنصار	٢٠٠٠ درهم
كل واحد من أهل مكة	٨٠٠ درهم
كل واحد من سائر المسلمين على اختلاف طبقاتهم	٣٠٠ ـ ٥٠٠ درهم
لكل من نساء المهاجرين والأنصار	٢٠٠ ـ ٦٠٠ درهم

ويضاف الى رواتب العساكر المذكورة (٣٠٠ ـ ٥٠٠ درهم) ما كان يدفع لنسائهم وأولادهم وما فرض لهم من الحنطة وهو جريبان لكل واحد في الشهر والجريب ٣٦٠٠ ذراع مربع ويراد به ما ينبت في تلك المساحة.

وظلت أعطيات الجند على هذا القدر في أيام الراشدين، الى أن جاء معاوية فزادها، وكان جنده ستين ألفاً ينفق عليهم ستين مليون درهم في العام، فيلحق كل رجل ألف درهم وذلك أكثر من ضعفي ما فرضه عمر، وفي أواخر دولة بني أمية قلت الرواتب حتى صارت في آخرها خمسمائة درهم.

وفي عهد الدولة العباسية جعل السفاح رزق الجندي ٩٦٠ درهماً في السنة، وكان للفارس ضعفا هذا الراتب لينفق نصفه على فرسه[1]، ويظهر

(١) في عهد النبوة جعل النبي للفارس سهمين من الغنائم، أحدهما له والثاني لينفق منه على فرسه.

أن الرواتب لم ترتفع بارتقاء الدولة العباسية بل هي أخذت في التناقص[1]، فصارت في أيام المأمون عشرين درهماً للراجل في الشهر وأربعين للراكب فكان جيش عيسى بن محمد بن أبي خالد عام ٢٠١ هـ (١٢٥) ألف فارس فأعطى الفارس أربعين درهماً والراجل عشرين. وزد على ذلك أن قيمة الذهب كانت قد ارتفعت عما كانت عليه في أوائل الاسلام، وكان الدينار في أيام عمر يساوي عشرة دراهم فأصبح في أيام المأمون يساوي ١٥ درهماً. وما زال العطاء يدفع نقداً الى أيام الدولة السلجوقية، فصار يعطى اقطاعاً، وأول من فعل ذلك نظام الملك الطوسي وزير آل سلجوق (توفي سنة ٤٨٥ هـ)، فقد رأى الدولة السلجوقية قد اتسع نطاقها فأحب أن يحفظها بالإقطاع، فحولها الى اقطاعيات سلمها إلى الجند، وقد اقتدى بفعله من جاء بعده من الملوك والسلاطين إلى أوائل القرن الماضي. واختلفت غلات الأمراء من اقطاعاتهم، فقد بلغت غلة اقطاع بعض اكابر أمراء المئين من دولة المماليك نحو ٢٠٠,٠٠٠ ويليهم من غلتهم نصف ذلك أو ربعه، وأما أمراء العشرات فنهايتها سبعة آلاف دينار إلى ما دون ذلك. أما جند الخليفة فمنهم من يبلغ اقطاعه ١٥٠٠ دينار وما دون ذلك الى ٢٥٠ ديناراً.

(١) السبب في ذلك أن العرب كانوا قد انتشروا في أنحاء البلاد واختلطوا بالأعاجم وعمل العباسيون على الاستكثار من هؤلاء لأنهم ساعدوهم على انشاء دولتهم، وكان الأعاجم يرضون بالراتب القليل، ومع ذلك فهو اضعاف ما كان يدفعه الروم لجندهم إذا صح ما نقله ابن خرداذبه فقد ذكر أن راتب الجندي عندهم كان يختلف من ١٨ إلى ١٢ ديناراً في السنة وكانوا لا يستولون على رواتبهم إلا كل ثلاث سنوات أو أربع، وأما رواتب جند العرب فقد كانت تدفع في أوقاتها إلا في أواخر الدولة العباسية فقد كانت تتأخر وتتراكم، ويفوز بالخلافة من يتمكن من إرضاء الجند.

أسلحة القتال الخفيفة

١ ـ القوس والسهم

كان العربي أول أمره يتخذ القوس من عود يحني طرفيه ثم يشد بينهما وتراً، فلما تقدم به الزمن تنوعت عنده الأقواس، فصار لأهل البدو قسيّ متمايزة عن قسي أهل الحضر، وشهرت في بلاد العرب القسيّ (الحجازية) وهي عود من النبع أو الشوحط يحنى طرفاه وليس لها سيتان ولا مقابض[١]، وكان منها نوع يصنع من عودين ويسمونها «شُريجية» ولكن التي من عود واحد كانت عندهم أجود.

ثم تطورت القسي بعد ذلك، فصارت تصنع أجزاؤها منفصلة، ثم تركب بعد ذلك وتلصق بالغراء، ولذا كانوا يسمونها (المنفصلة) لانفصال أجزائها، وصار لها سيتان ومقبض، وكانوا يطلقون عليها أيضاً (الواسطية) وبها مجرى غائر بالخشب، تجري فيه السهام أمام الأوتار.

ثم تطورت القسي وتعددت أنواعها وصارت تنسب إلى البلاد والصناع كالحجازية والدمشقية والواسطية وغيرها، وأجودها عندهم كما ذكر صاحب (آثار الأول) ما كثر فُوقُها، وقل خشبها، وصحّ لحامها، واشتد جفافها، وقوي حبلها. ثم صار إلى جانب القوس التي تطلق باليد، قوس تطلق بالرجل مع اليد يتمطي فيها الرامي، فيصد برجليه وينزع بيديه ذكرها «ابن القيم» ولم يوضح كيفية الرمي بها.

وكان الرامي يحتفظ في كنانته الجلدية بعدد من الأسهم[٢] عند القتال،

---

(١) السِّيَة: هي ما انعطف من طرفي القوس وركب فيها الوتر، فلكل قوس سيتان وهما اليد والرجل.. أما المقبض فهو موضع اليد اليسرى منه في الوسط من البدن (أي بدن القوس).

(٢) السهم والنَّبل والنشاب أسماء لشيء واحد.

ويتخذ السهم من عود رفيع من شجر صلب في طول الذراع تقريباً، يأخذه الجندي فينحته ويسويه ثم يفرض فيه فروضاً (حزوزاً) دائرية، ليركب فيها الريش ويشده عليها بالجلد المتين أو يلصقه بالغراء ويربطه ثم يركب في قمته نصلاً من حديد مدبب له سنتان في عكس اتجاهه، يجعلانه صعب الإخراج إذا نشب في الجسم. وفي بعض الأحيان كانت السهام تستخدم كأداة للتخاطب، يكتب عليها راميها ما يشاء ثم يرميها لمن شاء، حفظاً للسرية، وأكثر ما كان يحدث هذا في حصار الحصون، فإذا أراد المهاجم أن ينشر الذعر بين المحاصرين كتب لهم على السهم أو على ورقة مربوطة به، أخباراً تحطم روحهم المعنوية أو أخباراً وأمنيات، تجعلهم يميلون الى التسليم ثم يرمي به اليهم، وقد يكون من في الحصن يرغبون في التسليم، فيطلبون الأمان مكتوباً ثم يرمون به في سهم الى من في الخارج، روى «ابن الأثير» ان رجلاً من المحاصرين في مدينة «رامهُرمز» رمى إلى المسلمين يستأمنهم بسهم فأمنوه، فدلّهم على مدخل المدينة، وأن المسلمين لما حاصروا مدينة «جُنديسابور» رمى عبد من عبيدهم بالأمان الى من بها، ففتحوا أبوابها وقالوا: رميتم لنا بالأمان فقبلناه وأقررنا بالجزية، فقبلوا منهم.

ولأهمية القوس في القتال والمراسلة والتخاطب، كانت تؤلف لها فرق خاصة تسمى «النبّالة أو النشاشبة» يتقدمون الجيش، حافظين أوتارهم من الشمس والمطر، محتفظين بأوتار احتياطية، ليبدل أحدهم الوتر إذا ضعف، ضماناً لجودة الرمي واستمراره[١].

٢ ـ السيف

كان الجاهليون يُحلون سيوفهم برسم صور الحيات والأسماك عليها

(١) في الجيوش الحديثة يجري ما يشابه ذلك، وهو تبديل مواسير الرشاشات بعد أن تطلق قدراً معيناً من رصاصها، وذلك خوفاً عليها من التلف بسبب شدة الحرارة، وضماناً لاستمرار الرمي.

بطريقة التكفيت وهو إما بالنحاس أو الفضة أو غيرها من المعادن الثمينة، ولـذا كان من سيـوفهم ما يسمى «ذو الحيـات وذو النون» ولكن المسلمـين الأولـين كانـوا لا يحفلون بحلية سيـوفهم امتثـالاً لنهي الـرسـول ﷺ عن التصوير والتمثيل[١]، وإنما كانت حليتهم عليها بغير الصور كالشعر على احدى الصفحتين أو الفضة على المقبض[٢].

فلما اتسعت فتوح المسلمين وسال في أيديهم النُّضـار والذهب، وبعـد عهدهم بالوثنية، صاروا يقلدون الفرس والروم في تحلية سيوفهم وأغمادها وحمائلها بسيـور وفروع شجـر من الفضة والـذهب وبخاصـة أعلى مقبض السيف.

وبعد أن كان المسلم يلف على سيفه خرقاً تقوم مقام الغمد، صار يتخذ له الغمد من الجلد، ويحلي (نعله) وهو أسفل الغمد بالفضة ويجعل حلقاته من الفضة.

وبمضي الـزمن والبعد عن زمن الـرسول، تـوسع المسلمـون في حليـة السيوف، بالكتابة عليها وتكفيتها بالمعادن، ورسم الصور والتماثيـل عليها وبخاصة السيوف اليمانية[٣]. وقد جـرت عادة المسلمـين بتعليق السيف في أكتـافهم وعواتقهم، ولـذا يقال «تقلد سيفـه» أي جعله كالقـلادة. وذلك بحمله على كتفه الأيمن وتركه متدلياً في جنبه الأيسر. بخلاف الفرس الذين عرفوا بتعليق السيوف في أوساطهم.

---

(١) أهدي إلى الرسول في بعض الأيام ترس فيه صورة عقاب أو كبش فأزالها منه.

(٢) ورد أن السيف الذي أعطاه الرسول أبا دجانة يوم أحد كان مكتوباً على احدى صفحتيه قول الشاعر:

في الجبـن عــار وفي الإقبـال مكـرُمـة والمـرء بـالجبن لا ينـجـو من القـدر

(٣) من ذلك كتابة عبارات «لا إله إلا الله، لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي»، ومن الصور زخارف لأغصان شجر.

أما إذا كان الفارس يحمل سيفين، فإنه كان يتقلد بأحدهما ويجعل الآخر في وسطه على الطريقة الفارسية، وقد علق كلا في حمالة محفوظاً في قرابه الجلدي.

٣ ـ الدبوس أو المِطرقة

وهي عصا قصيرة من الحديد لها رأس حديدية مربعة أو مستديرة، وهي في العادة للفرسان يحملونها في سروجهم ويتقاتلون بها عند الاقتراب وقد نقله العرب عن الفرس.

٤ ـ الفأس أو البلطة

وهو سلاح منقول عن الفرس أيضاً له نصل من الحديد مركب في قائم من الخشب، بحيث يكون النصل مدبباً من ناحية، ومن الأخرى رقيقاً مشحوذاً كالسكين، وقد ذكر البستاني أن نصلها كان يصنع من النحاس أو الحديد أو الفولاذ أو الخشب.

آلات الحصار والأسلحة الثقيلة

١ ـ المنجنيق والعرّادة

وهو سلاح قذف بعيد المدى نسبياً يشبه مدفعية الميدان في العصر الحديث وأول من رمى به في الإسلام الرسول ﷺ في حصار الطائف ـ كما قدمنا[١] ـ ويرى الدكتور «فون كريمر» أن العرب نقلوا عن البيزنطيين

---

(١) وكثر حصار المسلمين به للمدن المحصنة، ذات الأسوار العالية في حروب العراق والشام زمن الخليفة عمر وما بعده، حتى لقد نصبوا على المدائن عند حصارها عشرين منجنيقاً فشغلوا أهلها بها، وكذلك حاصر أبو عبيدة وخالد أهل دمشق سبعين ليلة حصاراً شديداً بالزحوف والترامي بالمنجنيق، وقد صنع عمر بن العاص المنجنيق بمصر عند فتحها لأنه كان في عدد قليل لا يسمح له بحمل آلات الحصار معه.

استعمال المنجنيق والعرادة لرمي الكتل الصخرية والأخشاب المشتعلة على المدن المحاصرة وأشار إلى أن العرب أدخلوا عليه كثيراً من التحسينات بتكبير الروافع وضخامة الآلات .

ومن أهم التحسينات أيضاً ظهور نوع قوي من المنجنيق يعمل بقوة الأوتار، ويصعب تحديد تاريخ ظهوره أو تعيين من أدخل ذلك التحسين، ولكن الثابت أن الحجاج قاتل به. وهو عبارة عن قاعدة مصنوعة من كتل خشبية ضخمة تُجر بقوة الرجال على الزحافات أو العجلات الصغيرة، وقد ارتفعت القاعدة من ناحية على شكل جدار خشبي وقد ثبتت الذراع في أسفل القاعدة قابلة للحركة، وخلفها وتر قوي مستعرض يمنع سحبها للخلف، بينما ربطت بحبال مثبتة الى مؤخر القاعدة تجذبها للخلف، وعند الرمي يلف الرجال العمود الخشبي المربوط به حبل الذراع، فتُجذب الذراع الى الخلف، فيمتد الوتر الذي خلفها الى نهايته، ثم يوضع الجسم المراد رميه في كفة الذراع ثم تفك الحبال الخلفية مرة واحدة، فيجذبها الوتر بقوة عند انكماشه فتصدم الذراع بالحائط الخشبي المثبت أمامها بقوة، فترمي رميتها كأبعد وأقوى ما يكون الرمي. وهذا النوع هو الذي عناه صاحب «آثار الأول» بقوله بقسيّ «كبار موتورة الخ»، وهو آخر تطور وصل اليه المنجنيق في القرن الثاني، وإن كانت حجومه تختلف باختلاف الحصون المحاصرة وقوة الصانعين؛ وقد عمل المسلمون على تكبير الروافع الخشبية لإبعاد المرمى، وصنعوا المجانيق الضخمة، لدرجة أن الحجاج جهز بعض جيوشه بعدد كبير من المجانيق، منها واحد يقال له «العروس» وكان لضخامته يعمل عليه خمسمائة رجل يقومون بنصبه وجره ونقل الحجارة إليه وما إلى ذلك.

وما إن بدأ القرن الثاني الهجري، حتى كان المنجنيق شائع الاستعمال عند المسلمين وبخاصة في حصار المدن، ثم صار في نهايته سلاحاً عادياً

يتخذه القواد جميعاً، يروي ابن الأثير أن مروان بن محمد في حصاره لمدينة حمص نصب نيفا وثمانين منجنيقاً، كما يروى أن الأمير عبد الرحمن بالأندلس سار إلى سرقُسطة بنفسه ونصب عليها ستة وثلاثين منجنيقاً فملكها عنوة.

أما العباسيون فقد افتنوا في إحداث قذائف المنجنيق، فاستخدموا النار الإغريقية[1] فيها، كما حدث في الفتنة التي كانت بين الأمين والمأمون وحصار بغداد. أما العرادة فهي نوع صغير من المنجنيق كان يستعمل لإلقاء الحجارة والسهام (وهي أشبه بمدفعية الميدان الخفيفة).

٢ ـ الدبابة

هي سلاح لاقتحام الأسوار عبارة عن هودج مصنوع من كتل خشبية صلبة على هيئة برج مربع له سقف من ذلك الخشب ولا أرض له. وبين كتل البرج فواصل (مسافات) قليلة يستطيع الرجال العمل من خلالها، وقد ثبت هذا الهودج على قاعدة خشبية ذات عجلات[2].

والرسول عليه السلام أول من استعمل الدبابة في القتال إذ بعث بعثة من المسلمين ـ كما ذكرنا ـ الى جرش لتعلم صنعتها هي والمنجنيق، واستخدمها في حصار الطائف ثم أدخل المسلمون عليها التحسينات الكثيرة، حتى صارت ضخمة كثيرة العجل فجعلوها برجاً مرتفعاً بارتفاع السور، وبداخلها سلالم تنتهي الى شبرفات فيها تقابل شرفات الحصن، فيصعد الرجال في أعلاها ويستعلون على السور وينتقلون من شرفاتها اليه، ثم يطردون منه رماة الأعداء.

---

(١) سوف يرد ذكرها.

(٢) ويصفها صاحب «آثار الأول» بقوله: «أما الدبابة فهي آلة تتخذ من الخشب الثخين المتلزّز، وتغلف باللبود أو الجلود المنقعّة في الخل، لدفع النار، وتركب على عجل مستدير وتحرك وتجر، وربما جُعلت برجا من خشب ودبِّر فيها هذا التدبير، وقد يدفعها الرجال فتندفع على البكر».

وبمرور الزمن زاد المسلمون في حجم الدبابة فصاروا يصنعونها كبيرة بحيث تجر على ست عجلات أو ثماني عجلات، وتتسع الواحدة منها لعشرة رجال من المقاتلين أو أكثر. وصار المسلمون يغطون أخشاب الدبابة باللبود أو الجلود المشبعة بالخل لأنه يقاوم النار ـ التي يقذفها المدافعون ـ فلا تشتعل فيه.

وأقام المسلمون المصانع لصناعة الدبابات، فكانت تحمل أخشابها على الجمال، ثم يتم صنعها في مكان المعركة.

٣ ـ رأس الكبش

ظهر رأس الكبش خلال القرن الثاني، للعمل مع الدبابة على هدم الأسوار وفتح أبواب الحصون، وهو يحمل داخل برج خشبي، أو داخل دبابة، وهو عبارة عن كتلة خشبية ضخمة مستديرة، يبلغ طولها حوالي عشرة أمتار أو أكثر، قد ركب في نهايتها مما يلي العدو رأس من الحديد أو الفولاذ تشبه رأس الكبش تماماً بقرونها وجبهتها، ويصدم به الجنود السور عدة مرات حتى تنهار حجارته، وقد استخدم «الجُنيد بن عبد الرحمن» رأس الكبش في هدم حصون الهند سنة١٠٧ هـ في خلافة هشام بن عبد الملك.

٤ ـ سلم الحصار

وهو من آلات الحصار أيضاً، وهو يساعد المحاصر على اعتلاء الأسوار، وأول من استخدمه من المسلمين في الحصار بكثرة هو خالد بن الوليد، فإنه كان يتخذ حبالاً كهيئة السلالم ثم يجعل في طرفها أوهاقاً (الوهق يشبه عقدة الأنشوطة) ويرميها على شرفات السور فتعلق بها فيصعد اليها من يثبتها ليصعد الناس بعده، وبهذه الطريقة اعتلى خالد أسوار دمشق وفتحها، وبمثل هذه الطريقة نفسها صعد الزبير بن العوام سور حصن بابليون عند فتح مصر.

وبمرور الزمن صارت السلالم تصنع من الأخشاب والحديد مرتفعة بارتفاع السور تقريباً، ثم صار السلم بعد ذلك يصنع على قاعدة خشبية كبيرة تساعد على إثباته، وأحياناً كان يقام عليها سلّمان يلتقيان في النهاية العلوية ليدعم كل منهما الآخر، وجعلت لهذه القاعدة بكرات من خشب أو عجلات ثابتة ليسهل بها نقله من مكان الى آخر.

٥ ـ النار اليونانية

وقد اقتبسها العرب من الروم، وهي في الأصل من اختراع المشارقة، فقد كان هؤلاء يستخدمون في حروبهم مزيجاً سريع الاشتعال لم يعرفه أهل أوروبا إلا في القرن السابع عشر للميلاد. وقد ظل سر هذه النار مكتوماً حتى أطلع عليه العرب فإذا هي مزيج من الكبريت وبعض الراتنجات والأدهان، في شكل سائل يطلقونه من اسطوانة نحاسية مستطيلة كانوا يشدونها الى مقدم السفينة، فيقذفون منها السائل مشتعلاً، أو يطلقونه بشكل كرات مشتعلة أو قطع من الكتان المتلوث بالنفط، فيقع على السفن أو البيوت فيحرقها.

وقد استخدمت النار اليونانية في حصار المأمون لبغداد عام ١٩٧ هـ (٨١٣ م) كما شاع استخدامها في أيام الرشيد، الذي خصص لها حملة النفط أو «النفاطين» في جيشه كما قدمنا.

٦ ـ البارود

استخدم العرب البارود في القرن الثالث عشر للميلاد في حرب

(١) في المكتبة الأهلية بباريس مسودة خطية قديمة عليها صور رجال من العرب بعضهم على الخيل والبعض مشاة، وفي أيديهم خرق مبسوسة بالنار اليونانية يرمون بها الأعداء وكانوا يسمون النار اليونانية (النفط القاذف).

المسلمين بالمغرب[١] ونرى ذلك صريحاً في كلام ابن خلدون عن قدوم أبي يوسف سلطان مراكش لفتح سجلماسة سنة ٧٦٢ هـ (١٢٧٣ م): «ونصب عليها آلات الحصار من المجانيق والعرادات وهندام النفط القاذف بحصى الحديد، ينبعث من خزنة أمام النار الموقدة في البارود»[٢].

٧ ـ المدافع

هي أنابيت تقذف بمقذوفاتها بقوة البارود. وأول من أتقن استخدامها في الاسلام الدولة العثمانية وبها استعانوا على فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣ م وفي كثير من الفتوح والحروب.

أسلحة الوقاية والدفاع

١ ـ الدرع

أكثر المسلمون من استخدام الدروع بعد اتصالهم بالفرس والروم، فصاروا يلبسون الدروع المعدنية ذات الصدور والسواعد والسيقان، كما

---

(١) يقول جرجي زيدان «وهناك اختراع ذو بال ينسب فضله الى الافرنج، وهو للعرب ـ نعني اختراع البارود ـ فالمشهور عند الافرنج أن مخترع البارود اسمه شوارتز سنة ١٣٢٠ م (٧١٩ هـ) ولكن راهباً انجليزياً اسمه روجر باكن (Roger Bacon) من أهل القرن الثالث عشر للميلاد أشار إلى مزيج من قبيل البارود كان شائعاً في أيامه، والصحيح أن العرب أسبق الناس إلى استخدام البارود، وإذا لم يكونوا اخترعوه فلا أقل من أنهم أوصلوه إلى ما عرف به في الأجيال الوسطى، فقد ذكر كونذي المستشرق الأسباني المتوفى سنة ١٨٢٠ أن أهل مراكش استخدموا الأسلحة النارية في محاربتهم (سرقوسة سنة ١١١٨ م).

(٢) في هذا القول شاهد صريح على أن البارود كان معروفاً عند العرب وكانوا يستخدمونه في حروبهم قبل شوارتز بنحو نصف قرن.

لبسوا الدروع ذات الصدر فقط أي التي لا ظهر لها إظهاراً للشجاعة، متبعين في ذلك أسلوب علي بن أبي طالب الذي سئل في ذلك فقال: «إذا استمكن عدوي من ظهري فلا يُبقي».

٢ ـ البيضة والمغفر .

وهي من ملحقات الدرع، فالبيضة (كالخوذة) والمغفر نسيج من الحديد كالدرع يلبس تحت البيضة على الرأس ليكون واقيا لها إذا وقعت أو انكسرت ويتدلى جزء منه على الوجه لحمايته.

فلما اتصل العرب بالروم أحدثوا بعض التعديل في خوذاتهم فصار لها إفريز محيط بها من أسفل، وجزء نازل على الصدغين منها، وكرة صغيرة في قمتها.

٣ ـ الأذرع والسيقان

وقد غنمها المسلمون من الفرس بعد فتح المدائن، وهي مما تُحصن به الأطراف، كما وجدوا مثلها عند الروم، فقلدوهم، وذكر المسعودي أن الفرسان كانوا في الحرب بين الأمين والمأمون يلبسون مع الجواشن والدروع السواعد والدرق التِّبتية ـ نسبة الى بلاد التبت ـ.

٤ ـ الأكف الحديدية

وكان بعض المسلمين في أوائل القرن الثاني يلبسون فوق أكفهم كفًّا حديدية، ولم ترد لها إشارة في تاريخ الفرس أو الروم على ما يبدو، ذكر ابن الأثير خبر القتال الذي كان بين مسلمة بن عبد الملك ويزيد بن المهلب بالأنبار في حوادث ١٠٢ هـ (٧٢١ م) ثم قال: «فخرج رجل من أهل الشام فدعا للمبارزة فبرز اليه محمد بن المهلب وضربه بالسيف، فاتقاه الرجل

بيده، وعلى كفه كف من حديد، فقطع الكفَّ الحديد، وأسرع السيف في كفه فانهزم».

٥ ـ الترس

مع تقدم الفتوحات تحول العرب من صناعة أتراسهم من الجلد والجريد الى صناعتها من الحديد والفولاذ مقلدين في ذلك أعداءهم، وكانوا ينقشون عليها الآيات القرآنية والحكم والأشعار مثل «لا غالب إلا الله» ومثل «لا إله إلا الله». وتميزت أتراس كل بلد بشكل خاص بها، فمنها الترس الدمشقي، والترس العراقي، والترس الغرناطي وغيرها.

وتعددت التروس الإسلامية بتمدن المسلمين، وذهبوا في اصطناعها مذاهب شتى وأكثروا كاليونان من ترصيعها بالقتير (المسامير المضغوطة) فكان عندهم المجن الكبير والصغير والخفيف والثقيل والفارس والراجل.

الموانع الدفاعية

١ ـ الخنادق

عرفها العرب عن الفرس[١]، وأول من استعملها من العرب الرسول ﷺ في غزوة الأحزاب بناء على مشورة سلمان الفارسي، ولما فوجىء الأحزاب بالخندق حول المدينة قالوا: «هذه مكيدة ما كانت العرب تعرفها».

وعمل المسلمون جميعاً ومعهم الرسول القائد نفسه في حفر الخندق على خلاف ما كان يفعل البيزنطيون الذين كانوا يجعلون الحفر قاصراً على العبيد.

(١) الخندق اسم فارسي معرب، فاسمه بالفارسية (كندة) بمعنى محفور (المعجم الفارسي للدكتور هنداوي ـ مطبعةمصر، والمعرب من كلام العرب للجواليقي ص ٩٦).

وأول من استخدم الخنادق في عهد أبي بكر وأكثر منها هو العلاء بن الحضرمي اثناء قتاله المرتدين بالبحرين. فقد روى الطبري وابن الأثير وغيرهما أن المسلمين والمرتدين هناك كانوا يحفرون الخنادق يتحصنون بها، ثم يتراوحون القتال منها، وفي خلافة عمر وما بعده وباتساع الفتوح صار المسلمون إذا نزلوا ليلاً في موقع خندقوا حول عسكرهم بالطريقة الرومية تاركين للمرور بابين أو أربعة، متحصنين بالجسور والخنادق المائية. وكانوا إذا حاصروا عدواً مخندقاً على نفسه، وأرادوا اشعاره بدوام الحصار ضربوا خندقاً حول خندقه كما فعلوا في حصار مدينة «هيْت» على شاطىء الفرات فأسرع أهلها بالتسليم.

ثم صار المسلمون يحفرون الخنادق حول المعسكرات الدائمة وحول المدن والثغور المهمة، فالحجاج بن يوسف لما فرغ من بناء مدينة «واسط» بين البصرة والكوفة حصّنها بسور وخندقين.

وفي عهد الدولتين الأموية والعباسية حتى نهاية القرن الثاني أدخل على الخنادق كثير من التحسين، فصاروا يبنون عليها الجُدر العالية، وصاروا يحفرون حول المدينة أكثر من خندق، ويبنون على كل خندق سورا، وصاروا في حالة الخوف يحفرون حول الخندق حفائر تغطّى. بالقصب والقضبان والتراب، لتقع فيها قوات الأعداء.

٢ ـ الحسك الشائك[١]

وقد استخدمه المسلمون في حروبهم كما استخدمه الفرس والروم في

(١) أصل الحسك في اللغة نبات له ورق كورق الرجلة، تعلق ثمرته بصوف الغنم ويظهر أن هذا الشوك كان كثير الوجود ببلاد العرب، فقد ضربوا بشوكه المثل في الصلابة وله شوك صلب ذو ثلاث شعب، ويعمل على مثال شوكه أداة للحرب من حديد. (ويقرب من هذا فكرة الأسلاك الشائكة في العصر الحديث).

تحصين خنادقهم وحصونهم. والرسول عليه السلام أول من استخدمه في الإسلام وذلك في حصار الطائف، فإنه كان يجعله من خشبتين تسمَّران على هيئة صليب بحيث تتألف منها أربع شعب مدببة، فإذا رمي في الأرض بقيت شعبة منها بارزة، تعطب بها أقدام الخيل والمشاة. ثم أكثر المسلمون من استعماله وأصبحوا يصنعونه من أصابع حديدية مدببة لها شعب ثلاث أو أربع وكانوا يبثونه حول خندقهم وكانوا أحياناً يزرعونه خارج خندق الأعداء المحصورين ثم يناوشهم المسلمون ويفرون أمامهم ليخرجوا من خنادقهم، فإذا بعدوا عنها كروا عليهم وضيقوا عليهم المسالك حتى يعودوا من الطريق المزروع بالحسك، وبذلك يقعون فيه، فتأخذهم سيوف المسلمين من خلفهم.

التحصينات

١ ـ الحصون والأسوار

لم يعرف الحصون من العرب في الجاهلية سوى أهل الحيرة لمجاورتهم الفرس، وأهل الشام لمجاورتهم الروم، ثم عرفها أهل الحجاز عن طريق رحلتهم الى اليمن ذات القصور الشاهقة، وعن طريق اليهود الذين نزحوا اليها من الشام، فإنهم أدخلوا اليها نظام الآطام والحصون التي بلغ عددها نحو سبعين. وباتساع الفتوح أسس المسلمون المدن المختلفة فعملوا على تحصينها ببناء الأسوار العالية والأبراج كما حصنوها بالخنادق. فبغداد مثلاً لما بناها الخليفة المنصور جعلها مستديرة وجعل لها سورين أحدهما من داخل وهو سور المدينة وارتفاعه ٣٥ ذراعاً، وعليه أبراج كثيرة ارتفاع الواحد منها خمسة أذرع، وله شرف تحيط به، وعرضه من أسفل نحو ٢٠ ذراعاً، ثم يليه سور خارجي يفصل بينهما أرض عرضها ستون ذراعاً.

اقتضته الأحوال، فلما تعددت فرق الجند وكثرت الحاشية والمماليك والخدمة صار المعسكر أشبه ببلد فيه الكتاب والفقهاء والأطباء والكحالون (أطباء العيون) وأصحاب الطبول والأتباع وغيرهم، فضلاً عن أصناف الجند.

نظام إدارة الحرب

عرف العرب لأول مرة نظام ادارة الحرب بواسطة أعلى قيادة سياسية وعسكرية في عهد النبوة[1] وذلك من خلال ما يلي:

١ ـ قيادة مركزية بالمدينة ويمثل الرسول ﷺ القيادة العليا السياسية والعسكرية.

٢ ـ تأمين قاعدة الانطلاق بعقد المعاهدة مع اليهود والمشركين بالمدينة.

٣ ـ معاهدة القبائل الأخرى لكفالة حرية الدعوة وحسن الجوار وضمان تحييدها في الصراع بين المسلمين وبين الأعداء (قريش).

٤ ـ ادارة دفة الحرب إما شخصياً بقيادة الرسول للمعارك وهو ما يسمى بالغزوات (وعددها ٢٨) وإما بتعيين قادة من الصحابة لقيادة المعارك وهو ما سمي بالسرايا.

٥ ـ تطبيق «نظرية الردع» لتحقيق الأهداف الاستراتيجية بدون قتال وقد ثبت تاريخياً أن (١٩) غزوة من بين (٢٨) غزوة تمت بلا قتال، وأن (١٨) سرية من بين (٣٥) سرية تمت أيضاً بلا قتال.

---

(١) وهو ما يعرف في العلم العسكري الحديث «بالاستراتيجية العليا أو الشاملة» ويقصد بها تنسيق وتوجيه جميع امكانيات الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وغيرها نحو تحقيق الغاية السياسية للصراع المسلح ومعنى ذلك أن القوات المسلحة ليست إلا أداة واحدة من أدوات الاستراتيجية العليا لتحقيق الأهداف العليا للدولة، كما أن اهتمام الاستراتيجية العليا لا يقتصر على حالة الحرب فقط، بل يمتد ليشمل حالة ما بعد الحرب بهدف تحقيق السلام المستقر الدائم.

وكانت بعثة أسامة بن زيد في أول عهد أبي بكر الى حدود الشام استمراراً لنظرية الردع حيث جعلت هرقل ـ وكان في حمص ـ يبعث بقوة عسكرية لترابط في البلقاء وبذلك اتخذ موقف الدفاع ونبذ فكرة الهجوم على أرض المسلمين.

٦ ـ الحرب الوقائية لإجهاض تدابير العدو واستعداداته للعدون وقد بعث الرسول عدة سرايا لتحقيق هذا الهدف ونجحت في مهمتها.

المسير الاستراتيجي

عرف العرب المسير الاستراتيجي (وهو تحريك الجيش مسافات طويلة من منطقة الى منطقة أو من جبهة إلى جبهة) لأول مرة في غزوة مؤتة (سنة ٨ هـ) قرب حدود الشام وتبعد عن المدينة أكثر من ٥٠٠ كيلومتر، ثم في فتح مكة إذ سار الجيش من المدينة الى مكة.

وفي عهد أبي بكر قام الجيش الاسلامي بمسير استراتيجي طويل بقيادة خالد بن الوليد من العراق الى الشام لقتال الروم في معركة اليرموك فقد سار الجيش حوالي ٨٠٠ كيلومتر عبر الصحراء.

وقد ابتكر خالد عدة أساليب ساعدته على انجاز هذا المسير الطويل في تلك الظروف الطبيعية الصعبة، منها استخدام بعض الابل كمستودعات لحمل المياه بأن يملأ بطونها (وهي عطشى) بالماء ثم يقطع مشافرها ثم يكممها حتى لا تجتر، وكان يشق بطون بعضها خلال المسير لسقيا الخيل. وقد عني المسلمون أثناء تحركاتهم بالحذر والحيطة، فكانوا يقسمون الجيش الى ميمنة وميسرة وقلب ومقدمة وساقة، وعرف عن خالد بن الوليد ـ مثلاً ـ أنه «لا يسير الا على تعبئة» وذلك ليكون مستعداً لرد أي هجوم من أي اتجاه يقوم به العدو.

المدن والثغور كقواعد استراتيجية

وفي الفتوحات كان المسلمون يقيمون المدن والثغور ـ كما ذكرنا ـ لتؤدي دور القواعد الاستراتيجية الحربية المتقدمة لتقصير خطوط الإمداد وتقصير خطوط مواصلات الجيش الذي يحارب بعيداً عن القاعدة الرئيسية (مقر الخليفة) وتعتبر «القيروان» أبرز الأمثلة للقاعدة الاستراتيجية المتقدمة. وكانت هذه القواعد تتخذ في مواضع متحكمة في الطرق وخاصة طرق اقتراب العدو، وبعيداً عن سواحل البحر وقريبة من الصحراء التي يحسنون القتال فيها.

السرية والأمن واستخدام الطلائع

١ ـ الرسائل المختومة

عرف العرب الرسائل المختومة لأول مرة على يد الرسول عليه السلام حين بعث عبد الله بن جحش قائداً على اثني عشر مهاجراً في مهمة استطلاعية في رجب من السنة الثانية للهجرة فقد دفع اليه كتاباً وأمره ألا يفضه حتى يسير يومين في اتجاه معين، فلما مضى اليومان قرأ الكتاب فإذا فيه: «إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل «نخلة» (بين مكة والطائف) فترصد لنا عير قريش، وتعلم لنا من أخبارهم».

٢ ـ الطلائع

الرسول أول من استخدم الطلائع لتتقدم الجيش وتقوم بمهام الاستطلاع التي تؤمن الجيش وتساعد على التخطيط للمعركة بما تحصل عن العدو من معلومات، وظهر ذلك قبل بدر وفي كثير من الغزوات والسرايا، وكان علي بن أبي طالب يوصي أصحابه بذلك قائلاً: «واعلموا أن مقدمة القوم عيونهم وعيونَ المقدمة طلائعهم»، وكان قتيبة بن مسلم إذا بعث طليعة جاء بلوح فنقش عليه نقشاً ثم شقه نصفين بطوله، فيحفظ نصفه

عنده، ويعطي الطليعة نصفه ويأمرهم بدفنه في موضع يعينه لهم في منطقة عملهم، ثم يبعث بعدهم من يستخرجه ليعلم مدى صدقهم بعد أن يطابق بين النصفين.

ووضع الرسول مبادىء تعيين أفراد الطلائع التي تقوم بمهمة الاستطلاع وذلك لأول مرة في صورة محددة مقننة وهي أن يقوم بالاستطلاع الراغبون فيه وأن لا يتورط أفراد الاستطلاع في القتال فقد كانت تعليماته لعبد الله بن جحش (قائد دورية الاستطلاع قبل بدر): «ولا تكرهن أحداً من أصحابك على الخروج معك» ثم إنه لما علم بتورطهم في القتال: قال: «ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام». وقد كان ارساله لهم في شهر رجب (وهو من الأشهر الحرم) دليلاً على نيته في أن يتم الاستطلاع بلا قتال، هذا بالاضافة الى مبدأ السرية الواضح في الرسالة المختومة.

استخدام الجواسيس

استخدم المسلمون الجواسيس منذ عهد النبوة، وقد وضع الرسول منهجاً لاستخدامهم فكان ينهاهم عند خروجهم أن يحدث أحدهم حدثاً ينبِّه اليه، أو يقتل أحداً إلا إذا أجبر على ذلك لأن الفوز بالمعلومات أثمن من ذلك، ففي يوم الخندق أرسل حذيفة بن اليمان عينا على قريش ونهاه أن يحدث شيئاً حتى يعود اليه.

وكان عمر معنياً بأمر العيون والجواسيس، وكان ينهى الأعاجم عن دخول المدينة خشية التجسس على المسلمين، وكان ينهاهم عن التشبة بالمسلمين في لباسهم ومركبهم حتى لا يلتبس الأمر على الناس. وكان عمرو بن العاص في حروبه مع الروم يحتفظ بطائفة من الجواسيس يتكلمون الرومية، وكان يرسلهم الى الروم متنكرين فيقيمون بينهم ويعودون اليه بأخبارهم.

وقد تطور أمر استخدام الجواسيس حتى صار القادة يكتمون أمرهم بحيث لا يعرف بعضهم بعضاً، فكان القائد يلقاهم فرادى في سرية تامة، فإذا شغله شاغل، جعل لكل جاسوس رجلاً خاصاً يتصل به من أوثق خاصته، وكان القادة أحياناً يُظهرون لعدوهم ما يحب أن يعلمه عنهم، ليكيدوا له ويغرروا به. وقد أوضح ذلك الهرثمي في قوله: «لقد تحتاج في بعض الأحوال أن يعرف عدوك بعض أحوالك وتدبيرك لما تحاول من مكايدته، فتلطف في ذلك باظهاره لجواسيسه، ليوصلوه اليه على ما يظهر لهم فيه».

المفاجأة

استخدم المسلمون المفاجأة على صور شتى كما يلي:

١ ـ المفاجأة بأسلوب جديد للقتال كالقتال بتنظيم الصف في بدر، وحفر الخندق في غزوة الأحزاب.

٢ ـ المفاجأة في توقيت الهجوم كالهجوم في الفجر كما في سرية أبي سلمة سنة ٣ هـ وكالهجوم على بني قريظة بعد ظهر يوم انسحاب الأحزاب عن مهاجمة المدينة بحيث لم يدع لهم فرصة من الوقت للاستعانة بحلفائهم أو الاستعداد للقائه.

٣ ـ المفاجأة باستخدام سلاح جديد في المعركة كاستخدام المنجنيق في حصار الطائف.

٤ ـ المفاجأة بالمكان، ففي غزوة بني لحيان تحرك الرسول شمالاً باتجاه الشام حتى يخفي اتجاه حركته الحقيقية وبذلك باغتهم.

٥ ـ المفاجأة بالزمان والمكان وتشكيل القتال وقوة الهجوم ونيّته (وهو ما يعرف بالمفاجأة الاستراتيجية في فن الحرب الحديث) كما في غزوة فتح مكة.

٦ ـ وفي القادسية ابتكر المسلمون فكرة للتغلب على خيل الفرس، وذلك أن ابناء عم القعقاع حملوا على الفرس بإبل عالية، وقد ألبسوها الجلال والبراقع ثم وجهوها لخيل الفرس التي لم تألفها، فنفرت منها خيلهم.

القتال بالصفوف والكراديس

كان المسلمون منذ عهد النبوة يقاتلون بتنظيم الصفوف ـ كما تقدم ـ وكانوا يستخدمون صفين أو ثلاثة، وفي القادسية نظم الجيش في ثلاثة صفوف، وقف الفرسان في الصف الأول، ووقف الرجّالة أصحاب الرماح والسيوف في الصف الثاني، ووقف الرماة في الصف الثالث.

وقد تفرق الفرسان على الصفوف الثلاثة كما فعل أبو عبيدة في اليرموك ليمكنهم من حماية الأجناب والقيام بحركات الالتفاف السريعة، وأحياناً كان القائد يجعل أصحاب السيوف في صف وأصحاب الرماح في صف والرماة في صف.

ولم يبطل استعمال نظام الصف إلا في عام ١٢٨ هـ (٧٤٦ م) حيث أمر مروان بن محمد باتباع نظام الكراديس، وإن كان خالد قد استخدمه في اليرموك قبل ذلك كما قدمنا ـ وكذلك عمل به سعد بن أبي وقاص في القادسية. مما يدل على أن المسلمين استخدموا النظامين معاً (الصفوف والكراديس) بحسب متطلبات المعركة الى أن أبطل مروان بن محمد نظام الصف رسمياً.

وشاع استخدام الكراديس في القرن الثاني، وكان كل كردوس ينظم صفوفاً بحيث يكون بين جناحي الميمنة والميسرة طريقان لمرور الخيل ولمرور أصحاب المبارزة، فيكون بين الصفوف فرجة عند صاحب الميمنة وفرجة عند صاحب الميسرة، وفرجة عند صاحب القلب.

القيادة والسيطرة في المعركة

كان القائد يتخذ موقفه في قلب الجيش، فيقيم في عريش أو خيمة على مرتفع من الأرض كما فعل الرسول في غزوة بدر - منه يلقي الأوامر ويراقب سير المعركة ويسيطر عليها، ولا يشترك في القتال إلا عند الضرورة كما فعل الرسول في غزوة بدر وأحد.

ثم استخدم معاوية «السرير» تشبهاً بالفرس والروم، حيث كان يصف حول سريره حراساً معقّلين بالعمائم.

أما الأوامر فكان القائد يلقيها بصوته المرتفع إذا كان أصحابه يسمعون صوته وإلا أناب عنه من يبلغه لهم، كما كان الرسول يصنع في بدر وغيرها، فلما كثرت جنود المسلمين صار القائد أو نائبه يلقي الأوامر في صورة تكبيرات ثلاث وإنابه فترات زمنية متباعدة لإصلاح الشأن، والاستعداد بالسلاح وغيره، وعند التكبيرة الرابعة يكون الهجوم العام للجيش، وساد العمل بالتكبير فترة من الزمن. فلما كثرت الجيوش، وصارت الأصوات لا تسمع كلها اصطلح بعض القادة على أن يهزّ اللواء العام للجيش ثلاث هزات: في الهزة الأولى يقضي الرجل حاجة ويتوضأ، وبعد الثانية يعد سلاحه ويصلح من شأنه، وبعد الثالثة يكون الهجوم العام والتقدم للعدو.

أما الأوامر الوقتية التي كان يصدرها القائد، بتقدم طائفة أو تأخر أخرى مثلاً فكان القائد يلقيها الى رسله ونوابه شفوية، أو مكتوبة في بعض الرقاع ليبلغوها الى قواد الكتائب.

السيطرة على النيران في الدفاع

لأول مرة في غزوة بدر قرر الرسول مبادىء للسيطرة على إطلاق المدافعين لأسلحتهم بحيث يحقق «أفضل استغلال لكل سلاح طبقاً

لخـواصه»، وبحيث يحقق اطـلاق النيران (السهـام) «بأكبر حشد في وقت واحد» لإحداث أكبر قدر من الخسـائر في أرواح العـدو المهاجم، وبحيث يضمن دقـة الإصابـة بعدم اطـلاق السهام إلا من قـريب مما يـوفـر «مبـدأ الاقتصاد في الذخيرة». فقد كـانت تعليمات الـرسول للمـدافعين: «إن دنـا القوم منكم فانضحوهم بالنبل، واستبقوا نبلكم (أي أخروا اطلاقهـا حتى يقترب العدو) ولا تسلوا السيوف حتى يغشوكم» (أي لا تستخدموا السيوف إلا بعد أن يتم استغلال سلاح السهام إلى أقصى حد حتى يصبح العدو قريباً جداً إلى حد الالتحام بالجيش المدافع)[1].

استخدام القناصة

استخدم المسلمون «القناصة» لأول مرة في غزوة بدر فقد أمر الرسول بعض المسلمـين بـاصـطيـاد زعـماء قـريش وسـادتهـا من بـين الصفـوف واستئصـالهم، ومن أمثلة ذلك تعيينـه لبلال بن ربـاح لاصـطيـاد أميـة بن خلف، واختياره لابن الصفراء لاصطياد أبي جرل.

قوات الفدائيين والقوات الخاصة

وقد عرفها المسلمون لأول مرة في غزوة أحد حين اختار الرسول خمسين من الرماة وكلفهم بـاحتلال ممـر في الجبل لـوقايـة ظهر الجيش وأمـرهـم ألا

---

(١) في العلم العسكري الحديث مبادىء للدفاع تقضي بما يسمى «كبت النيران» ومؤداه الا يبدأ المدافعون في الرماية من بنادقهم حتى يقتـرب العدو المهـاجم الى المسافة التي يمكن معها أن تصيب كل رصاصة رجلاً فتقتله. هذا على الرغم من أن البنادق الحـديثة يصـل مداهـا إلى ١٠٠٠ ياردة أو أكثر ولكن تعليمات الدفاع تقضي بألا تطلق نيرانها إلا على مسافة ٢٠٠ ياردة أو أقل. والقصد من ذلك ضمان دقة التصويب وإمكان اطلاق النيران بأكبر حشد في أقصر وقت لإحداث أكبر قدر من الخسائر في العدو.

يبرحوا مكانهم قائلاً «والزموا مكانكم لا تبرحوا منه، وإن رأيتمونا نقتل فلا تعينونا ولا تدفعوا عنا، وإنما عليكم أن ترشقوا خيلهم بالنبل . . » .

وفي معركة الجسر قامت جماعة من المسلمين بتغطية انسحاب المسلمين بالقيام بعملية «شبه انتحارية»، فكانوا يعقرون دوابهم ويترجلون عنها، ويكسرون أغماد سيوفهم ثم يجثون على ركبهم وقد أشرعوا الأسنة في نحور أعدائهم، وكانوا يطلقون على هذه الجماعة «كتيبة الموت».

الانسحاب المنظم

عرف المسلمون الانسحاب المنظم(١) على يد خالد بن الوليد في معركة مؤتة حيث أدت خطته إلى انسحاب الجيش «دون تدخل» من الروم وبذلك أمكنه إنقاذ الجيش.

الخداع التكتيكي والاستراتيجي

استخدم الرسول الخداع في المعركة في صور شتى، من ذلك تكليفه لنعيم بن مسعود للوقيعة بين الأحزاب في غزوة الخندق لإشاعة الشك

---

(١) المعروف في العلم العسكري وفن الحرب أن الانسحاب من أصعب العمليات العسكرية وأخطرها، إذ كيف يمنع القائد جيش الأعداء من مطاردته وهو منسحب والاجهاز عليه فيتحول الانسحاب حينئذ الى فوضى، ذلك هو الاختبار الحقيقي لعبقرية القائد الحربية. وقد نجح خالد في ذلك حين خدع العدو، فثبت بقواته حتى المساء، ثم بات يعدل مواقف الجيش ليلاً، فنقل الميمنة الى الميسرة، والميسرة الى الميمنة وجعل الساقة في موضع القلب، والقلب في موضع الساقة ليظن الروم من تغير الأشكال أن مدداً أتى المسلمين ليلاً، ثم إنه رصد جماعة خلف الجيش، يجرون بخيلهم في دائرة واسعة ويكثرون الجلبة ويثيرون الغبار، ليوهموا العدو بأنهم مدد قادم للمسلمين، ثم اندفع هو في «فرقة الموت» الى صفوف الروم بينما كان بقية المسلمين ينسحبون.

والفرقة بينهم، وقيامه بالتحركات الخداعية لإخفاء اتجاه الهجوم الحقيقي كما فعل في غزوة فتح مكة حين بعث بسرية إلى «بطن إضم» بقيادة أبي قتادة الانصاري، وقد نجح خالد في انقاذ الجيش في مؤتة بتنفيذه خطة خداع ناجحة .

الكمائن

اتقن المسلمون استخدام الكمين في حروبهم، وأول من أجاد استخدامه وعمم استعماله خالد بن الوليد وبخاصة في معركة «الولجة» بالعراق، وقد أجاد استخدامه أيضاً عمرو بن العاص وبخاصة في معركة «عين شمس» بمصر حيث خدع الروم بأن خبأ لهم كميناً في جبل المقطم، وخبأ كميناً آخر إلى يسارهم عند «أم دينن»، فلما حمي وطيس المعركة، انقض كمين الجبل على ميمنة الروم، فانحازوا يساراً، فلقيهم كمين اليسار، فحصروا بين قوات العرب الثلاث، وهزموا. كذلك أجاد استخدامه «مروان ابن محمد» الأموي وتبعه في ذلك كثير من قادة المسلمين وكان من شروطهم في جندي الكمين ودابته، أن يكون في منخفض من الأرض منيع، وألا يكون بفرسه علة، أو خلق يستدل به العدو على مكان الكمين.

استخدام الشعار والشارات

كان للقبائل والفرق الاسلامية شارات مميزة، وصيحات خاصة يتعارفون بها عند الالتحام، ويثيرون بها الرعب في قلب الأعداء، والشعار قسمان، شعار فعلي وهو الشارات للفرد والجماعة، وشعار قولي وهو صيحة القتال، فمثلاً كان شعار المسلمين في بدر الصوف الأبيض يعلقونه في نواصي الخيل وأذنابها، وكان الشيعة يتميزون بالعمائم الخضراء، واختار الأمويون اللون الأبيض، والعباسيون اللون الأسود، ولم تكن الشارات

قاصرة على القبائل أو الفرق الاسلامية فحسب، ولكن كـان بعض الأفراد يجعل لنفسه شارة يعرف بها على خلاف عادة الجاهليين من الاختفاء بالقناع حتى لا يعرف أحد مكانهم، وكان اللون الآخر هو اللون الغالب على شارة الأفراد كما كان يفعل الـزبير بن العـوام، وخالـد وأبو دجـانة والفضـل بن العباس.

وكان بعض الفرسان يجعل شاراته في طريقة لف العمامة أو غيـرها، فقد عرف مصعب بن الزبير «بأنه كان يعتم» (العقداء) أي يعقد عمامته في قفاه، كما كان حمزة بن عبد المطلب يعرف بريشة نعام حمراء.

البريد الحربي

استخدم المسلمون الخيل في التراسل، وكانت توجد في شطري الدولة الإسلامية محطات للبريد مزودة بالخيل والراكبين عـلى مسافـات معينة كـل ثلاثة أميال أو فرسخين، وربما كان راكب البريد يركب الطريق كله.

واستخدموا أيضاً الإبل المسماة بالجمّازات[١] وهي تشتهر بسرعتها وقوة تحملها وكان راكبهـا يسمى ساعيـاً[٢] والذي أحـدث أمر السعـاة هو معـز الدولة. ويقال إن النار استخدمت في القرن الثالث الهجري على السـاحـل الافريقي الشمالي، فقد كانت الرسائل تصل من الاسكندرية الى سبتـة في ليلة واحدة، ومن طرابلس إلى الاسكندرية في ثلاث ساعـات الى أربع .ولم يبطل هذا الخط الأخير إلا في سنة ٤٤٠ هـ ـ ١٠٤٨ م حينما ثار المغرب على

(١) «الجمّاز» مشتق من جمز، ولا تزال أسرع الجمال بفارس هي الجمـال البلخية والـواحد منهـا يسمى «جبس» ويقطع في اليوم مائة كيلومتر بلا أقل مشقة، وكلمة جبس فارسية الأصل.

(٢) وقد امتاز من هؤلاء السعاة اثنان، كان كل منهما يقطع ما يزيـد على ٤٠ فـرسخاً (أي ١٨٠ كيلومتراً) من مشرق الشمس الى مغربها وقد أورد المؤرخون ذكرهما وهما فضل ومرعوش وكان أحدهما ساعي السنة، والثاني ساعي الشيعة.

الفاطميين ولم يعد في امكانهم حماية الحصون (محطات البريد) من البدو.

واستخدم المسلمون الحمام الزاجل ـ الذي كان معروفاً أيام الرومان ـ في البريد، ويظهر أن مؤسس فرقة القرامطة في القرن الثالث الهجري كان أول من نظمه واستعمله على نطاق واسع. وذكر الثعالبي أن الرسائل كانت تصل في القرن الرابع الهجري من الرقة والموصل الى بغداد وواسط والبصرة والكوفة بواسطة «الأطيار» في يوم وليلة.

الموسيقى

يقول ابن خلدون: «وقد رأينا في حروب العرب من يتغنى أمام الموكب بالشعر ويطرب فتجيش الأبطال بما فيها ويسارعون الى مجال الحرب... وأما قرع الطبول والنفخ في الأبواق فكان المسلمون لأول الملة متجافين عنه تنزّهاً عن غلظة الملك ورفضاً لأحواله واحتقاراً لأبهته... حتى إذا انقلبت الخلافة ملكاً، ولابسهم الموالي من الفرس والروم وأروهم ما كان أولئك ينتحلونه من مذاهب البذخ والترف فكان مما استحسنوه اتخاذ الآلة فأخذوها وأذنوا لعمالهم في اتخاذها تنويهاً بالملك وأهله فكثيراً ما كان العامل صاحب الثغر أو قائد الجيش يعقد له الخليفة من العباسيين أو العبيديين لواءه ويخرج الى بعثه أو عمله من دار الخليفة أو داره في موكب من أصحاب الرايات والآلات...

... وأما الجلالقة لهذا العهد من أمم الافرنجة وبالأندلس فأكثر شأنهم اتخاذ الألوية القليلة ذاهبة في الجو ومعها قرع الأوتار من الطنابير ونفخ الغيطات يذهبون فيها مذهب الغناء وطريقه في مواطن حروبهم».

عمليات عبور الأنهار والموانع المائية والخنادق

١ ـ عبور الخنادق

كان خالد إذا صادف خندقاً للعدو يسرع بذبح الإبل المسنة ثم يرميها ومعها رحالها في أضيق مكان منه ثم تعبر قواته فـوقها، كـما فعل في عبـور خنادق الفرس في فتح الأنبار وغيرها.

بعد ذلك صار المسلمون يأكلون لحوم الأبل ثم يملأون جلودها بالرمال ويرمونها في الخندق حتى يمتلىء ويتم لهم عبوره، وكان بعضهم يُطم الخندق بالبراذع والرحال، والزُّبل (القُفف) المملوءة بالرمال[١].

٢ ـ الأنهار والموانع المائية

في فتح دمشق وغيرها كان خالد يعبر الخنادق المملوءة بالمياه سباحة على القرب المملوءة بالهواء بعد إحكام غلقها، فإذا أرادوا أن تعبر القوة الخندق ألقوا فيه حُزماً من فروع الأشجار بعد ربطها بحجارة تجعلها ترسب في قاعه حتى يمتلىء الخندق، ثم يعبره الجند بعـد أن يمهدوا طـريقهم فوق الفـروع بغرائر الرمال، فإن كان الخندق قليل العرض طرحوا عليه الأبواب والألواح الخشبية وجعلوا منها قنطرة يعبرون فوقها.

اقامة رأس الجسر

ولأول مرة يقيم المسلمون «رأس جسر» Bridge Head لعبـور الموانـع المـائية، في فتـح المدائن، إذ نـدب سعد بن أبي وقـاص الناس الى العبـور

(١) انظر كيف فشلت قريش في عبور الخندق الذي حفره المسلمون حول المدينة في غزوة الأحزاب وقارن واستخلص ما حدث من تطور في فن الحرب وحيلها.

قائلاً: «من يبدأ ويحمي لنا الفراض حتى تتلاحق به الناس لكيلا يمنعوهم من الخروج»[١]. . فانتدب له عاصم بن عمرو التميمي (أول قائد رأس جسر في تاريخ العرب) وانتدب بعده ستمائة من أهل النجدات. واقتحمت كتيبة عاصم نهر دجلة عنوة ووصلت الشاطىء الشرقي وبذلك استطاعت تأمين عبور باقي الجيش للنهر[٢].

وفي العصر الحديث استطاع المصريون عبور قناة السويس في معركة اكتوبر ١٩٧٣ بوسائل مبتكرة لم يعرفها خبراء الحرب من قبل. إذا تمكنوا من فتح الثغرات في الساتر الترابي الضخم الذي أقامه العدو الاسرائيلي على الشاطىء الشرقي للقناة عن طريق التجريف بقوة المياه، وابتكار وسائط نقل خفيفة لنقل الأسلحة المضادة للدبابات عبر الساتر الترابي لكي تتمكن قوات رأس الجسر من منع دبابات العدو من التدخل في عملية إقامة المعابر فوق القناة وعبور القوات الرئيسية.

---

(١) جمع فرضة والفرضة المكان الذي يحتله الجنود في الضفة البعيدة من النهر لحماية عبور الجيش الى تلك الضفة.

(٢) يعرف العلم العسكري وفن الحرب عملية اقامة رأس الجسر أو (رأس الكوبري) في عمليات عبور الأنهار والموانع المائية، ويعتبرها من الأعمال الضرورية لتأمين عبور القوة الرئيسية. لأن عبور النهر أو المانع المائي بينها العدو على الضفة البعيدة يعرض القوات لخسائر جسيمة لما تكون عليه حال القوات اثناء العبور من عدم استعداد للقتال كما لو كانت على الأرض، فيقتضي الأمر قبل أن يبدأ الهجوم عبر النهر، أن تقوم مفرزة من القوات بالعبور «عنوة» مع تحمل الخسائر، أو «بطريقة مفاجئة» إذا أمكنها ذلك، وتكون مهمتها مواجهة قوات العدو وشغلها عن التدخل في عبور القوة الرئيسية.

وواضح أن عملية اقامة رأس الجسر تنطوي على كثير من روح الفدائية والشجاعة الفائقة، ولذلك كان اعتماد سعد بن أبي وقاص في تكوين القوة التي تقوم بالمهمة على «التطوع» كما يتضح من ندائه للجيش «من يبدأ ويحمي لنا. . الخ» فكرة صائبة، وهذا المبدأ تفضله الجيوش الحديثة إذ تكلف بهذا النوع من العمليات قوات الفدائيين أو الصاعقة التي تحملها طائرات الهلوكبتر أو اية وسيلة أخرى.

إحصاء القتلى وتسجيلهم

ذكر المسعودي أن المسلمين كانوا ـ بعد المعركة ـ يغرسون بجوار كل قتيل قصبة من القصب الفارسي (الغاب) ثم يجمعون القصب بعد ذلك ويعدونه، فإذا كان اسم القتيل مسطوراً في الديوان عرفوه.

الأسطول والحرب البحرية

١ ـ بدأت المرحلة الأولى في بناء الأسطول الإسلامي والحرب البحرية في عهد عثمان باستخدام السفن التي عثر عليها المسلمون في موانىء الشام ومصر وهي سفن إما سورية أو مصرية الأصل من بقايا العهود السابقة أو سفن بيزنطية غنمها المسلمون وكانت أغلب هذه السفن سفناً تجارية، غير أنها أفادت كثيراً في الفتوحات الأولى في نقل المحاربين والعتاد وحمل المؤن والغنائم، وكان معاوية أول أمير بحر عربي في الإسلام ويدأ أول غزو بحري بغزو قبرص عام ٢٨ هـ.

٢ ـ وعرف العرب لأول مرة «العمليات البحرية المشتركة» باشتراك أسطول مصر مع أسطول سوريا في معركة ذات الصواري البحرية (٣٤ هـ) وكان الأسطول المصري بقيادة عبد الله بن سعد والسوري بقيادة معاوية.

٣ ـ وأقام المسلمون دوراً لصناعة السفن وآلاتها في الشام (مثل عكا وصور وطرابلس) وفي مصر (مثل الاسكندرية والقلزم والفسطاط والروضة ودمياط) وفي شمال افريقيا (مثل طرابلس وقرطاجة وبرقة) وقد أفاد المسلمون من الخبرات البحرية لكل من الشام ومصر وبيزنطة لما لها جميعاً من تاريخ عريق في ميدان البحر سواء في التجارة أو الصناعة أو الحرب. يقول ابن خلدون «فلما استقر الملك لهم (للعرب) وشمخ سلطانهم، وصارت أمم البحر خولاً لهم وتحت أيديهم، وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صنعته،

واستخدموا النوتية في حاجاتهم البحرية أمماً، وتكررت ممارستهم البحر وثقافته؛ استحدثوا بصراء بها، فتاقت نفوسهم الى الجهاد فيه، فأنشأوا فيه السفن والشواني وشحنوا الأساطيل بالرجال وأعطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحار من أمم الكفر واختصوا بذلك من ممالكهم وثغورهم ما كان أقرب الى هذا البحر وعلى حافته مثل الشام وأفريقية والمغرب والأندلس».

٤ ـ وكانت شروط اختيار أمير البحر هي أن يكون عارفاً بمسالك البحر ومذاهبه، وعلامات الرياح وتغيرات الأنواء، ملماً بالحركات البحرية من المد والجزر وغيرها، كما يجب عليه أن يكون خبيراً بالسفن ليختار الجيد منها ويكثر تقويتها، ويدخر فيها آلاتها، حتى إذا تلف شيء منها وجد ما يخلفه، كما يجتهد في تغييرها، وإحكام ما يلاقي الماء منها، فإنه الأصل الذي يعوّل عليه في البحر وإلا كانت سفنه عرضة للغرق.

أنواع السفن الحربية

١ ـ الشيني (أو شاني، أو شينية، أو شونة)

وهي السفينة الحربية الكبيرة، وكانت من أهم القطع الكبيرة التي يتكون منها الأسطول في الدولة الإسلامية[١]. وهي تسير بالقلع والمجاديف وتحمل المقاتلة والجدّافين، وكان منها ـ كما قال المقريزي ـ ما كان يقل ألفاً من المحاربين ـ ويبدو أن هذا النوع من السفن كانت تقام فيه الأبراج والقلاع للدفاع والهجوم، وهو لعظمه كان يحتوي على اهراء لخزن القمح وصهاريج لخزن الماء الحلو، وكانت ترمى منه النار والنفط على العدو، وكانت مجهزة أيضاً بأسلحة القتال المختلفة.

(١) يستدل من النصوص التاريخية العديدة أن الشيني هو الأصل الذي يتفرع منه اسماء السفن الحربية الأخرى ولواحقها، فكل سفينة حربية شيني تحمل اسماً معيناً يدل على وظيفتها، فمنها الغراب والطريدة والجفتة والحراقة.. وجمع شيني «شواني».

٢ ـ الغراب (وجمعها أغربة وغربان)

وهي تسير بالقلع والمجاديف والكبير منها به ١٨٠ مجدافاً، والصغير به أقل من ١٠٠ مجداف، ويحمل الغراب حوالي ٢٠٠ من المقاتلين، وربما سميت غراباً لأنها تدهن باللون الأسود. وقد استخدم هذا النوع في الأسطول الإسلامي في المشرق والمغرب، وكان من مهامه أيضاً ـ علاوة على القتال البحري ـ القيام بعمليات الاستطلاع البحري فكان أحد الأغربة ويطلق عليه «غراب التقدمة أو المتقدمة» يدفع في حالة الغزو للاقتراب من الميناء أو الساحل المزمع غزوه للكشف والاستطلاع.

٣ ـ الطريدة (أو الطراد ـ على وزن كِتّان)

وهي سفينة حربية مصممة لنقل خيول الفرسان، ولذلك فهي مفتوحة المؤخرة بأبواب تفتح وتغلق، ويمكنها نقل حوالي أربعين فارساً، وعادة ما كان قائد الحملة يركب احداها[1].

٤ ـ الحراقة

وهي سفن مصممة لرمي النيران كالنار الإغريقية وبها مرام تلقى منها النار على العدو (أي قواذف المنجنيق).

٥ ـ الزوارق

وهي سفن صغيرة تصنع من الحديد ذات سطح واحد (وتسمى أيضاً حديدية) وتستخدم في القتال في الأنهار، كما تستخدم مع السفن الكبيرة لأغراض الاستطلاع والنقل السريع وتعتبر من ملحقات الأسطول ويحمل الزورق جماعة من الرماة.

---

(١) اشتق الأوروبيون عن العربية هذا الاسم في العصور الوسطى فسموه في الأسبانية Tarida، وفي الفرنسية Tartane ـ وفي الايطالية Tartana وفي الانجليزية Tartan.

٦ ـ الجفنة ـ الجفن

وهي سفينة تشبه القصعة، أي سفينة دائرية، وأغلب استخـدامها في نقل الرجال والمؤن والعتاد.

تكتيك القتال البحري

١ ـ كان بكل سفينة ساحة للقتال في مؤخرتها، وقد تكون بها ساحتان احداهما في المقدمة والأخرى في المؤخرة، وكانت المؤخرة تنتهي ببـروز يشبه منقار الطائر، يستعمل كجسر عندما تلتحم السفينة بسفينة العدو.

وكانت هياكل السفن تقوى بربطها بمجموعة من الحبال تعرف بالحزام أو الزنار، تربط في وضع أفقي وخاصة المقدمة والمؤخرة، كما كانت أحيانـاً تربط العمد التي تتوسط السفينة وتصلها بالمقدمة والمؤخرة حتى لا تتأرجح.

٢ ـ وعنـدما تقتـرب سفن الجانبـين بعضهـا من البعض يبـدأ القتـال بالسهام وقـذائف الأحجار، ثم تقتـرب السفينة من سفينـة العدو وتـوضع ألواح الخشب ليعبر عليها المقاتلون، أو قد يعبرون عن طريق بروز المؤخرة، ثم يـدور القتال عـلى سطح السفن كـما يدور في البـر بالسيـوف والخناجـر وغيرها.

٣ ـ ولإغراق سفن العدو، كانوا يقذفونها بقوة بالفأس الذي يقـال له اللجام[١] لكي يحدث ثقباً في جسـم السفينة.

٤ ـ وتلقى عـلى السفينـة المـراد جـذبهـا لقتـال رجـالهـا كـلاليب (كـالخـطاطيف) ثم يشـدونها نحـوهم، وكـانت السفن تـزود ـ لمقـاومـة الكلاليب ـ بفؤوس ثقيلة يضربونها بها فتقطع سلاسلها ويبطل مفعولها.

---

(١) يتكون اللجام من حديدة طويلة محدودة الرأس جداً وأسفلها مجوف كسنان الرمح.

٥ ـ وكانوا يجعلون في أعلى صواري السفن صناديق مفتوحة من أعلاها يسمونها (التوابيت) يصعد اليها الرجال قبل استقبال العدو، فيقيمون فيها ومعهم حجارة صغيرة في مخلاة معلقة بجانب الصندوق، فيرمون العدو بالحجارة وهم مستورون بالصناديق، وقد يكون مع بعضهم بدل الحجارة قوارير النفط لإشعال الحريق، أو جرار (جمع جرة) بها مادة النورة (وهي مسحوق ناعم من مزيج الكلس والزرنيخ) يرمون بها في مراكب الأعداء، فتعمى الرجال بغبارها، وقد تلتهب عليهم إذا تبددت، وقد يرمون عليهم قدور الحيات والعقارب، أو قدور الصابون اللين، فإنه يزلق أقدامهم.

٦ ـ وعرف العرب وسائل التمويه والإخفاء Camouflage، فكان القائد البحري إذا استبد به الخوف، لجأ إلى الاختفاء بأن يصنع لسفنه قلوعاً زرقاء توافق لون الماء كيلا يظهر من بعد، فيتم له مبدأ المباغتة.

تأمين وحراسة القواعد البحرية

١ ـ كان العرب يحصنون القواعد البحرية من جهة البر باقامة الأسوار حول القاعدة، ومن جهة البحر بأن ينصبوا الأبراج على الأجناب ويشدوا بينها السلاسل التي تسد مداخل الميناء.

فإذا أريد ادخال سفينة أرسل حراس البرجين أحد طرفي السلسلة حتى تدخل السفينة ثم يمدونها كما كانت.

٢ ـ وعلى مسافة من الميناء كانوا يقيمون المنارات على أعمدة من الخشب منصوبة في الماء ترتفع الى خمسين متراً فوق سطح الماء وفي أعلاها حجرة مربعة للناظور أو المراقب، وكانت المنارات تضاء ليلاً لإرشاد السفن.

تطور الأسطول وأحواله الى عهد الدولة العثمانية

كان للأساطيل تأثير كبير في توسعة المملكة الاسلامية، لأنهم فتحوا بها أشهر جزر بحر الروم، ومنها سردينية (سردينيا) وصقلية (سيسيليا) ومالطة واقريطش (كريد) وقبرص وغيرها، وفتحوا كثيراً من شواطىء هذا البحر مما يلي أوروبا، وسارت أساطيلهم فيه جائية وذاهبة، وعليها العساكر الإسلامية تجوز البحر من صقلية الى بر ايطاليا في الشمال، فتوقع بملوك الافرنج وتثخن في ممالكهم وخصوصاً في أيام بني الحسين الكلابيين ملوك صقلية القائمين فيها بدعوى الفاطميين، فانحاز الافرنج بأساطيلهم الى الجانب الشمالي الشرقي من هذا البحر، وملك المسلمون سائره بمراكبهم وأساطيلهم، وصاروا سلاطين البحر كما كانوا سلاطين البر. وضعف أمر الإفرنج الى أن أدرك الدولة العبيدية بمصر والأموية بالأندلس الفشل، وطرقها الاعتلال بحكم ناموس الاجتماع، وأفاق الافرنج وعادوا إلى استرجاع بلادهم فاسترجعوها وسطوا على بلاد المسلمين نفسها، وكان ما كان من الحروب الصليبية على ما هو مشهور.

وكان المسلمون قد أهملوا أمر الأساطيل، وقل تجنيدهم لها وبطل ديوانها، وبعد أن كان جند البحر عندهم يلقبون بالمجاهدين في سبيل الله، والغزاة في أعداء الله ويتبرك بدعائهم الناس، صارت خدمة الأساطيل عارا عندهم. وظل ذلك شأنهم حتى تولى الملك الظاهر بيبرس البندقداري سلطان المماليك الشهير فأعاد شأن الأساطيل، لكنها لم تعد الى ما كانت عليه في عز الإسلام، على أنهم بذلوا جهداً كثيراً في دفع الصليبيين عن مصر، وكان الصليبيون يأتون غالباً من جهة النيل، وكان المماليك يبنون على ضفتي النيل أبراجاً من الخشب يوصلون بينها بسلاسل الحديد، لتمنع سفن الافرنج من المرور في النيل.

انحط شأن الأساطيل في مصر والشام، وبقي في الأندلس وأفريقية،

وبقيت دولة المغرب مختصة به، وظل ذلك شأنهم الى أواخر دولتهم، وكان عدد أساطيلهم في العدوتين (أوروبا وأفريقيا) ـ على ما رواه ابن خلدون ـ مائة أسطول، وفي اثناء ذلكَ نبغ أحمد الصقلي قائد أساطيل المغرب في القرن السادس للهجرة، وانتهت أساطيل المسلمين في أيامه الى ما لم تبلغه قبله ولا بعده. ثم انحطت بانحطاط الدولة حتى انقضت بانقضاء الإسلام في الأندلس. ثم عاد الأسطول الاسلامي إلى الظهور في عهد الدولة العثمانية واشتهر من قواده بربروسا خير الدين باشا في القرن التاسع للهجرة.

المراجع

ـ تاريخ التمدن الاسلامي ج ١ ـ جورجي زيدان ـ ص ٢١٨ ـ ٢٢١ .

ـ الفن الحربي في صدر الإسلام ـ عبد الرؤوف عون ـ ص ٢٥٩ ـ ٢٦٦.

ـ مصر في العصور الوسطى ـ سعيد عاشور ـ ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧ .

ـ السفن الاسلامية على حروف المعجم ـ درويش النخيلي ـ ص ٢٣ ـ ٢٥، ٣٢ ـ ٣٤، ٥٩ ـ ٦٠، ٨٣ ـ ٨٥، ٨٩ ـ ٩٢، ١٠٤ ـ ١٠٥.

ـ البحرية في مصر الاسلامية ـ سعاد ماهر.

- ٤ -
العلم العسكري وفن الحرب

أول علم عسكري وفن حربي مدون وأول مدرسة عسكرية عربية

أصبح للعرب لأول مرة في تاريخهم علم عسكري وفن حرب مقنن ومدون متمثلاً فيما جاء في القرآن الكريم من آيات تتعلق بأمور الحرب، ومتمثلاً أيضاً في السنة النبوية القولية والعملية والتقريرية، وهو ما أوضحناه في الفصل الثاني (فن الحرب عند العرب في الإسلام)، فالإسلام - باعتباره حضارة كاملة ودستوراً شاملاً لأمور الحياة ديناً ودنيا - عالج أمور الحرب باعتبارها ظاهرة اجتماعية، فوضع قوانينها الأساسية ومبادئها العامة في القرآن ثم كانت السنة النبوية تفسيراً لهذه المبادىء والقوانين وتطبيقاً عمليا لها في المعارك الفعلية[١].

وعلى أساس هذه القوانين والمبادىء نشأت أول «مدرسة عسكرية» في تاريخ العرب وكان المسجد هو «أول ثكنة» في تاريخ العرب أيضاً، ففيه تعلم المسلمون تعاليم المدرسة العسكرية، ومنه كان ينطلق النفير لجمع

---

(١) قال تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ (الأحزاب ٢١) وقال مخاطباً النبي: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم ٤) وحدث الرسول عن نفسه فقال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»، فلا عجب إذن أن يظهر الرسول عليه السلام من الكفاءة في القيادة الحربية والتخطيط وإدارة الحرب ما يثير اعجاب وتقدير المنصفين من خبراء الحروب.

المجاهدين لتلقي تعليمات القتال، وفيه كان ينعقد مجلس الحرب (مجلس الشورى) للتخطيط الحربي، وتصدر القرارات، ومنه تنطلق الجيوش في شكل غزوات أو سرايا، وإليه يعود المجاهدون بعد المعركة، وفيه تضمد جراح المصابين.

وقد بقي للمسجد مكانته ودوره في أيام الفتح الإسلامي.

وقد سجل تاريخ معارك الإسلام في عصر النبوة وحده أن المسلمين قاموا بجميع أشكال العمليات العسكرية بكفاءة عالية مثل الدفاع والهجوم والمطاردة والتخلص من المعركة ومسير الاقتراب والإغارات وأعمال الاستطلاع والمخابرات والحرب النفسية ودوريات القتال والهجوم على القرى والمواقع الحصينة وأعمال الحصار.

وقيام المسلمين الأوائل بهذه العمليات المتنوعة دليل على كفاية تدريبهم عليها كما يقول كلاوزفتز: «يمكن للقوات العسكرية المدربة جيداً، أن تقوم بجميع الأعمال العسكرية».

بدء كتابة التاريخ العسكري العربي

كانت عناية المسلمين الأوائل بالتاريخ الحربي واضحة وهو ما نلمسه في قول زين العابدين بن الحسين بن علي رضي الله عنهم:

«كنا نعلم مغازي رسول الله ﷺ، كما نعلم السور من القرآن». وعن اسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: «كان أبي يعلمنا المغازي والسرايا ويقول: يا بني، إنها شرف آبائكم فلا تضيعوا ذكرها»..
ويقال إن أول من صنف المغازي والسير عروة بن الزبير المتوفى سنة ٩٣ هـ ووهب بن منبه المتوفى سنة ١١٤ هـ ومحمد بن اسحق المتوفى سنة ١٥١ هـ وقد ضاعت هذه السير، وأقدم ما بقي منها سيرة عبدالملك بن‌هشام المتوفى

سنة ٢١٣ هـ في كتابه المعروف بسيرة ابن هشام وهي منقولة عن ابن اسحق المذكور.

ولما اشتغل المسلمون في ضرب الخراج على البلاد اختلفوا في بعضها: هل فتح عنوة أو صلحاً أو أماناً أو قوة، وفي شروط الصلح أو الأمان. فاضطروا الى تدوين أخبار الفتح باعتبار البلاد، فألفوا كتباً في فتح كل بلد على حدة، كفتوح الشام للواقدي المتوفى سنة ٢٠٧ هـ وكتابه مشهور لكنه مملوء بالمبالغات بما يشبه الحكايات. وفتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم المتوفى سنة ٢٥٧ هـ، وفتوح بيت المقدس ونحوها.

ثم جمعوا فتوح البلاد معاً في كتاب واحد كفتوح البلدان للبلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ هـ وهو أوثق كتب الفتح وأشملها وأقدم الموجود منها إلا الواقدي.

وتناول ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ التاريخ الإسلامي مرتباً على السنين وهو ينتهي الى حوادث سنة ٣٠٢ هـ.

كتب العلم العسكري وفن الحرب

وقد وضع المسلمون مؤلفات في العلم العسكري وفن الحرب ما زال بعضها مخطوطاً ومن أمثلة هذه المخطوطات:

- (تبصرة أرباب الألباب في كيفية النجاة من الحروب ومن الأسواء ونشر أعلام الأعلام في العدد والآلات المعينة على لقاء الأعداء) للعلامة مرضي الطرطوسي. وتوجد منه نسخة في مكتب اكسفورد تحت رقم ٢٦٤ كما توجد نسخة في المتحف الحربي بالقاهرة.

- (الحيل والحروب وآلات السلاح وحصار القلاع وصنعة السيف والرمي بالنشاب وعمل البارود) ويرجع الى سنة ٦٢٢ هـ وتوجد منه نسخة في مكتبة (ليدن) تحت رقم ٩٢.

ـ (التـذكرة الهـروية في الخيـل الحربيـة) تـأليف أبي الحسن علـي بن محمد بن أبي بكر الهـروي المتوفى سنـة ٦١١ هـ ومنه نسخـة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٢٩٩) وهو مصور في معهد المخطوطات بالجامعة العربية تحت رقم ٢١٠ .

ـ (اللعب بالبندق) لأبي عبد الله بن اسماعيل بن عبيد الله البغـدادي المعروف بابن البقال معيد النظامية المتوفى سنة ٥٨٨ هـ.

ـ (تحفة المجاهدين في العمل بالميادين) ألفه الأمير لاجـين بن عبد الله الذهبي الحسامي الطرابلسي سنة ٧٣٨ هـ وتوجد منه نسخة في متحف برلين ونسخـة في مكتبة اكسفـورد، وهو مصـور في الجـامعـة العـربيـة تحت رقم (٩٠٢).

ـ (الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية) ألفه محمد بن منكلي العلمي المتـوفى سنة ٧٧٨ هـ ويبحث في فن القتـال وتوجـد منه نسخـة في الخزانـة التيمورية في القاهرة تحت رقم ٢٣ ونسخة أخرى في متحف القاهرة الحربي، ونسخة ثالثة في دار الكتب المصرية تحت رقم ٧٠٥ فنون حربية.

ـ (فن الحرب) للمؤلف السابق وقد ألفه تلبية لرغبة السلطان الأشرف شعبان وهو يتحدث عن سياسة الصنائع الحربية.

ـ (الأنيق في المنجنيق) تأليف اربنوغـا الزردكـاش الذي قـدمه لـلأمير شمس العلاء منكلي سنة ٨٦٧ هـ ويتألف من ١٠٩ صفحات وفيه حوالى خمسمائة رسم ، وتوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية ، ونسخة مصورة بالجامعة العربية تحت رقم (٩٧٠) .

كتب عن الحرب البحرية: مثل:

ـ (المترجم بالمدخل الكبير الى علوم البحر) ألفه أبو معشر المنجم ونقل

عنه المسعودي .

- (الرهماني) في علوم البحر تأليف محمد بن شادان، وسهل بن ابان، وليث بن كهلان .

- مخطوط (رسالة في عمل الاسطرلاب) تأليف جابر بن حيان الصوفي المتوفى سنة ١٦١ هـ (ويتضمن ألف مسألة في عمل الاسطرلاب) .

- مخطوط (العمل بالاسطرلاب) لأبي الفوارس يحيى بن أبي منصور المنجم المأموني، كان على قيد الحياة سنة ٢١٧ هـ ذكره صاحب كشف الظنون .

- مخطوط (دوائر السموات في الاسطرلاب والمسارات) للأمير أبي نصر منصور بن علي بن عراق المتوفى سنة ٤٢٠ هـ. توجد منه نسخة في بانكي فور تحت رقم (٢٤٦٨) وقد طبعت في حيدر أباد سنة ١٩٤٧ ضمن «رسائل أبي نصر بن عراق الى البيروني» .

المراجع :

- تاريخ التمدن الاسلامي ج ٣ ص ٩٩ - ١٠٣ .
- البحرية في مصر الاسلامية ص ٥ - ٩ .
- المدخل الى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الاسلامية . (المقدمة) .

ـ ٥ ـ

الآثار الحضارية لفن الحرب عند العرب

عبرة التاريخ

يعد فن الحرب عند العرب جانباً رائداً من الحضارة العربية، وبفضله كان العرب رواداً للحضارة الانسانية في كل المجالات، فلما تخلى العرب عن تعاليم العقيدة وفن الحرب تمكن منهم أعداؤهم، وقامت ضدهم حرب حضارية تستهدف طمس معالم حضارتهم ومنع قيامها من جديد.

الآثار الاستراتيجية لفن الحرب عند العرب

ان أبرز الآثار الاستراتيجية لفن الحرب العربي هو الحقائق التاريخية التالية:

١ ـ تأمين الدعوة وتأسيس الدولة الإسلامية وتحقيق الأمن والاستقرار لها لكي تؤدي رسالتها السامية لخير البشرية.

٢ ـ امتداد الفتوحات الإسلامية في أقل من مائة عام من حدود الصين شرقاً الى شاطىء الأطلسي غرباً، وأبلغ دليل على أن «العقيدة» التي كانت تشكل جوهر العسكرية العربية، كانت وراء تلك الانجازات الحربية العظيمة، وتلك الانتصارات الباهرة:

أ ـ أنه في عصر النبوة كان النبي عليه الصلاة والسلام يحارب عرباً بعرب، بل وقرشيين بقرشيين، وكان التفوق في العدد والعتاد دائماً في جانب أعدائه، ولكن جيشه كان ينتصر دائماً.

ب ـ وأنه في أيام الفتح الإسلامي حارب العرب المسلمون الروم وحلفاءهم الغساسنة في معركة اليرموك التي فتحت أبواب أرض الشام للمسلمين، وحاربوا الفرس وحلفاءهم المناذرة في القادسية التي فتحت لهم أبواب العراق والجزيرة، وكان الغساسنة والمناذرة من العرب الأقحاح، وكانوا أعرق مدنية وأكثر حضارة وأغنى مالاً وسلاحاً، وأعرف بأساليب القتال، وأقرب إلى قواعدهم من أولئك العرب القادمين من قلب الجزيرة العربية.

جـ ـ وأن العرب أصحاب العقيدة حاربوا اليهود وواجهوا مؤامراتهم وحصونهم وانتصروا عليهم.

ولذلك يقول القائد «كرمويل»: «إن أقوى غرض مشترك للجيش، هو أن يعتقد أفراده أنهم أداة الخالق لتنفيذ أحكامه، وأية قوة تستطيع الصمود في وجه القوة الإلهية؟ ولقد كان المسلمون كذلك، فإنهم كانوا يعتقدون أنهم جند الله، يحاربون لإعلاء كلمته ونشر دينه، بينما يقاتل أعداؤهم في سبيل الشيطان».

وقال جوستاف لوبون: «وقد كفى لثلّ عرش الأكاسرة، وهدم الدولة الفارسية العريقة في القدم، حروب شهرين وقد خسر الروم في سبع سنوات «سورية» التي ظلوا حاكمين لها ثلاثمائة سنة».

٣ ـ بروز قادة حربيين مشهود لهم بالكفاية والمقدرة سواء في الحروب البرية أو البحرية، وقد بلغ عدد القادة الفاتحين في أيام الفتح الاسلامي (٢٥٦) قائداً منهم (٢١٦) من صحابة النبي ﷺ وممن تعلموا على يديه في

المدرسة العسكرية الإسلامية الأولى، و (٤٠) قائداً من التابعين بإحسان رضي الله عنهم (الجيل التالي).

٤ ـ تمكين الأمة الإسلامية «الناشئة» من ادارة دفة الحرب في جبهتين استراتيجيتين كبيرتين في وقت واحد، وفي مواجهة أعظم قوتين عالميتين في ذلك الوقت هما فارس وبيزنطة وهذا مثل فريد في التاريخ الحربي. فمما لا شك فيه أن كلا من هاتين الدولتين العظمين كان لها تاريخ حربي طويل أكسبها خبرة واسعة في فنون الحرب وأساليبها بحيث يمكن أن يقال إن استراتيجيتها العسكرية في ذلك الوقت كانت «آخر ما وصل اليه» فكر قادتها العسكريين من واقع الدروس التي استخلصوها من تجارب الحرب، وكانت أيضاً أفضل ما يناسب ذلك العصر في شؤون الحرب من وجهة نظر كل منهما، فإذا سجل التاريخ انتصار الجيوش الإسلامية عليهما، فذلك يعد في الوقت نفسه انتصارا للفن الحربي العربي، لأن الحرب هي المحك ومجال الاختبار الحقيقي للكفاية العسكرية وللاستراتيجية الحربية، كما أنه يدل على أن الاستراتيجية العسكرية العربية لم تكن على مستوى عصرها فحسب، بل انها تميزت على الاستراتيجيات العسكرية المعاصرة فانتصرت عليها.

٥ ـ اتقان العرب ـ وهم أبناء الصحراء ـ ركوب الأساطيل والحرب البحرية وتغلبهم على أسطول بيزنطة وهو أعظم قوة بحرية في زمانه، يقول ابن خلدون: «إن المسلمين تغلبوا على بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) وإن أساطيلهم سارت فيه جائية وذاهبة من صقلية الى تونس، والرومان والصقالبة والفرنجة جميعاً تهرب أساطيلهم أمام البحرية العربية ولا تحاول الدنو من أساطيل المسلمين التي ضربت عليهم كضراء الأسد على فريسته».

٦ ـ فتح الطريق لتأسيس الحضارة الإسلامية وإضاءة مشاعلها لخير البشرية في ميادين العلوم الطبيعية والاجتماعية.

الحرب العادلة وآثارها الاستراتيجية في إقامة السلام

إن «الجهاد» الذي هو جوهر العقيدة العسكرية العربية فضيلة انسانية عليا، وحروب الإسلام حروب فاضلة وعادلة، ذات طابع دفاعي لرد العدوان ويقيدها قانون السماء الذي لا يبيح انتهاك الحرمات وإهدار الكرامة الانسانية.

وقد اتفق علماء الاستراتيجية العسكرية على أن الغرض من الحرب يجب أن يكون الحصول على «سلم أفضل» وأنه من الضروري أن يضع القادة دائماً في اعتبارهم وهم يديرون الحرب ـ السلم الذي يرغبون فيه، ومن أجل ذلك فإن مبادىء الاستراتيجية الحقة تنادي بما يلي:

«عليك وأنت تحارب أن تهيىء الظروف المناسبة لقيام سلم حقيقي ومستقر بعد انتهاء الحرب، ولا تستخدم من أساليب القهر والتسلط الغاشم سواء في اثناء الحرب أو بعدها ما يؤدي الى أن يكون السلم مشوهاً لاحتوائه على جراثيم حرب تالية».

ولقد حفل التاريخ بأدلة قاطعة على أن الشطط والمبالغة في ادارة الحروب لا يهيئان مناخاً لقيام سلام مستقر ودائم[1].

---

(١) دفعت سلسلة الحروب الواسعة ـ وعلى رأسها الحرب الثلاثينية ـ رجال السياسة في القرن الثامن عشر إلى ادراك هذه الحقيقة، وإلى ادراك ضرورة كبح أطماعهم وأهوائهم الخاصة عندما يشتبكون في حرب، وضرورة تحديد الحرب وآثارها بمعنى تجنب الشطط والمبالغة في كل الأعمال التي قد تطيح الآمال المعقودة على حالة ما بعد الحرب، ومن ناحية أخرى فقد أدى ادراكهم هذا الى أنهم أصبحوا أكثر استعداداً للتفاوض على السلم عندما يبدو النصر بعيد المنال. وحروب نابليون التي امتدت قرابة العشرين عاماً جاءت على عكس تصوره من أن الحرب تلو الحرب ستحقق سلماً دائماً، بل وصل بها الأمر الى حد انهيار الامبراطورية النابليونية.

وما حدث في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ ـ ١٩١٨ من المعاملة القاسية التي لقيتها ألمانيا على يد الحلفاء المنتصرين تحت شعار «ويل للمغلوب» والعقوبات الاقتصادية التي أثقلت كاهل =

أما حروب العرب بعد الإسلام، فإنها بدوافعها الفاضلة وآدابها وإنسانيتها وسماحتها، لم تنطو على ما يقطع الأمل في سلم حقيقي ومستقر، بل كانت تجعل جراح المغلوبين تلتئم بسرعة، بل لقد كان السعي نحو ذلك النوع من السلام هدفاً من أهم أهدافها الاستراتيجية، يدل على ذلك ما يلي:

١ ـ قريش، لم تقبل على الإسلام فحسب، بل حملت راية الجهاد في سبيل الله وتحولت اتجاهاتها من أشد الناس عداوة للإسلام، الى أحرص الناس على الدفاع عنه، وخرج من عرب شبه الجزيرة قادة عسكريون أفذاذ مقرر لهم ـ كما يقول مونتجمري ـ أن يكونوا من أعظم قادة الفتوحات مثل خالد بن الوليد وعمر بن العاص. . .

٢ ـ كانت الشعوب المفتوحة ترحب بالمسلمين الفاتحين وتنضم إليهم أحياناً لتنجو من عسف الفرس والروم وتنعم بالحرية في ظل عدل وسماحة الإسلام، وسرعان ما صارت البلاد المفتوحة موئلاً للإسلام وصار أهلها من المجاهدين في سبيله، وقد أثار ذلك دهشة المشير مونتجري فقال:

«من العجيب أن القوة الرئيسية للجيوش الإسلامية في فتح اسبانيا بين عامي ٧١٠ ـ ٧١٣ كانت مشكلة من الليبيين والتونسيين». وقال أيضاً عن الفتوحات: «إن المسلمين كانوا يستقبلون في كل مكان يصلون اليه كمحررين للشعوب من العبودية، وذلك لما اتصفوا به من تسامح وانسانية وحضارة فزاد ايمان الشعوب بهم، وقد ظلت جميع المناطق التي فتحها العرب في القرن السابع حتى يومنا هذا ـ ما عدا اسبانيا ـ تحتفظ بالدين الإسلامي وكذلك بالعادات والتقاليد والتراث الإسلامي».

= الاقتصاد الألماني، جعل السلام الذي جاء بعد تلك الحرب «مشوهاً يحمل معه جراثيم حرب تالية»، وكان هو الدافع الرئيسي لهتلر في العمل على انهاض المانيا وبالتالي سرعة نشوب الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩.

وقال جوستاف لوبون: «إن القوة لم تكن عاملاً في نشر القرآن، وان العرب تركوا المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا كان بعض النصارى قد أسلموا واتخذوا العربية لغة، فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس بمثله عهد، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى.. وقد عاملوا أهل سورية ومصر واسبانية وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فارضين سوى جزية زهيدة في مقابل حمايتهم لهم وحفظ الأمن بهم، والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين رحماء متسامحين مثل العرب».

وقال الكونت هنري دي كاستري: «إن المسلمين امتازوا بالمسالمة، وحرية الأفكار في المعاملات ومحاسنة المخالفين وهذا يحملنا على تصديق ما قاله (روبنون): إن شيعة محمد هم وحدهم الذين جمعوا بين المحاسنة ومحبة انتشار دينهم، وهذه المحبة هي التي دفعت العرب في طريق الفتح، فنشر القرآن جناحيه خلف جيوشه المظفرة.. ولم يتركوا أثراً للعسف في طريقهم إلا ما كان لا بد منه في كل حرب وقتال، ولم يقتلوا أمة أبت الإسلام».

فرض التبعية على العرب في فن الحرب

لما تخلى العرب عن الجهاد بدأ اضمحلال الحضارة العربية، وفرضت عليهم التبعية في مجالات العلوم ومن بينها العلم العسكري وفن الحرب، كوسيلة لطمس معالم الحضارة عامة ومعالم العسكرية العربية بخاصة. وكان من نتيجة ذلك أن أصبح العسكريون من أبناء الأمة العربية والإسلامية يدرسون النظريات العسكرية الأجنبية، وأعمال القادة الأجانب، والتاريخ العسكري للدول الأجنبية، وكأنه ليس للعرب ولا للمسلمين نظريات حربية ولا قادة ولا تاريخ عسكري يستحق الدراسة، كذلك أصبحت الدول

العربية والإسلامية تعتمد في تسليح جيوشها على الأسلحة المستوردة من الدول الأجنبية[١]، وبذلك تخلفت عن عصرها في مجالات البحث العلمي والتطور الفني والتكنولوجي.

احياء العسكرية العربية واجب حضاري

إن نقطة الانطلاق نحو النهضة الحضارية الشاملة للأمة العربية هي إحياء العسكرية العربية باعتبارها القاعدة الثابتة والأصيلة التي تنطلق منها الأمة آخذة بكل أسباب التقدم والتطور في المجال الحربي لبناء القوة الذاتية التي يكون لها القدرة على ردع الأعداء وقهر عدوانهم.

ولنا في عين جالوت وفي حرب رمضان[٢] في التاريخ الوسيط والحديث ما يؤكد أن عقيدة الجهاد بفلسفتها ومحتواها تجعل الجيش الذي يستوعبها ويعمل بها قوة لا تقهر.

---

(١) غير خاف أن الدول الأجنبية إذا أعطت شيئاً من علمها العسكري لغير أبنائها فإنما تعطي ما لا يضر العلم به أو العمل به بمصالحها الاستراتيجية أو ما يكون قد تقادم به العهد أو أصبح متخلفاً عن عصره من عتاد الحرب.

(٢) كاتب هذا البحث كان الرجل المسؤول عن بناء المعنويات في الجيش المصري بعد يونيو ١٩٦٧ إذ كان مديراً للتوجيه المعنوي للقوات المسلحة فأقام سياسة لبناء المعنويات على منهج عقيدة «الجهاد» وشعار «النصر أو الشهادة» وصيحة القتال «الله أكبر» وقام علماء الدين بحشد معنويات المقاتلين بفلسفة هذا المنهج ومضامينه فكان لذلك أبلغ الأثر في إحراز النصر.

المراجع

- (المدخل الى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الإسلامية) - لواء محمد جمال الدين محفوظ - الناشر - الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٦ .

- (مقدمة العلامة ابن خلدون) - المطبعة الأدبية في بيروت ط ١ سنة ١٨٧٩ - ط ٢ ١٨٨٦ .

- (الفن الحربي في صدر الإسلام) - عبد الرؤوف عون - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١ .

- (تاريخ التمدن الإسلامي) - جرجي زيدان - ج ١ ، ج ٣ - دار الهلال .

- (عبقرية خالد) - عباس محمود العقاد .

- (القرآن والقتال) - محمود شلتوت - دار الكتاب العربي سنة ١٩٥١ .

- (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) - آدم متز - تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة - المجلد الأول - (دار الكتاب العربي - بيروت) (مكتبة الخانجي - القاهرة) ١٩٦٧ .

- (مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي حتى الغزو العثماني) سعيد عاشور - عبد الرحمن الرافعي - الطبعة الأولى - القاهرة - دار النهضة العربية - ١٩٧٠ .

- (السفن الإسلامية على حروف المعجم) - درويش النخيلي - جامعة الاسكندرية - ١٩٧٤ مطابع الأهرام التجارية .

- (البحرية في مصر الإسلامية) - سعاد ماهر - وزارة الثقافة - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر .

- (بين العقيدة والقيادة) - اللواء الركن محمود شيت خطاب - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ١٩٧٢ .

أثر الحروب الصليبية
في العالم العربي
سكانيا - اجتماعيا - سياسيا

د. قاسم عبده قاسم

مقدمـــة

يميل غالبية المؤرخين إلى تصوير الحـروب الصليبية عـلى أنها العامـل الأساسي في التغيرات التي طـرأت على أوربـا والشرق منـذ القرن الحـادي عشر. وفي تصورنا أن الحروب الصليبية كـانت تعبيراً عن هـذه التطورات والتغيرات التاريخية أكثر من كونها سبباً في حدوثها. فالحروب الصليبية تطور هام في تاريخ العصور الوسطى حقاً؛ بيد أنها كانت في أساسهـا تعبيراً عن أنماط من التفكير والسلوك في كل من أوربا والشرق آنذاك. ولا يعني هذا أنه لم تكن لهذه الحروب الطويلة تأثيراتها الايجابية على مجرى التطور الأوربي، أو إفرازاتها السلبية على العالم العربي، فإن مثل هذا القول يذهب بنا بعيداً عن الصواب. ولكن هذه التأثيرات لم تكن من القوة بحيث تغير من اتجاه التطور في المجتمع، ونظم الحكم، والاقتصاد، والثقافة بشكل جذري.

ويمكن تفسير ذلك في ضوء الحقيقة القائلة بأن دور المجتمع الأوربي في هذه الحروب لم يتعـدَّ دور الظهـير المسانـد للكيان الصليبي الـذي نجحت الحملة الأولى في زرعه فوق الأرض العربية، ذلك أنه باستثناء التفـاعلات الاجتماعية/الاقتصادية، والسياسية، والفكرية التي أفرزت الحملة الصليبية الأولى، التي كانت بمثابة «خروج ثـان كبير» شـاركت فيه أوربـا، ظل دور المجتمع الأوربي محصوراً في نطاق مساندة ودعم الوجـود الصليبي في شرق

البحر المتوسط دون أن يتفاعل تفاعلاً حقيقياً مع أحداث هذه الحروب الطويلة المضنية التي كان الوطن العربي هدفها وميدانها.

فمنذ نجحت الحملة الأولى في استيطان بعض أجزاء العالم العربي، تعين على المستوطنين الصليبيين أن يواجهوا حقائق الموقف الذي ألفوا أنفسهم في مواجهته، ولكنهم كانوا في حاجة دائمة إلى دعم ومساندة أوربا. وطالما كانت مصالح الكيان الصليبي منسجمة متوافقة مع مصالح الظهير الأوربي، استمرت أسباب الوجود والدعم مكفولة بدرجة أو بأخرى للصليبيين. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن حال التشرذم والتفكك والصراع الذي عانت منه المنطقة العربية قبل بداية هذه الحروب وأثناءها، قد ساعدت على استمرار وجود الكيان الصليبي وصموده. وكلما كان الجسد الصليبي يتعرض لضربات المسلمين كان رد الفعل الأوربي يجيء على شكل جيوش وهجرات جديدة تدعم الوجود اللاتيني تحت سماء الشرق. وحين بدأت التطورات التي تعرض لها المجتمع الأوربي طيلة القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تبلور نفسها، اختلفت مصالح الظهير الأوربي عن مصالح الصليبيين، وفشلت البابوية في إثارة حماسة أوربا من جديد. وبدأت جرثومة الفناء تعمل عملها في الجسد الصليبي الذي احتواها منذ البداية، وانتهت المواجهة الطويلة المرهقة بانتصار العالم العربي الذي استنفد موارده، أو كاد، في الصراع ضد الوجود الصليبي.

وعلى الجانب الآخر كان العالم العربي هو مسرح هذه الظاهرة التاريخية على مدى ما يقرب من قرنين من الزمان. وبطبيعة الحال كان تأثير الحروب الصليبية على العالم العربي الإسلامي أكبر بكثير من تأثيرها على أوربا. إذ كانت المنطقة العربية هي هدف هذه الغزوة التي ارتدى رجالها مسوح الصليب، وعلى الأرض العربية في بلاد الشام وأعالي العراق قام الوجود الصليبي، كما تعرضت مناطق عربية أخرى في مصر وشمال أفريقيا والبحر

الأحمر لهجمات الصليبيين. وطوال حوالي مائتي سنة خاض العرب والمسلمون صراعاً طويلاً للقضاء على الكيان الصليبي فوق الأرض العربية، ثم كان عليهم أن يخوضوا صراعاً آخر ضد بقايا الصليبيين في قبرص ورودس. وقد ترك هذا الصراع الطويل آثاره السلبية على شتى وجوه الحياة في العالم العربي؛ بحيث انتهت الحروب الصليبية وتجلت آثارها التي قادت العالم العربي في رحلته الطويلة صوب الأفول والغروب لكي يسقط في براثن السيطرة العثمانية بعد قرنين من الزمان.

لقد كانت الحروب الصليبية حروباً عسكرية ومواجهة حضارية طويلة ومرهقة، كما أنها حدثت في وقت كانت فيه الحضارة العربية الإسلامية قد وصلت إلى أقصى مراحل تطورها وبدأت قوتها الإبداعية تخبو وتخفت، كما كان العالم العربي الإسلامي يعاني من فوضى التشتت والنزاع التي أنشبت مخالبها في أطرافه (وهذا هو في تصورنا أهم أسباب انتصار الحملة الأولى وبقاء الوجود الصليبي). وفي خضم الصراع ضد الصليبيين تجلت عوامل الضعف الكامنة في العالم العربي. وإذا لم تكن الحروب الصليبية هي السبب في توقف الحضارة العربية الإسلامية وجمودها في العصور الوسطى، فإنها كانت من أهم عوامل استنزاف قوى الدفع الإبداعية في هذه الحضارة وتعطيلها بحيث كانت إفرازاتها السلبية على شتى المستويات إيذاناً بمغيب شمس هذه الحضارة.

إن الحوادث والأفكار المعقدة المتشابكة التي أدت إلى ميلاد الحركة الصليبية كظاهرة تاريخية، وما طرحه المؤرخون من تفسيرات لأسباب هذه الحروب ونتائجها، تضع أمام المهتمين بدراسة التاريخ مثالاً فذاً عن مدى ما يمكن أن ينتج عن التغيرات الاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية من استجابات. كما تدلنا على ما يمكن أن يحدثه الهجوم الخارجي على حضارة فقدت قوتها الإبداعية من تأثيرات مدمرة.

ففي أوربا كانت دعوة البابا أوربان الثاني Urban II في كليرمون Clermont بجنوب فرنسا في نوفمبر سنة ١٠٩٥م، تطرح أمام المجتمع الأوربي الذي مزقته الانقسامات، وأضنته التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في مرحلة نموه الاقطاعي، هدفاً عاماً أمكن لهذا المجتمع أن يعبر عن نفسه من خلاله. أما في الشرق العربي الإسلامي، فكانت الاستجابة للتحدي الذي فرضه الهجوم الصليبي غريبة ومثيرة حقاً؛ إذ تقلبت ما بين الشلل والركود والتشرذم في مواجهة الجيوش والمستوطنين الصليبيين، وعدم إدراك حقيقة هذا الغزو، إلى المقاومة، ثم الهجوم المضاد منذ «زنكي» حتى « صلاح الدين»، وبعدها فترة أخرى من التراجع والتقهقر حتى تمكنت سلطنة المماليك في مصر والشام من القضاء على الوجود الصليبي في أخريات القرن الثالث عشر.

كانت استجابة العالم العربي الإسلامي تعبيراً عن واقع حاله. فالحضارات لا تسقط بسبب هجوم خارجي قط، ولا بد أن تكون الأحوال الداخلية منهارة بالقدر الذي يمكن العدو الخارجي من تحقيق هدفه. وهذه المقولة تنسحب أيضاً على العالم العربي عشية الحروب الصليبية. إذ أن بداية هذه الأحداث وقعت في السنوات الأخيرة من القرن الحادي عشر الميلادي، وهو القرن الذي شهد من عدم استقرار المنطقة العربية سياسياً واقتصادياً ما كان من أهم عوامل نجاح الصليبيين في حملتهم الأولى. لقد كانت المنطقة موزعة بين عدة قوى سياسية متنافسة متخاصمة، وكانت الحروب التي جرت في العقد السابق على الحملة الصليبية بين إمارات حلب وشيزر وحماة وحمص ودمشق وغيرها من إمارات شمال الشام، تمثل ميراثاً هائلاً من الحقد والمرارة والشك فيما بينها حالت دون اتحادها في عمل مشترك ضد الصليبيين، على الرغم من خضوعها جميعاً للخلافة العباسية في بغداد. فضلاً عن أن الهوة الفاصلة بين هذه الإمارات الشمالية المتحاربة، والجنوبية الإسلامية، كانت عميقة بحيث أعاقت العمل المشترك ردحاً من الزمان.

وكانت مصر، وهي القوة العظمى في العالم العربي الإسلامي، خاضعة لحكم الخلافة الفاطمية الشيعية، كما كانت المنافس القوي لسوريا والعراق على المستوى الديني، والاقتصادي، والسياسي. وانبرت كل من الخلافة الفاطمية في مصر والخلافة العباسية في بغداد تتهم الأخرى باغتصاب السلطة والخروج على الدين.

وعلى الرغم من ذلك، فإن العالم العربي الإسلامي لم يكن قد دخل بعد في منحنى التدهور الحاد والعميق، إذ كان المستقبل لا يزال يخبىء له بعضاً من أعظم إنجازاته العسكرية والفكرية، وعلى الصعيد الاقتصادي كان التاجر المسلم ما يزال هو صاحب السيطرة في عالم البحر المتوسط. بيد أن أعظم أيام العرب كانت قد ولت، كما أن القوة الإبداعية في الحضارة العربية الإسلامية كانت قد بدأت تخبو. وكانت هذه النقائص التي شابت الحضارة العربية في القرن الحادي عشر، من أسباب إخفاق العرب في منع القوى الأوربية من التوغل في عالم البحر المتوسط آنذاك؛ كما كانت من أهم عوامل نجاح الحملة الصليبية الأولى التي لم يكن انتصارها تعبيراً عن واقع الحال وميزان القوى في تلك الفترة التاريخية.

هكذا، إذن، يتعين علينا أن نحاول رصد الإفرازات والآثار التي ترتبت على الغزو الصليبي والمواجهة بين العرب والصليبيين؛ سواء على المستوى الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو الثقافي. بيد أنه ينبغي علينا، بداية، أن نحاول فهم مجموعة العوامل والدوافع التي أدت إلى خروج الجماهير الأوربية في الحملات الصليبية، دون أن نخوض في تفاصيل هذه العوامل والدوافع. لقد أخذ الناس في أوربا شارة الصليب تدفعهم بذلك مجموعة متنوعة من الدوافع والأسباب، وإذا كانت المثالية والرغبة في الحصول على الأراضي، والبحث عن المجد الشخصي هي التي حفزت أبناء الطبقات العليا؛ فإن الظروف الاجتماعية القاهرة المحبطة هي التي دفعت

بالكثيرين من أبناء الطبقات الدنيا في أوربا إلى الهجرة صوب الشرق، بمباركة الكنيسة والبابوية، بحثاً عن تلك الأرض «التي تفيض باللبن والعسل». ولأن أحلام المقهورين في أوربا العصور الوسطى لم تكن تتحقق سوى في القليل النادر، فإنهم انطلقوا في هذا السبيل الوعر دون أن يعبأوا بمخاطر الطريق الطويل إلى الأرض المقدسة، أو بما ينتظرهم على ترابها من أهوال ومشاق. ذلك أن شيئاً لم يكن ينتظرهم في أوربا سوى الموت جوعاً وقهراً تحت سيطرة أسيادهم الاقطاعيين المتحاربين على الدوام. أما في الأرض المقدسة، فيما وراء البحر، فهناك أمل كان يجذبهم إلى إمكان تحقيق ظروف معيشية أفضل، بغض النظر عن الوعد الذي بذله البابا لهم بالخلاص في الحياة الأخرى. وجاءت الحملة الشعبية أو حملة الفلاحين خير برهان على هذا (عن الحملة الشعبية أنظر:

Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum, Editée et traduit par Louis Brehier, Paris 1964, pp. 7-9, pp. 11-15; Alexiade, par Anne Connéne, Texte établi et traduit par Bernard Loib, 3 Tons. Les Belles Lettres, Paris 1967, pp. 208-209 sq.;

أنظر الدراسات التي أجريت حول هذه الحملة في:

Ernle, Bradford, The Sword and The Scimiter-The Saga of the Crusaders, London 1974, pp. 30-39; The British Quarterly Review, August 1853, «The Crusades as described by The Crusaders», pp. 63-101;

وعن هذه الحملة في الشعر الصليبي أنظر:

(La Chanson d'Antioche, pp.154-155.

لقد كانت دوافع الذين قبلوا المشاركة في هذه «الحرب المقدسة» مزيجاً غريباً ومثيراً من العوامل والأسباب والدوافع. كما كانت، في الوقت نفسه، تعبيراً عن حال أوربا عشية الحملة الصليبية. والواقع أننا لا يمكن أن ننكر وجود العامل الديني بشكل أو بآخر؛ بيد أن هذا العامل كان تعبيراً عن تدين عاطفي تشوبه الخرافات والاعتقاد في المعجزات والخوارق، ويقوم على

أساس من التعصب الجاهل. ذلك أن الجو الفكري الذي سرت فيه الدعوة إلى شن الحرب ضد المسلمين كان يضطرم بالدعاية المسعورة التي أذكت البابوية نيرانها ضد المسلمين، وطفق المبشرون الشعبيون والنساك والمتنبئون من أمثال «بطرس الناسك»، و«والتر المفلس» يوغرون صدور الجماهير ويزرعون في حناياها الرغبة في قتل أولئك المسلمين الذين شاعت عنهم القصص المرعبة التي اتهمتهم بتدمير الكنائس، وقتل المسيحيين، وتعذيبهم. ولا شك في أن البعض قد أخذوا شارة الصليب أملاً في خلاص أرواحهم. إلا أن الفرسان الجوعى للأرض، وأبناء الأسر الإقطاعية الصغار الذين لم يكن من حقهم وراثة الإقطاعات، قد انضموا إلى الحملة الصليبية، يحدوهم الأمل في أن يحققوا لأنفسهم الأرض والمكانة التي عجزوا عن تحقيقها في بلادهم. وقد لعب البابا أوربان الثاني على أوتار هذا الأمل بشكل صريح في خطبته التي ألقاها في كليرمون بجنوب فرنسا سنة ١٠٩٥ (أنظر نص الخطبة كما أوردها المؤرخون الصليبيون المعاصرون في مجموعة الحروب الصليبية:

Recueil des Historiens de Croisades, Documents Occidenteaux, واختصار RHC, occ.، فوشيه دي شارتر (III, 727-728)، وروبير الراهب (III, 770) وبلدريك (IV, 16). فقد أشار البابا إلى حالة الجوع إلى الأرض التي باتت فرنسا وأوربا الغربية تعاني منها عشية الحروب الصليبية).

والواقع أن غروب شمس القرن الحادي عشر الميلادي جاء متوافقاً مع تثبيت حدود الدوقيات والكونتيات الإقطاعية في غرب أوربا عامة، وفي فرنسا على وجه الخصوص. وقد أدى ذلك إلى قيام نمط بدائي من التوازن السياسي في أوربا الأولى. (عن هذا الموضوع أنظر نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، ترجمة الدكتور قاسم عبده قاسم، دار المعارف ١٩٨١، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٥). وهو ما يعني بالضرورة أن فرصة الأمراء والفرسان

الإقطاعيين للغزو داخل أرض بلادهم كانت ضئيلة بالفعل؛ ومن ثم كان اشتراكهم في الحرب المقدسة فرصة مناسبة لتحقيق طموحاتهم.

أما النورمان في جنوب إيطاليا فقد تحركوا للمساهمة في الحملة الصليبية بدافع من كراهيتهم العميقة للدولة البيزنطية ورغبتهم في انتزاع الممتلكات على حسابها. إذ كان النورمان يرون في هذه الحملة عملاً عسكرياً موجهاً ضد البيزنطيين أكثر منها حرباً ضد المسلمين؛ بيد أن سبب هذه الحماسة كان نابعاً من المصالح التجارية لكل من جنوا، وبيزا والبندقية، ولم يكن نابعاً من تقوى الايطاليين أو رغبتهم في الخلاص. ذلك أن هذه المدن التجارية كانت تأمل في الحصول على موانىء على شرق البحر المتوسط لضرب السيطرة الإسلامية على التجارة في هذا البحر، وقد تمكن أبناء الجمهوريات الإيطالية من تحقيق مآربهم بعد نجاح الحملة الأولى على نحو ما سنرى في حديثنا عن التأثير الاقتصادي للحروب الصليبية.

وعلى الصعيد الشعبي كان تأثير الدعوة إلى الحرب المقدسة مثيراً بالفعل. وفي تصورنا أنه في مجتمع له ظروف الغرب الأوربي في القرن الحادي عشر الميلادي (حيث تسود مظاهر الجهل وتتفشى الأمية) كان لا بد أن تكون الاستجابة لمثل هذه الدعوة قوية، بل وهستيرية، وهو ما حدث فعلاً. (عن أحوال أوربا قبيل الحروب الصليبية أنظر:

Kenneth M. Setton, A hist. of the Crusades, Vol.I, P. XX; L'An Mille-Œuvres de: Luitprand, Raoul Glaber, Ademar de Chabannes, Adolberon, et Helgaud, Réunies, traduites et presentées par: Ednond Pognon, France 1947; Painter, S., A History of the Middle Ages, England 1953, pp. 118-22).

هكذا، إذن، لعبت الظروف الاجتماعية والاقتصادية دورها في الاستجابة السريعة المذهلة للدعوة التي وجهها البابا إلى الجماهير الأوربية. ومن ناحية أخرى، كانت هذه العوامل نفسها هي التي حكمت علاقات

الكيان الصليبي بالعالم العربي؛ وبذلك حددت شكل التأثيرات التي تركها الصراع ضد الوجود الصليبي على العالم العربي الإسلامي.

لقد كان الاستعمار الاستيطاني هو أبرز أهداف الحروب الصليبية. وحين تحقق هذا الهدف فرضت آثاره السلبية نتائجها على العالم العربي الإسلامي. فعلى الصعيد الاجتماعي صحبت الحملة الصليبية الأولى عمليات تهجير وهجرة لعدد كبير من السكان، كما حدث تفريغ سكاني لبعض المناطق، وهرب سكان المناطق التي تعرضت للعدوان إلى مناطق أخرى كانت أكثر أمناً. وهو الأمر الذي أدى إلى تغيير نسبي في البناء الديموجرافي للمناطق التي نالها العدوان الصليبي، كما حدث تغير كبير في علاقات الفئات الاجتماعية داخل هذه المنطقة، إذ تحولت الأقليات إلى أكثريات في المناطق الصليبية، كما ترك العدوان أثره على العلاقات بين المسلمين والمسيحيين عامة، وبعض طوائفهم خاصة، فضلاً عن تخلخل البناء الطبقي فيما يمكن أن نسميه بالحراك الاجتماعي الهابط لبعض الشرائح الاجتماعية، والحراك الاجتماعي الصاعد للبعض الآخر. ولنبدأ القصة من أولها.

كانت أول إمارة صليبية شادها الغرب فوق الأرض العربية هي إمارة «الرها» التي استولى عليها «بلدوين» ليقيم بذلك شعار بيت اللورين بين نهري دجلة والفرات. وكان على سكانها من المسيحيين الشرقيين، وغالبيتهم من الأرمن، أن يفسحوا مكاناً للمهاجرين اللاتين الذين انضموا إلى الخليط السكاني المكون من المسلمين والسوريان والنساطرة والأرمن، وتحول السكان الأصليون إلى مواطنين من الدرجة الثانية. وكان المسلمون أقلية في هذه المدينة التي كان يحكمها أمير أرمني يدين بالتبعية للدولة البيزنطية التي كانت قد انتزعتها من الحكم الإسلامي الذي استمر ثلاثة قرون، وهكذا، فإن السيادة البيزنطية التي استمرت طوال ما يقرب من مائة عام، كانت السبب

الأساسي في بقاء قطاعات كبيرة من سكان هذه المنطقة على مسيحيتهم، وربما كانت سبباً في ارتداد بعض السكان عن الإسلام.

وفي سنة ١٠٩٨ تمكن الصليبيون من الاستيلاء على أنطاكية بفضل خيانة الأرمن. وفي أنطاكية بدأ الإفلاس الإيديولوجي للحركة الصليبية يكشف عن نفسه في وضوح. فحين توقفت الحرب تجسد هذا الإفلاس في بؤرة شريرة من الدسائس والصراعات والمؤامرات التي امتدت خيوطها بين القادة الصليبيين؛ وفي خضم هذا الصراع تفرق الجيش الصليبي وأخذ فرسانه وقادته يغيرون على المناطق الريفية المجاورة بهدف انتزاع أملاك خاصة لكل منهم. وهرب الفلاحون من قراهم التي كانت هدفاً سهل المنال للصليبيين، ولما كانت المقاومة المحلية ضعيفة، خضعت القرى والقلاع المجاورة للصليبيين الذين استطابوا العيش في هذه المنطقة، ولكن ثورة الفقراء، الذين كانوا ما يزالون يحلمون بتحقيق طموحاتهم، أجبرت الجيوش الصليبية على التقدم صوب بيت المقدس.

(أنظر عن نشاط الصليبيين في المناطق المحيطة بأنطاكية: ابن العديم، زبدة الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سامي الدهان، دمشق ١٩٥١م، جـ٢، ص ١٣٢؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٠٨م، ص ١٣٤، ص ١٣٥ أنظر أيضاً Raymond d'Aigles, RHC, Hist. Occ. III, 245 وكذلك سعيد عاشور، الحركة الصليبية، مكتبة الأنجلو المصرية ـ ط. ثانية ١٩٧١م، جـ١، ص ١٩٣ ـ ص ١٩٤).

وأعقبت سقوط بيت المقدس في أيدي الصليبيين مذبحة فظيعة راح ضحيتها المدافعون عن المدنية فضلاً عن سكانها غير المحاربين من المسلمين واليهود. وفاض الدم في الشوارع، كما ظلت أكوام الجثث مصدر إزعاج في شوارع القدس فترة طويلة. وبعد المذبحة الرهيبة، توجه جودفري البويوني

يتبعه الصليبيون في أعداد متزايدة، بعد أن رووا ظمأهم من دماء ضحاياهم من النساء والأطفال وغير المحاربين، إلى الضريح المقدس. وفي هـذا الجو الموحش الذي يلفه الصمت الرهيب، وتغلفه الروائح الكريهة الصادرة عن المنازل المحترقة والأجساد العفنة، وبينما كانت دموع الفرح تسيل على وجوه الصليبيين المرهقة، ترددت في أرجاء كنيسة القيامة عبارة أطلقها الصليبيون هي Te Deum laudamus، أي نحمدك يا الله .وكانت هذه هي بداية الوجود الصليبي على الأرض العربية.

ومع بزوغ شمس اليوم الجديد بدأت المذابح مـرة أخرى، واستمـر الحال كذلك على مدى أسبوع كامل. وفي هذه الأثناء، تم إخلاء المدينة من جميع سكانها القدامى ووجدت المساكن الخالية لنفسها سكاناً جدداً، وفتحت الكنائس للعبادة. وهكذا صارت القـدس مدينـة لاتينية، تحكمهـا قوانـين وظروف جديدة توافق سكانها الجدد القادمين من وراء البحار.

(عن استيلاء الصليبيين على بيت المقدس والمذبحة التي أعقبت ذلك أنظر:

Gesta Francorum (The English translation by Rosalind Hill, London 1962), pp. 90-93; Anne Connéne, Alexiade (Trad. Française), pp.29-32;

أنظر أيضاً في مجموعة مؤرخي الحروب الصليبية ميخائيل السـورياني RHC, Doc. Arm., III, p.184 وكـذلك متى الـرهاوي Matthieu d'Edésse, RHC., Doc.Arm.I, p. 45sq. أنظر أيضاً ابن الأثير، الكامـل في التاريـخ، جـ ١٠، حـوادث سنـة ٤٩٢هـ؛ ابن القـلانسي، ذيـل تـاريـخ دمشق، ص ١٣٦ ـ ص ١٣٧؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ١٩٧.

بعد سقوط بيت المقدس بأيام، اجتمع الصليبيون لمناقشة مشاكلهم، ولدفن الضحايا الذين كانت جثثهم مكدسة في طرقات المدينة، وتفوح منها رائحة مخيفة. بيد أن أهم ما كان يشغل بال القادة هي حاجتهم إلى نوع من

الحكومة المنظمة. ولا تمدنا المصادر التاريخية بما يشي بأن الصليبيين قد فكروا في مستقبل المناطق التي سيستولون عليها؛ إذ كان الغرب الأوربي معتاداً على التبدل الدائم والمستمر في الضياع الإقطاعية، دونما مساس بالنظام الزراعي الأساسي. ولم يكن الفرنج ليفهموا المشاكل الخاصة ببلاد الشام، كما أنه لم يكن بينهم من لديه الخبرة بالمستوطنات التي تضم عناصر جنسية ودينية مختلطة، باستثناء تنكرد Tancred النورماني. وكان الصليبيون يرغبون في اختيار حاكم علماني من بين زعمائهم الذين كانوا يمثلون مجموعة متضاربة المصالح، متفرقة الأهواء. وأخيراً تم الاتفاق على اختيار جودفري البويوني بلقب «حامي الضريح المقدس».

وهكذا، فإنه نتيجة للنصر الذي أحرزته الحملة الأولى، قامت في الأرض المقدسة عاصمة مسيحية، كما قامت عدة مستوطنات فرنجية صغيرة في الرها وبلاد النهرين، وأنطاكية، وسوريا، فضلاً عن بعض مدن الشاطىء اللبناني. وكان من الضروري أن يتم ربط هذه المراكز القليلة المتباعدة حتى يمكن بناء دولة محكمة البنيان تتميز بوحدة أراضيها. وفي بطء عنيد تحولت سيطرة الصليبيين على بعض المدن القليلة المتناثرة، إلى سيادة ثابتة على أقاليم متصلة أخذت في التوسع دون أدنى مقاومة على مدى جيلين كاملين. ومن البديهي أن تأثير قيام هذه الكيانات الصليبية على الشكل الديموجرافي للمناطق التي شهدت الغزو، كان عنيفاً. فقد آثر عدد كبير من الصليبيين أن يبقوا في الشرق حيث كان عليهم تحمل مهام الإمارة الاستعمارية الاستيطانية. ولأنهم كانوا أقل كثيراً، في عددهم، من السكان الأصليين، فقد حاولوا قدر الطاقة، أن يشجعوا الهجرة من أوربا لتدعيم وجودهم. وكان الحجاج والتجار والمحاربون والمهاجرون يفدون من أوربا في موجات كبيرة أو صغيرة إلى الوطن الصليبي فيما وراء البحار Outremer. ولقد حاول بارونات وفرسان الصليبيين، في بداية الأمر، أن يحافظوا على ما نجحوا في الاستيلاء عليه دون الاستعانة بالغرب الأوربي، ولكن جسداً

غريباً لا يمكن أن يعيش دون أن يجد لنفسه السند من الخارج. وهكذا كان على أوربا أن تقوم بدور الظهير الذي يرعى الكيان الصليبي ويحميه، باعتباره كياناً أوربياً يحيا تحت سماء الشرق. وعلى مدى ما يقرب من قرنين، منذ سنة ١٠٩٦م حتى سنة ١٢٩١م، توالت موجات من الأوربيين على حوض البحر المتوسط الشرقي بهدف الحفاظ على الأراضي التي استولوا عليها من المسلمين. وكانوا يجيئون بعشرات الألوف: حجاجاً، وجنوداً مسلحين، في مجموعات صغيرة يقودها أمراء إقطاعيون، أو على شكل جيوش ضخمة يتولى قيادتها أكبر حكام أوربا في ذلك الزمان. وهو ما يعني أن الحملات السبع الشهيرات لا تعبر عن واقع الحال. إذ كانت موجات المهاجرين تشبه موجات البحر العاتية أحياناً، كما كانت أشبه بالتقاطر الهادىء المستمر أحياناً أخرى. وفي طيات هذه وتلك، وفد الحجاج المحاربون، والقراصنة وطريدو القانون، والتجار ورجال الدين، والنبلاء الجوعى للأرض، والحالمون والأفاقون، الذين اتخذوا جميعاً من الشرق العجيب هدفاً ومقصداً. وكان لهذه الهجرات تأثيرها على البناء السكاني من حيث خلخلته، وتغيير ملامحه.

لقد ظهرت في إطار الوجود الأوربي على تراب الشرق العربي أربعة كيانات سياسية صليبية. إذ كانت إمارة الرها هي دولة الصليبيين في أقصى الشمال في أعالي دجلة والفرات، تضم خليطاً من السكان المسلمين والمسيحيين الشرقيين، ولكن علاقات القوى الاجتماعية تغيرت فيها نتيجة قدوم اللاتين لسكناها ولكي يكونوا فيها الطبقة الحاكمة. بيد أن المعلومات المتاحة عن إمارة الرها الصليبية، لا تماثل معلوماتنا عن الكيانات الصليبية الأخرى، وربما يكون السبب في ذلك راجعاً إلى حقيقة أنها كانت أول مدينة كبرى يستردها المسلمون في وقت مبكر.

وفي أنطاكية كان السكان خليطاً مماثلاً. بيد أن المصادر لا تدلنا على

معرفة ما إذا كان المسلمون أغلبية أم أقلية. وكانت إمارة أنطاكية منطقة جذب للنورمان في جنوب إيطاليا وصقلية، وللنورمان في فرنسا وأنجلترا. ولكن ذلك لا يعني أن النورمان كانوا هم العنصر الوحيد من الأوربيين بين سكان أنطاكية، وإنما يعني أنهم كانوا يشكلون غالبية بين السكان الأوربيين.

وفي طرابلس، أصغر الكيانات السياسية الصليبية، كانت غالبية السكان من المسلمين، كما كان المسيحيون الشرقيون يمثلون قسماً هاماً من السكان. ومن بين هؤلاء، بجميع طوائفهم، كان الموارنة هم الطائفة التي قربها الصليبيون. ولأن حاكم هذه الامارة كان هو ريمون السانجيلي، كونت تولوز وماركيز البروفانس، فقد صارت هذه المنطقة ملاذاً لأولئك القادمين من جبال البرينيس وحوض الرون الأدنى وقطالونيا، ليستقروا تحت سماء الشرق العربي.

كانت مملكة بيت المقدس اللاتينية هي الكيان السياسي الرابع تحت حكم آل بويون Bouilion الذين ينتمون إلى حوض الرون الأدنى. وكان لهذه المملكة زعامة الوجود الصليبي بأسره. كذلك كان سكان المملكة أكثر تنوعاً من سكان المناطق الصليبية في الشمال؛ فقد عاش بها المسلمون والمسيحيون، واليهود والسامرة. ولكن هذا الكلام لا ينسحب على مدينة القدس ذاتها. فحين امتلك الصليبيون المدينة المقدسة، كانت مدينة خاوية تقريباً. وعلى أية حال فإنه لم يسمح للمسلمين أو اليهود بالعودة إلى المدينة. أما بالنسبة للمسيحيين، فقد صدر مرسوم يقضي لأي مسيحي أقام بمنزل عاماً ويوماً بأن يمتلك هذا المنزل. وسار بلدوين الأول خطوات أبعد في هذا السبيل خلال العام الأخير من حكمه؛ إذ يقول وليم الصوري إن الملك «. . . رأى أن عدد الناس في بلدنا قليل للغاية، وأنهم لا يكادون يملأون شارعاً واحداً، فأقدم على إتاحة الفرصة لسكان القرى المسيحية المجاورة

لكي يجيئوا للإستقرار في المدينة بشروط معقولة... وجاء هؤلاء بزوجاتهم وأطفالهم زرافات ووحدانا، وبكامل أمتعتهم...» لقد كانت هـذه هجرة أسـاسية، وكـانت هي الأساس الـذي قام عليـه التركيب السكـاني لمدينـة القدس في ظل الحكم الصليبي.

(عن هذا الموضوع أنظر:

William of Tyre (The English Translation), XI, 27 J.Prawer «The settlement of the Latins in Jerusalem», in Speculum, Vol.XXVII, pp. 491-503»; Bradford, The Saga, pp. 88-89; Le Duc de Castries, La Conquête de la Terre Sainte par Les Croisées, Paris 1973, pp. 83-s.q.; The Chronicles of the First Crusade (ed. Peters), pp. 7-9; T.S.R. Boase, Kingdoms and Strongholds of the Crusaders, London 1971, pp. 20-23, 41-42).

كان ما حدث في المدينة المقدسة مثالاً لما حدث في غيرها من الأماكن التي استـولى عليها الصليبيـون؛ فبعد أن ظلت القـدس خاضعـة للسيـادة الإسلامية طوال أربعة قرون، حل الصليب محل الهلال، وتحولت المساجد إلى كنائس، وأزيل المحراب، وحرم المسلمون واليهود من سكنى المـدينة. ولكن الصورة لم تكن صارخة بهذا الشكل خارج القـدس. بيد أن جمهـرة السكان المسيحيين في المدينة لم تبد من دلائل النمو والزيادة شيئاً، وإنما على العكس كانت الهجرة منها إلى مدن أخرى، أو حتى إلى أوربا، أمراً واضحاً بسبب عدم كفاية مواردها الاقتصادية وصعوبة الظروف المعيشية فيها. وبعد محاولة بلدوين الأول التي أشرنا إليها، أخذ رجـال الدين المبـادرة في نفس الاتجاه لتنمية الموارد البشريـة للمدينـة. وقد أصـدر بلدوين الثاني في سنـة ١١٢٠م، بناء على مسعاهم، قراراً بإعفاء المواد الغذائية الواردة للمدينة من الضرائب التي كانت تدفع على مدخل القدس.

أما في سائر أنحاء المملكة، فكانت العناصر الأوربية أكثر تنوعاً منها في الشمال، وذلك بسبب جاذبية الأماكن المقدسة، ومحاولات حكام المملكة المستمرة لجذب السكان المسيحيين. وفي القـرن الثاني عشر كـانت شوارع

القدس تبدو عالماً مصغر الأشكال والألوان لأوربا والشرق المسيحي آنذاك. وقد زار الرحالة اليهودي بنيامين التطيلي مدينة القدس قبل سقوطها في أيدي المسلمين بقيادة صلاح الدين، وذكر أنها تضم عناصر سكانية عديدة من اليعاقبة والأرمن، واليونان والجورجيين، والفرنج وغيرهم من شتى الأجناس (Benjamin, pp. 68-70). وحين استعاد المسلمون القدس انتقلت هذه الصورة إلى عكا خلال القرن الثالث عشر (يوشع براور، عالم الصليبيين ترجمة د. قاسم عبده قاسم، د. محمد خليفة حسن، دار المعارف ١٩٨١م، ص ١١٨ - ص ١٢٣).

ولكن غالبية المستوطنين كانت من الفرنسيين، وهذا هو ما حدا مؤرخي المسلمين أن يطلقوا على الصليبيين جميعاً اسم الفرنج. بيد أن البعض يبالغ في قيمة الدور الفرنسي في الحروب الصليبية ويذهب إلى أن الرب قد اختار مثل هذا الدور للفرنسيين لتنفيذ مشيئته. والواقع أن الظروف التاريخية الموضوعية، هي التي فرضت مثل هذا الدور البارز للفرنسيين في الحروب الصليبية (فقد كان الألمان في صراع ضد البابا حول مشكلة التقليد العلماني عشية الحروب الصليبية. وفي انجلترا كان موقف وليم الثاني مزعزعاً لأن بلاده كانت منقسمة بفعل الخصومات المتزايدة في الداخل. أما النبلاء الإيطاليون فلم يكونوا قد وصلوا بعد إلى مرحلة النضج التي تكفل إشتراكهم في الحملة. وعبر جبال البرانس كان الاسبان المتورطون في حروبهم الاستردادية reconquista ضد مسلمي الأندلس، في وضع لا يسمح لهم بالمشاركة؛ إذ كانت هزيمتهم في معركة الزلاقة ما تزال ماثلة أمامهم، كما أنهم كانوا يخشون أن يعاود المرابطون الهجوم عليهم. ولم تكن شعوب الشمال الاسكندنافية القليلة العدد لتمثل مورداً هاماً من موارد القوة البشرية اللازمة لهذه الحملة). ومن ثم كان الفرنسيون يشكلون تسعين بالمائة تقريباً من قوات الحملة الصليبية الأولى.

Lewis A.M. Sumberg, La Chanson d'Antioche-étude historique et litter-

aire Paris 1968, pp. 144-145).

وقد انعكس هذا الموقف على نسبة الفرنسيين في عدد السكان في المستوطنات الصليبية حيث كانوا هم الغالبية.

ومن ناحية أخرى، كان لنجاح الحملة الصليبية الأولى أثره في تأجج الحماسة في صدور مسيحيي أوربا. إذ كان الناس يستمعون في شغف إلى أحاديث المقاتلين العائدين؛ ولا بد أن أحاديثهم كانت تركز على حاجات المناطق المسيحية الجديدة، وعلى الفرص المتاحة هناك. ومن لمبارديا وفرنسا وغيرهما من مناطق أوربا، بدأت جماعات الصليبيين تشق طريقها صوب الشرق. وعلى الرغم من أن الأعداد غير مؤكدة، فإن المصادر التاريخية تكشف بوضوح عن أن أعداد النازحين من الغرب الأوربي، عقب نجاح الحملة الأولى، كانت مساوية تقريباً لأعداد جيوش هذه الحملة، وتؤكد المصادر أن عدداً كبيراً من هؤلاء النازحين كانوا من النساء والأطفال وغير المقاتلين، مما يجعل هذه الحركة هجرة أكثر من كونها حملة عسكرية. وكان هذا بمثابة البداية لذلك الفيض الثابت من المهاجرين الذين كانوا هم المصدر الأساسي لقوة مملكة بيت المقدس اللاتينية والكيانات الصليبية الأخرى. ومن المؤكد أن هذه الهجرات كانت تدفع بالسكان الأصليين من العرب والمسلمين في المناطق الصليبية تجاه المناطق التي بقيت بأيدي المسلمين. وكان وصول كل فوج جديد من الصليبيين يحمل معه مزيداً من المتاعب للسكان الأصليين، لا سيما الفلاحين في المناطق الريفية التي كانت مفتوحة على الدوام أمام أي عدوان، بعكس المدن والقلاع التي نعمت بالحصون والقلاع والأسوار القوية. ذلك أن الصليبيين الجدد كانوا يفدون من أوربا تدفعهم حماستهم وتعصبهم الصليبي، وكان الفلاحون هم فريستهم السهلة المنال التي كانت تتلقى أولى الضربات من القادمين الجدد باستمرار. وكانت هذه الغارات المتكررة من أسباب تفريغ المناطق الريفية من سكانها الذين كانوا يهربون صوب بلاد أخرى، أو صوب الصحراء

لتشكيل عصابات للنهب وقطع الطريق، أو نحو المدن حيث يجدون الخبز والأمان. وقد أدى هذا إلى انخفاض سكان بلاد الشام إبان القرن الحادي عشر بدرجة كبيرة.

(تمدنا المصادر اللاتينية والعربية على السواء بأمثلة لا حصر لها عن أفواج القادمين الجدد من أوربا وعن هجومهم على السكان الأصليين: أنظر على سبيل المثال ابن العديم، زبدة الطلب، جـ ٢، ص ١٧٣؛ ابن الأثير، الكامل جـ ١٠، ص ١٣٦، ص ١٣٩، ص ١٨١، ص ٢٥٠، ص ٢٥١؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٦، ص ١٣٧، ص ١٤١، ص ٢٩٧، ص ٢٩٨؛ أبو شامة، الروضتين، ص ٥١، ص ٥٢، ص ٨٠؛ ابن واصل، مفرج الكروب، جـ ١، ص ١٤٠؛ المقريزي، السلوك، جـ ١، ص ٧٥٤؛ ابن شداد، النوادر السلطانية، ص ١٣٦، ص ١٣٧، ص ٢٣٦؛ أنظر أيضاً ما ذكره متى الرهاوي RHC., Arm., I, 90، وميخائيل السورياني RHC., Doc. Arm., I, 327-9 أنظر أيضاً Bradford, The sage, p. 107; Boase, Kingdoms, pp. 31-32; Le Duc de Cartries, La conquête, p. 83; A. de Bathelemy «Pélerins Champenois en Palestine 1097-1249» Revue de l'Orient Latin, I, pp. 354-380).

هكذا إذن تمثلت النتيجة الأولى للوجود الصليبي والصراع ضده، في تغير التركيب السكاني في كثير من مناطق المواجهة. ذلك أن المسلمين من غير المقاتلين قد هربوا أو طردوا أثناء حوادث الغزو. وقد هرب أبناء الطبقة المتوسطة والطبقة العليا من المدن التي سقطت في حوزة الصليبيين، وحين عادوا ليستقروا في هذه المدن، بعد أن هدأت الأحوال، لم يكن ذلك يعني عودة التركيب السكاني إلى ما كان عليه، فقد كان لا بد من توفير الأماكن للوافدين الجدد على حساب السكان الأصليين. وقد توالت الهجرات في أعداد كبرت أو صغرت حسب مقتضى الحال، ولكنها كانت دائماً سبباً في

اختلال البناء الديموجرافي. لقد تلقى العالم العربي الإسلامي ضربة مفاجئة أثارت الذعر والهلع في جنباته. وحين اكتشف المسلمون أن الصليبيين جاءوا إلى المنطقة العربية بقصد البقاء، كان على العالم العربي أن يغص بمرارة هذه الحقيقة؛ ولكن العجز التام والشلل الذي حال دون تعبئة الموارد الاقتصادية والديموجرافية الهائلة للوطن العربي على مدى جيلين كاملين، شجع الصليبيين على المضي قدماً لتدعيم فتوحاتهم، ووصلوا بها إلى البحر غرباً والصحراء جنوباً فيما يمكن تسميته بالحدود الطبيعية. وهكذا شاد الغرب المسيحي مستوطناته على الأرض العربية لتعيش قرنين من الزمان في مواجهة القوى العربية الإسلامية.

لقد انقسمت منطقة حوض المتوسط الشرقي إلى أقاليم صليبية وأخرى إسلامية نتيجة للوجود الصليبي، وكان الأثر المباشر لهذا على الصعيد الاجتماعي هو التغير الديموجرافي واختلال علاقات القوى الاجتماعية على النحو الذي كشفت عنه الأمثلة السابقة. وبعبارة أخرى كان للغزوة الصليبية، والمذابح التي واكبتها، أثرها المباشر على التركيب السكاني في المنطقة التي دارت على أرضها رحى المعارك الصليبية. فقد كان لاستيطان الفرنج (بمعنى جميع الشعوب الأوربية) تحت سماء الشرق، أثره المباشر والعنيف في تغيير البناء السكاني للمناطق التي خضعت لحكم الصليبيين وسيطرتهم. كما أن عمليات الهجرة والتهجير دفعت بجماهير السكان في المناطق التي تعرضت للعدوان، إلى مناطق أخرى آمنة، بحيث اهتز البناء السكاني في مناطق الهجرة بشكل عنيف.

ومن ناحية أخرى، كان للحروب الصليبية أثر ديموجرافي غير مباشر إلى جانب هذا الأثر المباشر. إذ أن العالم العربي قد نهض لمقاومة العدوان الصليبي، بعد أن استوعب الصدمة الأولى، وبدأت الجيوش تفد من جميع أنحاء العالم العربي؛ مصر وبلاد الشام والعراق، فضلاً عن الجنود

والمتطوعين الوافدين من المناطق الإسلامية الأخرى، في محاولة لطرد العدو الصليبي والقضاء على الكيان الغريب الذي زرعته الحروب الصليبية على الأرض العربية. وطوال مائتي عام، خرجت جيوش كبيرة، سواء بشكل عام أو في معارك جزئية، وهدفها محاربة الكيان الصليبي. ومما لا شكّ فيه أن هذه الجيوش الضخمة كانت استنزافاً للموارد البشرية في العالم العربي. حقيقة أن غالبية الجيوش الإسلامية كانت تضم عناصر عسكرية غير عربية، ولكن أفراد هذه الجيوش كانوا يشكلون جزءاً من البنية السكانية في الأقاليم التي خرجت منها. زد على ذلك أن الجيوش في العصور الوسطى، لم تكن تعرف سلاح الخدمات والامدادات الذي يوجد في الجيوش الحديثة، ومن ثم فإن كثيرين من أصحاب الحرف والصناعات كانوا يصحبون الجيوش لتقديم الخدمات، وإقامة الأسواق للجنود؛ فضلاً عن أن المصادر تتحدث كثيراً عن المتطوعين الذين كانوا يصحبون الجيوش النظامية، والذين كانت أعدادهم أحياناً تفوق أعداد الجند النظاميين؛ كما أن المناطق التي جرت على أرضها المعارك ضد الصليبيين، سواء في مصر أو بلاد الشام أو أعالي العراق، قد تعرضت لتغيير سلبي في بنائها السكاني، بسبب ما يصحب الحروب عادة من أعمال السلب والنهب واستباحة السكان، وهو الأمر الذي كان طبيعياً في تلك العصور.

وإذا ما حاولنا تتبع الخطوط العريضة لحركة المقاومة العربية الإسلامية ضد الوجود الصليبي، وحاولنا الاستعانة بأرقام الجيوش الإسلامية التي ذكرها المؤرخون، أدركنا مدى تأثير هذه الحروب الطويلة المرهقة على العالم العربي الإسلامي من حيث بنيانها السكاني، ومواردها البشرية.

فبعد الاستيلاء الصليبي على بيت المقدس، وصلت الجيوش المصرية بقيادة الأفضل سنة ٤٩٢ هـ، وحين تمت المواجهة «انهزم العسكر المصري إلى جهة عسقلان، ودخل الأفضل إليها وتمكنت سيوف الإفرنج من

المسلمين، فأتى القتل على الراجل والمطوعة وأهل البلد، وكانوا زهاء عشرة آلاف نفس (ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٧) وفي سنة ٤٩٤هـ خرجت جيوش سقمان بن ارتق لمهاجمة الصليبيين في الرها وسروج، وجرت مذبحة راح ضحيتها عدد كبير من المسلمين. لقد قامت مصر بدور ضئيل في قتال الفرنج بعد أن اتضحت حقيقة مقاصدهم، ولكن التدهور الداخلي حال دون فعالية الدور المصري في المقاومة الإسلامية في الأدوار الأولى من الحروب الصليبية، بل إن الجيوش المصرية الكبيرة التي خرجت من مصر في أواخر عهد الدولة الفاطمية، كانت من أهم أسباب تدهور الموارد البشرية المصرية، مما أدى إلى سقوط الخلافة الشيعية في القاهرة في نهاية الأمر.

ولا شك في أن المسلمين لم يكونوا ليدعوا الصليبيين يهنأون بالمدينة التي كانت بمثابة درة التاج لدى أصحاب الديانات الثلاث. فالمصادر التاريخية تذكر أن الحرب لم تتوقف ضد الصليبيين منذ أن وطأت أقدامهم الأرض العربية في الشام والعراق. ففي السنوات الأولى جرت معارك ضخمة بين الأتراك السلاجقة والصليبيين وكانت الجيوش الإسلامية تتألف من أعداد ضخمة من الفرسان والمشاة (ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٧ ؛ Matt., pp. 132-133, 137-139, 143-145).

وعندما وصلت المملكة الصليبية إلى أقصى اتساع لها، بدأ المسلمون يجابهون التحدي الصليبي. ولكن السنوات الخمسين التي أعقبت قيام المملكة اللاتينية في فلسطين، والتي شهدت حركة التوسع الصليبي في كل اتجاه، أثبتت أن الدول والإمارات الإسلامية كانت عاجزة تماماً عن التعاون في خلق جبهة موحدة، كما أثبتت هذه السنوات الخمسون أن مصر، بكل مواردها الاقتصادية وقوتها البشرية، لم تكن نداً للأوربيين بسبب حال الضعف التي اعترت الدولة الفاطمية وهي تجتاز منحنى التدهور والاضمحلال الذي أودى بها في نهاية الأمر. وبين الحين والحين كانت

الإمارات الإسلامية في بلاد الشام تعقد بعض الاتفاقيات مع بعضها البعض، أو مع مصر، بقصد العمل المشترك. بيد أن هذه التحالفات السريعة كانت لا تلبث أن تنفصم بالسرعة نفسها التي تمت بها.

وعلى الرغم من أن هذا الفشل السياسي في توحيد الجهود العربية الإسلامية إزاء الخطر الصليبي، كان يؤدي إلى مزيد من الاخفاقات العسكرية؛ فإن ما يهمنا أن نشير إليه في هذا المقام، هو أن المعارك الكثيرة التي جرت إبان السنوات الخمسين التي أعقبت قيام مملكة الصليبيين، كانت تستنزف الموارد البشرية لبلاد الشام ومصر (فضلاً عن الموارد الاقتصادية والجهد الثقافي وهو ما نرجىء الحديث عنه إلى حين). وقد أدى هذا في نهاية المطاف، إلى الفشل النهائي على محور دمشق القاهرة في المقاومة الإسلامية ضد الصليبيين (عن النضال ضد الصليبيين في هذه المرحلة أنظر ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٧ - ص ١٤٦؛ ابن الأثير، الكامل، جـ ١٠، إبتداء من حوادث سنة ٤٩٢هـ؛ عاشور، الحركة الصليبية، جـ ١، ص ٢٥٥، ص ٢٥٧؛ أنظر أيضاً: Albert d'Aix, RHC, occ. IV, pp. 497 sq.; Matt. pp. 132-145.)

فلم يبدأ رد الفعل الإسلامي من مصر أو من بلاد الشام، وإنما من الموصل. وكان حكام الموصل يدينون بالولاء للسلطان السلجوقي في فارس، كما كانت لهم السيطرة على الإمارات الشامية والعراقية، بل وعلى الخليفة العباسي نفسه في بغداد. وقد حاولوا باسم الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي، أن يحصلوا على تعاون الحكام المسلمين المحليين في بلاد الشام، وشنوا عدة هجمات ضد الصليبيين في الرها وأنطاكية، بيد أن نتائج هذه الجهود العسكرية لم تكن مرضية (ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٤٣، ص ١٥٠، ص ١٦٩، ص ١٧٠). وفي سنة ١١١٣ تمكن جيش الموصل بفضل تحالف عسكري كبير، من هزيمة الصليبيين قرب

الجليل، وتمكن المسلمون من حصار القوة العسكرية الكاملة للمملكة الصليبية، ولكن عدم القدرة على الاحتفاظ بجيش كبير العدد، ينتمي أفراده إلى فئات وطوائف غير متجانسة، لفترة أطول من ذلك، حرم المسلمين من إحراز نصر ساحق (ابن القلانسي، ص ١٧٨ ـ ص ١٨١، ص ١٨٤ ـ ص ١٨٥).

ومع ذلك فإن شيئاً ما قد بدأ يتغير داخل المعسكر الإسلامي، بفعل النتائج الديموجرافية للغزو الصليبي. وقد جاء هذا التغيير من بين جماهير المسلمين الذين أدركوا مدى فداحة الخطر الصليبي من ناحية، وفشل القيادات العربية الإسلامية من ناحية أخرى. فقد أثار تدفق اللاجئين إلى سائر مناطق العالم الإسلامي من فلسطين في أعقاب الغزو الصليبي، مشاعر الاستياء ضد القيادة الإسلامية. وفي البداية، علت أصوات الاستياء والدعوة إلى الجهاد على منابر المساجد في صلاة الجمعة، وسرعان ما حظيت الحركة بتأييد شعبي قوي، لتصبح الدعوة للجهاد ضد الكفار بمثابة صرخة التجمع للقوى العربية الإسلامية، وسطرت الكتب ودبجت الرسائل عن فضل الجهاد والمجاهدين، وعن مكانة بيت المقدس وأهميتها. وفي ظل هذه الحركة تكوّن رأي عام قوي وضاغط على القيادات السياسية في العالم العربي الإسلامي، وقدر لهذه الحركة أن توجه مجرى الأحداث على مدى ما يزيد على قرن ونصف من الزمان.

في ظل هذا البعث الإيديولوجي، ظهر عماد الدين زنكي ليقود حركة المقاومة الإسلامية على محور جديد هو محور الموصل ـ حلب، الذي حل محل محور القاهرة ـ دمشق الذي أثبت فشله بسبب الانهيار الداخلي للخلافة الفاطمية والتشرذم والتفكك الذي عانت منه بلاد الشام آنذاك. وقد أخضع عماد الدين زنكي المنطقة ما بين الموصل وحلب لسلطانه، وسرعان ما أضحى أقوى حاكم إسلامي في زمانه، لأنه طوع قوته وسلطانه في خدمة

المطلب الشعبي العام، أي الجهاد ضد الفرنج. فقد قامت المدارس والعلماء والدوائر المتدينة بخلق مناخ للرأي العام، كان من المتعذر في ظله أن يتجنب الأمراء الشاميون المواجهة المباشرة للتحدي الذي فرضه الوجود الصليبي. وشيئاً فشيئاً نجح عماد الدين زنكي في التغلب على النعرات الانعزالية في كل من الشام والعراق. وفي سنة ١١٤٤م شن زنكي هجوماً ناجحاً على الرها واستولى على عاصمة أول إمارة صليبية قامت على تراب الشرق العربي الإسلامي (Michel, pp. 325-344; Chabot, pp. 170-172).

كان سقوط الرها نذير شؤم وصدمة نفسية مؤلمة للصليبيين؛ لأنه كان يعني أن أراضي إمارة أنطاكية، شمالي غرب الرها، ستكون هي الهدف التالي للمسلمين، وفي سنة ١١٤٦م جرت محاولة فاشلة من قبل الصليبيين لإستعادة الرها، ولكن نور الدين محمود خليفة زنكي ووريثه تمكن من استرجاعها. وبذلك انتهى الضغط الصليبي على مناطق أعالي الفرات. بيد أن نور الدين لم يكن قادراً على شن هجوم حاسم ضد الصليبيين، لأن سيطرته على محور الموصل ـ حلب لم تكن قد رسخت بعد. كما أن حكام دمشق كانوا عقبة كؤودا في سبيل جهوده لتوحيد الجبهة الإسلامية. فقد كانت دمشق قد توصلت إلى حال من التعايش السلمي مع الصليبيين، واستنجد حكامها مرات ومرات بالصليبيين في مواجهة قوات زنكي ونور الدين من بعده. ومن ناحية أخرى لم يكن بمقدور نور الدين أن يهاجم المملكة اللاتينية ومن وراء ظهره إمارة دمشق التي لا يثق بحكامها.

ومن الغريب أن الصليبيين هم الذين قاموا بتقويض هذا الترتيب الذي كان يناسبهم تماماً. فقد جاءت الحملة الصليبية الثانية من أوربا سنة ١١٤٨م رداً على استيلاء المسلمين على الرها واستعادتها من أيدي الصليبيين. وبدلاً من أن يشن الفرسان القادمون من الغرب اللاتيني هجومهم لاستعادة أول إمارة صليبية في الشرق، إذا بهم يشنون هجمة

خرقاء على دمشق. وانتهت هذه الحماقة بالفشل في دخول المدينـة، وآتت ثمارها في مجموعة من التهم التي وجهها قادة الحملة الثانية إلى المستـوطنين اللاتين بقبول الرشوة لإحباط الحصار حول دمشق. ولكن النتيجة الرئيسية لهذه الحملة كانت ارتماء دمشق في أيدي نور الدين المفتوحتين سنة ١١٥٤م.

هكـذا تم توحيـد جبهة الشمـال، وتم حشد كـافة المـوارد البشريـة والاقتصادية والثقافية لدعم تماسك هذه الجبهة وصلابتها. وبسبب صلابـة وتماسك الجبهة العربية الإسلامية في الشمال اتجه اللاتين جنوبـاً حيث كان الوقت مناسباً والظروف مواتية لحركتهم. إذ كانت مصر آنذاك بمثابة الرجل المريض على ضفاف النيل، حيث كانت الدولة الفاطمية عارية إلا من بعض ظلال قوتها السابقة. فقد توالى تغير الوزراء الذين كانوا هم الحكام الفعليين في البلاد، في إيقاع عـدد من الانقلابـات والفتن والاغتيالات التي تضمن الـوصول إلى الحكم. وفي سنـة ١١٥٠ هـاجم الصليبيـون غـزة في إشـارة واضحة لاتجاههم إلى مصر، ثم سقطت عسقلان آخر المعاقل الفاطمية في فلسطين سنة ١١٥٣م. وكان من أهم نتائج الهجوم الصليبي على العريش سنة ١١٦١م أن أخذت مصر تدفع إتاوة سنوية للصليبيين. وأخيراً جاءت فـرصة التـدخل والـوصول السلمي إلى القـاهرة بسبب النـزاع بين شـاور وضرغام، فقد لجأ أحد الوزيرين المتصارعين إلى طلب مساعـدة أمالـريك (Amalric) (عموري) ملك بيت المقدس، على حين لجأ الثاني إلى الاستنجاد بنـور الدين. وخـلال السنوات الست التـالية غـزا الصليبيـون مصر خمس مرات. وكانت هذه فرصة طيبة بالنسبة للصليبيين، الذين كـانوا ينشـدون وقف الخطر المصري إما عن طريق ضم مصر وعقـد تحالف معهـا، أو عن طريق تحييد المصريين على أقل تقدير. ومن ناحية أخرى كان البيزنطيون على استعداد للتعاون مع الصليبيين ضد مصر، بيد أن الصليبيين كانوا يعتقدون أنهم قـادرون على تحقيق النصر بمفـردهم بحيث يمكنهم أن ينفردوا بثمـاره

Matt., op.cit, pp. 118 FF.; Michel, op.cit, pp. 346, f, 359-362;)

أنظر أيضاً محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع على مصر، (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦١م)، ص ١٢ وما بعدها؛ يوشع براور، عالم الصليبيين (ترجمة د. قاسم عبده قاسم ود. محمد خليفة حسن، دار المعارف ١٩٨١) ص ٧٢ - ص ٧٣).

وقد أدى التدخل الصليبي لصالح أحد الوزيرين الفاطميين المتنافسين إلى أن أخذ الوزير الآخر في البحث عمن يحميه، فأرسل يطلب مساعدة نور الدين، كما أسلفنا القول. وجاءت القوات الإسلامية إلى مصر بقيادة أسد الدين شيركوه. ودار القتال على الأرض المصرية بين المسلمين والصليبيين. واضطر الصليبيون إلى الانسحاب في نهاية المطاف، وإن ظل الاستيلاء على مصر سراباً يجذبهم نحوه بين الحين والحين.

ولم تؤدّ هذه الحملات الصليبية ضد مصر إلى تقلص الموارد العسكرية والبشرية للمملكة اللاتينية فحسب، وإنما أدى فشلها إلى تغيير خريطة المنطقة العربية، فقد صار أسد الدين شيركوه وزيراً لمصر. وبعد موته سنة ١١٦٩ خلفه ابن أخيه صلاح الدين يوسف. ثم اختفت الخلافة الفاطمية من الوجود سنة ١١٧١م وعادت مصر مرة أخرى تحت السيادة الاسمية للخلافة العباسية. بيد أن توحيد الجبهة العربية الإسلامية لم يتحقق سوى بعد خضوع سوريا والعراق للجيش المصري بقيادة صلاح الدين. وبعد أن استولى صلاح الدين على حلب سنة ١١٨٣ بدأ يدعم قوته استعداداً للمواجهة الشاملة مع الصليبيين.

في تلك الأثناء قام الصليبيون بعدد من الغارات الجريئة عبر سيناء، ووصلوا حتى بحيرات منطقة السويس (البردويل حالياً)، كما شنوا غارات أخرى على تيماء في شمال شبه الجزيرة العربية. وحاول رينو دي شاتيون Re-noud de Chatillon أن يقتحم البحر الأحمر ويغزو مكة والمدينة لكي يتحكم في حركة التجارة الدولية عبر هذا البحر بين آسيا ومصر عن طريق باب

المنـدب. وهاجم بعض المـوانىء المصريـة والحجازيـة قبل أن تتمكن سفن الأسطول المصري من مباغتته والقضاء عليه (عن العمليات التي قام بها أمير الكرك في البحر الأحمر وهزيمته أنظر العماد الكاتب الأصفهاني، سنا البرق الشـامي (تحقيق الـدكتـورة فتحيـة النبـراوي، مكتبـة الخـانجي ١٩٧٩)، ص ٢١٢ ـ ص ٢١٣).

كانت قمة انتصـارات صلاح الـدين وجيوشـه في حطين (٢٤ ربيـع الآخر سنة ٥٨٣هـ/ ٤ يوليو ١١٨٧م حيث تبـدد الجيش الصليبي بأسـره. (عن هذه المعركة الحاسمة في تاريخ المواجهة ألفت بعض الكتب العربية في زمن صلاح الدين أشهرها: النـوادر السلطانية والمحـاسن اليوسفيـة، أو، سيرة صلاح الدين. وهي من تأليف بهاء الدين بن شداد الذي كان شاهد عيان بحكم كونه من أقرب معاوني صلاح الدين. وقد قام على نشرها وتحقيقها الدكتور جمال الدين الشيال، سنة ١٩٦٤، وكذلك كتاب: الفتح القسيّ في الفتح القدسي للعماد الكاتب الأصفهاني الذي كان من المقربين إلى صلاح الدين وشهد معاركه بنفسه، وقد حققها ونشرها محمد محمود صبح ١٩٦٥، وللمؤرخ نفسه كتاب سنا البرق الشامي الذي يعد من أهم مصادر تـاريخ صلاح الدين وقد أشرنا إليه قبلًا). أما ما حدث بعـد هزيمـة الصليبيين في حطين فكان شيئاً أشبه باستعراض عسكري منه بحملات عسكريـة؛ فقد أخـذت المدن والقـلاع والحصون تفتـح أبوابهـا تباعـاً أمام جيـوش صلاح الدين. وفي أكتوبر سنة ١١٨٧م أي بعد ثمانية وثمانـين عامـاً من السيادة اللاتينية، عادت مدينة بيت المقدس مـدينة إسـلامية مـرة أخرى. ولم يتبق بـأيدي الصليبيـين سوى صـور، وأنطاكيـة، وطرابلس، وبعض القـلاع المتناثرة.

وجاء رد الفعل الأوربي تجاه سقوط بيت المقدس وغيرها من المعاقـل الصليبيـة متمثلًا في الحملة الصليبيـة الثالثـة بقيـادة ثـلاثـة ملوك أوربيين

كبارهم: فردريك الأول بربروسا ملك ألمانيا الذي قاد القوات الألمانية وهو في السبعين من عمره، وفيليب أوغسطس ملك فرنسا، أما ريتشارد ملك انجلترا، والذي كان قائداً للجيوش الأنجلو- نورمانية والأكويتانية، فقد كان أبرز القادة الثلاثة، واشتهر باسم ريتشارد قلب الأسد. وعلى الرغم من هذا فإن هذه الحملة لم تنجح سوى في استرداد عكا بعد معارك مضنية وعنيفة.

وعندها بدأ المعسكران الإسلامي والصليبي يحسان بوطأة النفقات الهائلة مالياً، والاستنزاف في الموارد البشرية. لقد كانت موارد صلاح الدين الأيوبي المالية والبشرية آخذة في التدهور، كما أن المحاربين في جيوشه الهائلة بدأوا يعزبون عن تململهم من طول فترة الحرب؛ ومن ثم عقد الطرفان هدنة في سنة ٥٨٨هـ/١١٩٢م. بيد أن وفاة صلاح الدين الأيوبي سنة ١١٩٥م أدت إلى تفسخ دولته بسرعة، فقد كان هذا الرجل هو الذي يحفظها من التفسخ، كما لم يكن ثمة مبدأ متوارث، أو تناسق داخلي يشد أطراف مملكته الشاسعة إلى بعضها البعض. وساد التوتر بين الورثة من أبناء البيت الأيوبي بحيث تمتعت المملكة اللاتينية على أرض الشام بالسلام لفترة تقرب من عشر سنوات.

كان واضحاً أن قوات الصليبيين لم تكن نداً للمسلمين، ومن ثم انعقد أمل المملكة الصليبية على قدوم حملة كبرى جديدة تفتح لهم مجالاً للتوسع، وبعد عدة تقلبات جاءت الحملة الصليبية المعروفة بالخامسة، لكي تفتح فصلاً جديداً في تاريخ الصليبيين. إذ كان الهدف الرئيسي لهذه الحملة هو مصر. فقد كانت هناك أسباب عديدة تحفز الصليبيين على الهبوط من دلتا النيل بدلاً من ضفاف نهر الأردن؛ وأهم هذه الأسباب، هو الرغبة الجامحة من جانب المدن التجارية الإيطالية (الممول الرئيسي للحملة) في السيطرة على السوق التجارية الرئيسية في حوض المتوسط وضرب المنافسة

المصرية القوية، أما السبب الثاني فكان نابعاً من المذهب السياسي/العسكري الجديد للصليبيين، والذي كان يرى في القضاء على مصر، أو تحييدها على الأقل، ضماناً للوجود الاستعماري الاستيطاني الصليبي. حقاً لم تكن تلك هي المرة الأولى التي يقصد الصليبيون فيها غزو مصر، أو ضمها للأملاك اللاتينية. ولكن بينما كان الهدف الرئيسي من حملات أماليك (عموري) في القرن الثاني عشر هو ضم مصر أو تحويلها إلى دولة تابعة لمملكة بيت المقدس، كان هدف الحملة الخامسة هو استرداد الشرف العسكري والهيبة اللذين فقدتهما المملكة اللاتينية فوق تراب حطين. وكان في ظن الصليبيين أن تحقيق انتصار ضخم على مصر سوف يضمن خضوعها، ويجبرها على الدخول في معاهدة سلام تشترط عودة المملكة الصليبية إلى حدودها القديمة. وفي سنة ١٢١٩م استولت الحملة الخامسة على دمياط، ثم انتظر الغزاة عاماً كاملاً ليبدأوا الزحف صوب القاهرة. وحين فشلت المفاوضات فرضت الحرب نفسها، وقطع الجيش المصري، والتعزيزات التي تلقاها من الشام، الطريق بين الجيش الصليبي ومؤخرته في دمياط... واضطر الصليبيون إلى التخلي عن أحلامهم في مصر ثمناً لحريتهم. وهكذا فشلت الحملة الصليبية الخامسة.

وعلى الرغم من كل شيء تجمعت حملة صليبية جديدة بقيادة فردريك الثاني الذي كان يحمل لقب ملك بيت المقدس بعد زواجه من إيزابيلا ابنة حنا برين. ولكن فردريك كان صقلياً أولاً وأخيراً، أي أن الإسلام بالنسبة له لم يكن مجرد كتاب مغلق؛ فضلاً عن أن المسلمين في نظره لم يكونوا مجرد قوم من الكفار الذين يستحقون الفناء. وقد نجح فردريك بفضل المشاكل التي كان السلطان الكامل الأيوبي يواجهها في الشام ومصر، في عقد اتفاقية معه، كان أهم شروطها أن تعود القدس إلى الصليبيين. لقد كان من حسن طالع الصليبيين أن شهدت هذه الفترة تمزق الجبهة العربية الإسلامية من جديد.

وفي الوقت نفسه كانت طبول الحرب التترية يتردد صداها في المنطقة، واقتربت قعقعة حوافر الخيول المغولية من المنطقة حين تحالف الصليبيون والأيوبيون في دمشق ضد الأيوبيين في مصر. واستعان المصريون بالخوارزميين الذين كانوا قد تحولوا إلى مرتزقة يبيعون سيوفهم لخدمة حكام الشرق الإسلامي بعد أن قضى المغول على دولتهم في المناطق القريبة من البحر الأسود. وفي المعركة التي دارت بالقرب من غزة لقي الصليبيون هزيمة قاسية على أيدي المصريين والخوارزميين. وفي سنة ١٢٤٤م استعاد الخوارزمية مدينة بيت المقدس لتظل مدينة عربية حتى العدوان الصهيوني عليها في العصر الحديث.

وكانت آخر حملة صليبية كبرى هي تلك التي قادها لويس التاسع ملك فرنسا ضد مصر سنة ١٢٤٨م، وانتهت بكارثة راح ضحيتها الجيش الصليبي كله، وأسر الملك لويس نفسه في دار ابن لقمان بالمنصورة. واضطر الصليبيون إلى الرحيل مقابل فدية كبيرة لملكهم وأسراهم الكثيرين بلغت حوالي مليون قطعة ذهبية.

ومنذ ذلك الحين صمّت أوربا آذانها أمام كل نداء جاءها من الصليبيين في الشرق طلباً للمساعدة. وفي تلك الأثناء، ولدت سلطنة المماليك في مصر والشام، والتي كانت الإفراز السياسي الكبير للحروب الصليبية، ويعتبر السلطان الظاهر بيبرس المؤسس الحقيقي لهذه الدولة؛ فبعد القضاء على الخطر المغولي في بلاد الشام، ومطاردته إلى العراق وفارس، أحاط المصريون ببقايا مملكة الصليبيين من كل اتجاه. ولم يعد بوسع أوربا أن تقدم شيئاً لمساعدة الصليبيين في الشرق، فقد كانت فكرة الحروب الصليبية قد انتهت في أوربا، ولم يكن الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في أوربا آنذاك ليفرز أية حملات جديدة. وأخذ الوجود الصليبي يتلاشى رويداً رويداً؛ فتم الاستيلاء على أنطاكية سنة ١٢٨٦م،

وطرابلس ١٢٨٩م، ثم سقطت عكا في ١٨ مايو سنة ١٢٩١م. وكانت هذه هي النهاية؛ ففي أغسطس سنة ١٢٩١م هجر الفرسان الداوية قلعة الحج التي كانت أعظم القلاع الصليبية. وكان هذا هو فصل الختام بالنسبة للعدوان الاستيطاني على الأرض العربية، وإن لم يكن نهاية لعدوان الصليبيين الذي استمر في العصور الوسطى المتأخرة انطلاقاً من قواعدهم في قبرص ورودس حتى قضى سلاطين المماليك عليهم.

هذه هي الخطوط العريضة للمواجهة الطويلة المضنية ضد الوجود الصليبي، وعدوانه المستمر على الأرض العربية. وقد آثرنا عرضها على هذه الصورة لكي نوضح مدى تأثير هذه المعارك العديدة على الموارد البشرية للمنطقة التي دارت هذه المعارك على أرضها. ويضيق بنا المقام عن تتبع أعداد الجيوش الإسلامية طوال هذه المواجهة؛ ومن ثم فإننا نسترشد بجيوش صلاح الدين الأيوبي التي جمعها في معركة حطين، كمثال على ما كانت المعارك ضد الصليبيين تستنزفه من الموارد البشرية للمنطقة العربية.

لقد بلغ عدد القوات النظامية الإسلامية التي اشتركت في معركة حطين تحت قيادة صلاح الدين إثني عشر ألف فارس موزعة على النحو التالي: ألف فارس من الحرس السلطاني الخاص، وأربعة آلاف من العسكر المصري، وألف من عسكر دمشق، وألف أخرى من عسكر حلب وشمال الشام، فضلاً عن خمسة آلاف فارس من عسكر الجزيرة والموصل وديار بكر. وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن ثمة قوات أخرى تخلفت في المناطق التي وفدت منها هذه الجيوش لحماية القلاع والحصون والحدود، أدركنا مدى ضخامة الأداة العسكرية الإسلامية التي تم حشدها في مواجهة القوات الصليبية قبيل معركة حطين (عن هذا الموضوع أنظر العماد الكاتب الأصفهاني، الفتح القسي في الفتح القدسي، ص ٧٦ - ص ٨٠؛ سنا البرق الشامي، ص ٢٩٥ - ص ٢٩٨؛ ابن شداد، سيرة صلاح الدين،

ص ٧٥ ـ ص ٧٩؛ أبو شامة، الروضتين، جـ ٢، ص ٧٦؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ ١١، ص ٣٥٠. وعن أعداد جيوش صلاح الدين بوجه عام أنظر هاملتون أ. ر. جب، صلاح الدين الأيوبي ـ دراسات في التاريخ الإسلامي (حررها يوسف إيبش) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٣م، ص ١٥٤ ـ ص ١٧٨).

كان هذا حجم قوات الفرسان النظامية فقط. بيد أننا إذا وضعنا في حسباننا طريقة تكوين الجيوش الإسلامية (وغيرها) في ذلك الزمان، أمكننا أن نقترب أكثر من حقيقة حجم الجيوش التي استخدمها صلاح الدين في حطين. فمن المعلوم أن قوات الفرسان بتسليحها القوي كانت تمثل القوة الضاربة التي يمكنها حسم المعركة في ميدان القتال، إذ كان تأثير الفارس المدرع، آنذاك، أشبه بتأثير الدبابة في الحروب الحديثة. ومع هذا فإن الفرسان والقوات النظامية لم تكن تمثل كل الجيش، وإنما وجدت إلى جانب هذه القوات النظامية قوات مساعدة من المرتزقة، والعربان، والقوات المحلية التي كانت تدعم الجيوش بالخيالة الخفيفة والمشاة والقوات التي تشبه وحدات المهندسين في الجيوش الحديثة. ففي جيوش صلاح الدين كان التركمان، ولا سيما من قبيلة الياروقي، يشكلون قسماً كبيراً من القوات المساعدة التي تتألف من المرتزقة، كما كان بعض الأكراد يساهمون في تشكيل هذه القوات المساعدة إلى جانب بني جلدتهم العاملين في القوات النظامية. كذلك فإن أبناء القبائل العربية في بلاد الشام وفي بعض أقاليم مصر، يشكلون جزءاً من القوات الاضافية التي كانت تنضم إلى الجيوش في حالة الحرب (أنظر ما كتبه المقريزي عن أعداد الفرسان من عرب بني جذام العاملين في خدمة جيش صلاح الدين في مصر، الخطط، جـ ١، ص ٨٦م). وتحدثنا مصادر تلك الفترة كثيراً عن «الأجناد» الذين كانوا يشكلون القوات المحلية على ما نرجح، وكانت هذه القوات المحلية التي تشبه الحرس الوطني الحديث، تعتمد في قتالها على الرمح والسيف بشكل

أساسي (المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، جـ ١، ص ٦٩؛ أبو شامة، الروضتين في أخبار الدولتين، جـ ١، ص ٢٥٨). وإلى جانب هؤلاء وأولئك وجدت القوات الأخرى من المتطوعين أو «المطوعة» على حد تعبير مصادر تلك الفترة. وكثيراً ما سجلت هذه المصادر التاريخية أن عدد أولئك المتطوعين كان يفوق أعداد الجيوش النظامية. ويغلب على الظن أن هؤلاء كانوا يندرجون ضمن قوات المشاة في الجيش. والواضح أن قوات المشاة كانت تلعب دوراً رئيسياً في حالات الحصار، هجوماً أو دفاعاً. وكانت تضم عدداً من أصحاب الحرف والصناع مثل «الحجارين»، و«النقابين»، و«الخراسانية» والجاندرية وغيرهم ممن تنوعت مهامهم أثناء الحصار (ذكر العماد الأصفهاني بعض هؤلاء في حديثه عن حصار حصن صهيون، الفتح القسي، ص ٢٤١ ـ ص ٢٤٣).

ولأن جيوش ذلك الزمان لم تعرف أسلحة الخدمات والتموين وما شاكلها من الجيوش الحديثة، فقد كانت الجيوش تخرج وفي ركابها التجار وأرباب الحرف والصناعات، فتقام الأسواق المؤقتة حيث يشتري الجنود لوازمهم، ويجدون من يقدم لهم الخدمات اليومية الأخرى.

هذه العناصر كلها كانت تشكل الجيوش التي تخرج للقتال. وبطبيعة الحال، كانت تمثل عبئاً كبيراً على الموارد البشرية للبلاد التي خرجت منها. وإذا ما تأملنا أعداد الجيوش التي خرجت من المنطقة العربية طوال فترة الوجود الصليبي، أدركنا مدى الخلل الذي أصاب البناء السكاني في هذه المناطق. كما أن الحروب نفسها كانت تتسبب في هجرات داخلية أو خارجية، وإلى تفريغ مناطق معينة من سكانها وتكدسهم في منطقة أخرى، كما أوضحنا من قبل. ونسوق مثالاً على هذا، ما حدث في مصر والشام عقب قيام دولة سلاطين المماليك. فقد دفعت الحروب الصليبية الكثيرة والمتعددة، وما نتج عنها من تخريب لاقتصاد بلاد الشام، بالكثيرين إلى

الهجرة إلى مصر التي زاد سكانها زيادة ملحوظة آنذاك. (أنظر قاسم عبده قاسم، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي - عصر سلاطين المماليك (دار المعارف ١٩٨١م)، ص ٣٣ - ص ٣٥؛ أنظر كذلك E.Ashtor, A social and economic history of the Near East in the Middle Ages (London, 1976) pp. 286-291).

أما التأثير الاجتماعي للحروب الصليبية على المجتمع العربي، فقد بدا واضحاً بعد فترة قليلة من نجاح الحركة الاستيطانية الصليبية، ولم يلبث أن اتخذ شكله النهائي بعد انحسار موجة الغزو اللاتيني للأرض العربية. ولعل أبرز هذه المؤثرات هو إعادة صياغة العلاقات الاجتماعية على أساس إقطاعي بحت. ذلك أن نظام الجيش الإسلامي الباكر كان قائماً على أساس إيديولوجي يرتكز على الجهاد كفرض عين على كل مسلم قادر عليه. ومن ثم كان الجيش الإسلامي في عهوده الأولى، يتخذ من الجهاد فلسفة وعقيدة يتم على أساسها تعبئة كل القادرين للعمل في الجيش، أي أن الجيش كان قائماً على مبدأ الشعب تحت السلاح Folk-in-arms على حد التعبير الحديث. بيد أن التطورات السياسية والاجتماعية والإدارية الناجمة عن توسع الدولة الإسلامية، واستيعابها لعناصر جديدة من الشعوب التي دخلت الإسلام، أدت إلى تطورات أخرى على الصعيد العسكري. ومنذ ذلك الحين بدأت العناصر الفارسية ثم التركية، تلعب دوراً هاماً في الحياة العسكرية، كما بدأ النظام الإقطاعي فضفاضاً غير محدد الملامح والأبعاد. وبدأت التطورات تأخذ مجراها صوب تكريس النظام الإقطاعي كأساس لبناء الجيوش الإسلامية. فإذا ما جاءت الحروب الصليبية، وما تطلبته من تعبئة شاملة، أثبت النظام العسكري القديم فشله. وبدأ قادة حركة الجهاد الإسلامي على محور الموصل - حلب من الزنكيين، يعيدون تكوين قواتهم العسكرية النظامية على أساس إقطاعي خالص، بمعنى تخصيص مساحة من الأرض الزراعية لأحد الأمراء، بحيث يقدم في مقابلها عدداً من الرجال وكمية من العتاد. وفي عصر نور الدين محمود كانت هذه الإقطاعات وراثية، كما كانت

هناك سجلات تبين عدد الرجال والعتاد الذين كان على كل أمير من الأمراء التابعين لنور الدين محمود أن يقدمهم. ويبدو أن صلاح الدين قد سار على نهج نور الدين، وأبقى الخاصية الوراثية للإقطاعات كما كانت زمن نور الدين. ومن الواضح أن الاقطاعات زمن صلاح الدين، لم تقتصر على الأرض الزراعية فحسب، وإنما كانت هناك هبات عينية ورواتب نقدية دورية عرفت باسم «الجامكية». ويبدو أن الجامكية في العصر الأيوبي، كانت وقفاً على من لا يملكون إقطاعاً. (أنظر ابن الأثير، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، ص ٣٠٨؛ ابن مماتي، قوانين الدواوين (تحقيق عزيز سوريال عطية)، ص ٣٥٤ ـ ص ٣٥٥؛ أبو شامة، الروضتين في أخبار الروضتين، جـ ١، ص ٢١٩؛ المقريزي، السلوك، جـ ١، ص ٦٥؛ هاملتون جب، صلاح الدين، ص ١٥٧ ـ ص ١٥٩).

وخلال العصر الأيوبي، الذي اتسم بكونه عصراً عسكري الطابع، جرت عدة تطورات على النظام الإقطاعي حتى اكتمل بشكله الذي عرفه عصر سلاطين المماليك. فقد قام الجيش المملوكي على أساس من العلاقات الإقطاعية المتدرج في سلم ثابت؛ إذ كان السلطان يمنح المملوك الذي يكتمل تدريبه ويدخل في زمرة الفرسان إقطاعاً من الأرض الزراعية تتزايد مساحته بشكل طردي مع ترقي الأمير المملوكي من «أمير عشرة» إلى «أمير مائة»، ثم «أمير ألف» أو غيرها من الرتب العسكرية الكبيرة. وكان الأمراء الكبار يملكون جيوشاً صغيرة يعولونها من إقطاعاتهم. ومنذ عصر السلطان «الناصر محمد بن قلاون» (النصف الأول من القرن الرابع عشر) خضع النظام الإقطاعي المملوكي لتطورات جوهرية. والجدير بالذكر أن العلاقات الإقطاعية في بلاد الشام ومصر تحت حكم سلاطين المماليك، كانت تختلف تمام الاختلاف عن العلاقات الإقطاعية في الغرب الأوربي، عشية الحروب الصليبية، وأثناءها، وبعد نهايتها. ففي فرنسا، مثلاً، كان ثمة سلّم إقطاعي من السيادة والتبعية الإقطاعية (Vassalage) يكون القن أدناه،

ويكون الملك قمته. وبذلك نجد سادة إقطاعيين في هذا السلّم يدينون في الوقت نفسه بالتبعية لسادة أعلى منهم، مما كان يخلق مشكلة ولاء الفصل الإقطاعي، وهل تكون لسيده الأعلى (قمة السلم الإقطاعي) أم تكون لسيده المباشر؟ أما في دولة سلاطين المماليك (التي كانت الإفراز السياسي للحروب الصليبية)، فكانت تبعيّة الجميع للسلطان الذي كان بمثابة السيد الإقطاعي الأعلى والمباشر في الوقت نفسه. وفي هذا العصر فقد الاقطاع صفته الوراثية. وبينما تحول الإقطاع في أوربا إلى إقطاع وراثي؛ مما مكن لقيام أسرات إقطاعية قوية ناوأت الملكيات وسلبتها من حقوقها السياسية، وسلطاتها القضائية والمالية الشيء الكثير، فإن الإقطاع في عصر سلاطين المماليك، والذي بدأ وراثياً في أصله الأيوبي، ما لبث أن تحول إلى إقطاع شخصي بحت، وللسلطان وحده حق منحه أو انتزاعه؛ مما أدى إلى عدم قيام أسرات إقطاعية وراثية قوية على نحو ما حدث في الغرب الأوربي في العصور الوسطى. (أنظر حول هذا الموضوع: العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، ص ١٤٦ وما بعدها؛ النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، جـ ٣، ص ٣٢٠؛ ابن تغري بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جـ ٩ ص ٤٣؛ ابن الصيرفي، إنباء الهصر بأنباء العصر، ص ٢٣ ـ ص ٢٤، ص ٣٣ ـ ص ٣٤؛ ابن أياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور (تحقيق محمد مصطفى)، جـ ٣، ص ٢٠ ـ ص ٢٢، ص ٢٣، ص ٣٧. عن الإقطاع في فرنسا العصور الوسطى أنظر Norman F. Cantor, The Medieval History (New York 1969) pp. 203-223 أنظر عن الإقطاع المملوكي سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص ٤٨ ـ ٥٢؛ قاسم عبده قاسم، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي، ص ١٩ ـ ص ٢٣؛ .Ashtor, op.cit., pp. 283FF.;).

وكان من الطبيعي في ظل النظام الاقطاعي المملوكي أن يكون المجتمع الخاضع لحكم سلاطين المماليك مجتمعاً طبقياً في علاقاته واتجاهاته

بشكل عام، وهو الأمر الذي انعكس بوضوح على كافة مظاهر الحياة المصرية والشامية آنذاك. بيد أننا يجب أن نضع في اعتبارنا حقيقتين هامتين؛ أولاهما أن الخاصية المتميزة لكل من بلاد الشام ومصر، جعلت طابع الحياة المصرية الاجتماعية يختلف عن الحياة الشامية الاجتماعية، على الرغم من أن الاتجاه الاجتماعي العام في كل من البلدين كان طابعاً إقطاعياً. والحقيقة الثانية أن سُنَّة التطور التاريخي جعلت شكل الحياة الاجتماعية في بداية عصر الحروب الصليبية يختلف عنه، بالضرورة، في نهايتها، سواء في مصر أو في الشام. ويجدر بنا أن نشير إلى أن دراسة الحياة الاجتماعية في منطقة مثل بلاد الشام، بشكل نمطي، أمر غاية في الصعوبة، بل ويكاد يكون ضرباً من ضروب المحال. والسبب في ذلك هو ذلك التنوع المحير في عناصر السكان، سواء من ناحية العنصر، أو من ناحية الديانة أو المذهب؛ مما يخلق بدوره تنوعاً مماثلاً في الأنماط الاجتماعية وقيم وسلوكيات وأخلاقيات كل جماعة. فضلاً عن أن التنوع التضاريسي والمناخي لبلاد الشام، والأسس المختلفة لاقتصاديات المناطق الجبلية والسهلية والساحلية والصحراوية، ترك أثراً لا يستهان به في شكل العلاقات الاجتماعية، على الرغم من أن الدولة المملوكية التي حكمت هذه المناطق، اعتمدت على النظام الإقطاعي كدعامة أساسية من دعامات الحكم.

وعلى الرغم من هذه المحاذير، فإننا نستطيع القول بأن البناء الطبقي في المجتمع العربي الإسلامي الذي خضع لحكم سلاطين المماليك، يندرج تحت وصف ابن خلدون بأنه «سلطان ورعية». (المقدمة، ص ١٨٣) ويعني هذا أن المجتمع انقسم إلى طبقتين رئيستين: الحاكم، والرعية. أي أن السلطان وجهازه الحاكم بجناحيه العسكري والمدني كانوا يشكلون طبقة، على حين كان أبناء الرعية بشتى طوائفهم، يشكلون طبقة أخرى أدنى. وبينما كانت الطبقة المحكومة تكد وتكدح وتنتج، كانت الطبقة الحاكمة تستأثر بنتاج عمل المحكومين الذين لا يترك لهم سوى الفتات. ومع تسليمنا بوجود

الفوارق التي تفصل بين الشرائح الاجتماعية داخل كل من هاتين الطبقتين، فإن واقع المجتمع في مصر والشام آنذاك يشي بأن كلًا منهما عاشت حياتها بمعزل عن الأخرى. ولم تكن العلاقة بين السلطان والرعية قائمة على أساس من الحقوق والواجبات المتبادلة؛ فإن ذلك كان أبعد ما يكون عن مفاهيم أولئك الحكام الذين أفرزتهم ظروف العالم العربي الإسلامي في مواجهة الصليبيين (ثم مواجهة المغول الذين كان خطرهم أقل لأنهم سرعان ما ذابوا في العالم العربي الإسلامي، كما أنهم لم يكونوا يشكلون تحدياً حضارياً مثل التحدي الصليبي). وكان على الرعية أن تقدم ثمار عملها إلى الحاكم، على حين لم تكن حكومة المماليك تلتزم تجاه رعاياها بمسؤوليات عامة في مجالات الصحة والتعليم والتغذية . . . وغيرها.

كان هذا هو تأثير الحروب الصليبية على البنية الطبقية للمجتمع العربي الإسلامي. ومن الواضح أن هذا الجانب يرتبط بنتائج أخرى سياسية وعسكرية واقتصادية وثقافية أتت بها الحروب الصليبية. والواقع أن الأسباب والنتائج في الحروب الصليبية (كما هي في أية ظاهرة تاريخية أخرى) ترتبط ببعضها البعض وتتشابك بحيث يستحيل أن نعالجها بشكل يفصل بين كل جانب والآخر. وعلى أية حال، فإن التأثيرات الاجتماعية للحروب الصليبية لم تتوقف عند حد إعادة صياغة علاقات القوى الاجتماعية صياغة إقطاعية، وإنما تعدت ذلك إلى المثل والقيم وأخلاقيات المجتمع من ناحية، والعلاقات بين الطوائف المختلفة داخل المجتمع من ناحية أخرى.

وفيما يتعلق بالتأثير الذي تركته الحروب الصليبية على مُثُل المجتمع العربي وأخلاقياته، فإنه ينبغي أن ننبه إلى أن هذه الحروب الطويلة المرهقة، كانت مثل أية حروب أخرى من حيث تأثيراتها السلبية على المجتمع الذي يخوض أبناؤه غمار هذه الحرب. والناظر في التراث الأدبي لتلك الفترة يسترعي نظره للوهلة الأولى بعض القيم والأخلاقيات والمُثُل الاجتماعية

التي دارت حولها أشكال الإبداع الأدبي من ناحية، كما يسترعي انتباهه شيوع ألوان من الأدب لم تكن معروفة على نطاق واسع قبل عصر الحروب الصليبية من ناحية أخرى. ومن المسلم به أن النتائج والآثار السلبية التي تنجم عن الحروب لا تظهر فجأة، كما أنها لا تختفي وتزول بانتهاء هذه الحروب، وإنما تتخذ لنفسها شكل تيار إجتماعي/أخلاقي غير مباشر، ومستمر في الوقت نفسه. ويصدق هذا القول بدرجة كبيرة على المجتمع العربي/الإسلامي أثناء الحروب الصليبية وبعدها.

لقد وقعت أحداث الحملة الصليبية الأولى في زمن كان العالم العربي الإسلامي يعاني من شرور التمزق والتشرذم السياسي، بحيث فشل في تحدي الموجة الصليبية الأولى، على الرغم من موارده الهائلة بشرياً واقتصادياً، ومرت حوالي خمسين سنة قبل أن يفيق المسلمون على حقيقة ما حدث، ويستوعبوا الضربة الأولى ويعيدوا تنظيم أنفسهم لمواجهة طويلة معذبة. هذه الحقيقة كانت لها انعكاساتها على جماهير المسلمين؛ فقد شعروا بمدى عجز الحكام. وامتلأت نفوس الناس في كل مكان بمشاعر الغضب والإحباط والمرارة. وحين أدرك المسلمون أن الصليبيين قد جاءوا إلى المنطقة العربية ليستوطنوها، شاعت روح من التقوى السلبية والتدين الهروبي الذي هو أقرب ما يكون إلى الرهبنة. وبدأت حركة التصوف في الانتشار كملاذ من شرور الدنيا التي باتت واضحة من خلال عجز حكام المسلمين وجيوشهم، وهاجر عدد كبير إلى مكة والمدينة قانعين بذلك عوضاً عن متاعب الجهاد. وقد اعتمد صلاح الدين الأيوبي على الصوفية في إذكاء حماسة المقاتلين وفي محاربة التشيع حقاً، ولكن الاتجاه العام للتيار الصوفي أخذ مظهراً سلبياً لم يلبث أن تجلى بوضوح خلال عصر سلاطين المماليك، حين انقسم الصوفية إلى فرق عديدة، منهم بعض المجاذيب والدراويش الذين اشتهروا بأفعالهم الغريبة التي زعموا أنها من الدين (المقريزي، الخطط جـ ٢، ص ٤٣٢ ـ ص ٤٣٣؛ سعيد عاشور، المجتمع المصري،

ص ١٦٢ ـ ص ١٧٥). وفي تصورنا أن هذه الحركة كانت هي الافراز السلبي للحركة الصليبية. وعلى الرغم من أن جذور التصوف كانت موجودة في المجتمع العربي الإسلامي قبل ذلك، فإن اتساع نطاقها وانتشارها على هذا النحو، والتدهور الذي شابها، كان تعبيراً عن مجتمع يعاني من ضغوط حياته اليومية وعدم وجود ما يشده نحو المستقبل. لقد شاعت روح من التدين الجاهل في أوربا قبل الحروب الصليبية وأثناءها، بيد أن البابوية التي كانت نتاجاً لحركة الإصلاح الجريجورياني، نجحت في توجيه هذا التدين الذي انتشر بين العلمانيين صوب حركة عسكرية موجهة ضد المسلمين، وهو الأمر الذي كان من أهم أسباب نجاح الحركة الصليبية في أطوارها الأولى. وعلى الجانب الآخر كانت الحركة الهروبية التي اتخذت لنفسها رداء الدين ومسوح الصوفية في العالم الإسلامي، من أهم أسباب النجاح الصليبي في الاستقرار والتوسع خلال السنوات الخمسين الأولى.

ففي هذا العصر الذي شهد أول هزيمة كبرى للمسلمين، شاعت أنباء الرؤى والأحلام التي يرى النائم فيها النبي (عليه الصلاة والسلام)، أو الخضر، أو أحد الأولياء الصالحين. وطفق المسلمون بتأثير ما أصابهم من خطوب الحروب الصليبية ومصائبها، يتكلمون عن القيامة وعلاماتها، كما أخذوا يتناقشون حول الجنة وما فيها من نعيم.

بيد أن الحقيقة التاريخية تقتضي منا القول بأن هذا التيار السلبي قد عارضه تيار إيجابي، كان هو البذرة التي نمت منها شجرة الجهاد. فقد شن عدد من الفقهاء هجومهم القاسي على الصوفية الذين أرادوا أن يصرفوا الناس عن واجب الجهاد ضد الصليبيين. فقد أدان الشيخ تقي الدين بن تيمية المسلمين بأنهم «. . . قد وهنوا وفشلوا، وغفلوا وكسلوا، ولزموا الحيرة، وعدموا الغيرة. . .». ولم يكن ابن تيمية وحيداً في هذا، فقد أثار تدفق اللاجئين إلى المقاطعات الإسلامية في أعقاب الغزو الصليبي، مشاعر

الاستياء ضد القيادة الإسلامية. وفي البداية علت أصوات الاستياء على منابر المساجد في صلاة الجمعة، وسرعان ما لقيت الحركة تأييداً شعبياً جارفاً جعل من الجهاد ضد الكفار صيحة التجمع للقوات الإسلامية. وحينذاك انقشع الغبار الذي تراكم عبر الأجيال على مفهوم الجهاد، ودبجت الرسائل عن قدسية بيت المقدس. وقامت المدارس والعلماء والفقهاء بخلق مناخ للرأي العام، فرض على الحكام أن يبدأوا الجهاد ضد الصليبيين. ومن هذا الجو برزت قيادة البيت الزنكي ثم البيت الأيوبي ثم سلاطين المماليك، الذين كانوا تجسيداً للدولة العسكرية التي حلت محل الدولة الثيوقراطية، كنتاج سياسي للحروب الصليبية.

ومن ناحية أخرى، كانت الحروب استنزافاً للموارد، وجهود الحكام، بحيث صارت الموارد كلها موجهة لخدمة هذا الغرض؛ فلم يكن ثمة اهتمام بالزراعة أو الصناعة، كما أن سلسلة المجاعات والأوبئة الناجمة عن قلة المحصولات الزراعية، في غالب الأحوال، أخلت بالبناء الاجتماعي، بحيث لحق كثيرون بالفقراء والمعدمين الذين فشلوا في ضمان قوت يومهم، على حين ازداد بعض فئات التجار وموظفي الحكومة ثراء من جراء تحكمهم في النظام المالي والضريبي، أو احتكارهم لبعض البضائع ولا سيما الغلال.

ونتيجة لهذا شاعت في المجتمع أخلاقيات الحزن والاستسلام، وانتشرت بينهم روح العجز والاعتقاد في الخرافات والمعجزات، وهو أمر تكشف عنه تلك الطائفة الكبيرة من أخبار المعجزات والخوارق التي تناولها مؤرخو العصر الأيوبي وعصر سلاطين المماليك باعتبارها حقائق تاريخية. ومن ناحية أخرى ظهرت أصداء حال الحزن والاستسلام في أنماط التأليف الأدبي لتلك العصور، ولا سيما الشعر الذي ظهرت فيه قصائد طويلة في غرض جديد هو الاستغاثة بالله والرسول، والتوسل والتضرع برفع المعاناة.

كذلك انتشرت أمراض إجتماعية كثيرة في عصر الحروب الصليبية،

وتجلت كظاهرة اجتماعية خطيرة في عصر سلاطين المماليك. فقد كانت الدعارة من أكثر المهن رواجاً وتنظيماً، وكانت الدولة تتقاضى عن هذا النشاط ضرائب محددة في عصر سلاطين المماليك؛ فقد كانت هناك «ضامنة المغابن» التي تعتبر بمثابة نقيب مسؤول عن نشاط المطربات والمقرئات وبنات الليل، وعليها أن تؤدي للدولة مبلغاً معيناً تتولى جبايته من الخاضعات لإشرافها. كذلك انتشر الشذوذ الجنسي في ذلك العصر بدرجة كبيرة وخطيرة. والشذوذ الجنسي من أخطر الأمراض الاجتماعية، لأنه إذا لم يكن من أسباب الانهيار الاجتماعي، فهو على الأقل من أهم مظاهر هذا الانهيار. ولعل مرجع تفشي هذا المرض الاجتماعي، هو أن القوات الرئيسية في الجيوش الإسلامية كانت تتألف من جيوش تغيب طويلاً في ميادين القتال، كما أنها كانت تشتبك في سلسلة متوالية من الحروب تحول بين أفرادها وبين الاستقرار اللازم لحياة الأسرة. كما أن جزءاً لا بأس به من الجيوش كان من المرتزقة الذين يبيعون سيوفهم للحكام، ويعيشون على المغامرة والحرب بحيث لا يمكنهم الزواج والتآلف مع الحياة الأسرية. وكان صدى ذلك هو شيوع شعر الغزل بالمذكر في نتاج العصرين الأيوبي والمملوكي. وإذا كان هذا النوع من شعر الغزل قد عرف في مرحلة سابقة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فالواضح أنه في عصر الحروب الصليبية أمسى نمطاً شائعاً من أنماط التأليف الأدبي، على حين كان في الفترة السابقة وقفاً على بعض الشعراء الذين اشتهروا بالخلاعة والمجون مثل أبي نواس. (أنظر عن هذا الموضوع: المقريزي، السلوك جـ ٢، ص ٦٦١، ص ٦٦٢؛ الخطط، جـ ٢، ٣٤، ص ١٦٩؛ السخاوي، التبر المسبوك في ذيل السلوك، ص ١٠٣ ـ ص ١٠٤؛ سعيد عاشور، المجتمع المصري، ص ٢٢٨ ـ ص ٢٢٩؛ محمد سيد كيلاني، الحروب الصليبية وأثرها في الأدب العربي في مصر والشام، مكتبة مصر ١٩٤٩، ص ٣٤ ـ ص ٥١).

ومن أهم نتائج الحروب الصليبية على الصعيد الاجتماعي، أنها

زرعت بذور الشك والمرارة في نفوس المسلمين تجاه المسيحيين الذين عاشوا دهراً طويلاً في كنف المجتمع العربي الإسلامي، وساهموا في بناء الحضارة العربية الإسلامية. وكانت بعض طوائف المسيحيين في بلاد الشام عوناً للصليبيين على المسلمين، ولكن ذلك جعل الحكام والناس ينظرون إلى كافة الطوائف المسيحية نظرة ملؤها الشك والريبة في جميع أرجاء العالم الإسلامي. ففي مصر لم يكن من المتوقع، حين بدأت الحروب الصليبية، أن يمدّ الأقباط يد المساعدة للغزاة اللاتين بسبب الخلافات المذهبية التي أوجدت تراثاً ضخماً من العداء بين الطرفين. كما أن الأقباط لم يكونوا رجال حرب حتى يمكنهم أن يقدموا مساعدة ذات بال للصليبيين. كذلك عانى الأقباط من احتلال الصليبيين لبيت المقدس حين منعوهم من الحج باعتبارهم هراطقة، وتحولت الكنائس القبطية إلى كنائس لاتينية في المرات التي إحتل فيها الصليبيون دمياط، كما أنهم خربوا الكنائس القبطية في هجماتهم المتكررة على مصر. وعلى الرغم من هذا، فإن حقيقة أن البعض تعاون مع الصليبيين، أو تعاطف معهم، كما تشير بعض المصادر في حديثها عن حملة لويس التاسع على مصر، وحقيقة تخوف السلطات الحاكمة من اتصال المسيحيين المحليين بالصليبيين على نحو ما حدث في بلاد الشام، ثم الأهوال التي ارتكبها الصليبيون الذين حاربوا باسم المسيحية ـ كل هذا أوجد في العالم الإسلامي كله مشاعر تفيض بالمرارة ضد المسيحيين، تولدت عنها في بعض الأحيان ردود فعل عنيفة. والحق أن الحروب الصليبية لم تفعل شيئاً للمسيحيين المصريين سوى استنفار مشاعر الكراهية ضدهم وزرع بذور عدم الثقة المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين. (قاسم عبده قاسم، أهل الذمة، ص ٩٠ ـ ص ٩٤؛ عاشور، الحركة الصليبية، جـ ٢، ص ١٢٢٤ ـ ص ١٢٢٥؛ المقريزي، السلوك، جـ ٣، ص ١٠٦ ـ ص ١٠٧، وما بعدها؛ Atiya, A.S., The Crusades in the Later Middle Ages (London 1938) pp. 359-369).

أمـا في بلاد الشـام، فإنـه من بين الـطوائف المسيحيـة الكثيـرة التي وجدت في هذه البلاد، لم تكن هناك طائفة أقرب إلى الصليبيين من الطائفة المارونية. لقد كانت هذه الطائفة أشبه بقطعة من التاريخ ترسبت في وديان لبنان وجباله، إذ كان أفرادها يعتنقـون إحدى العقـائد الكثيـرة التي مزقت الكنيسـة المسيحية في القـرن السابـع. وفي سنـة ١١٨٤ تقبـل المـارونيـون الخضـوع لسيادة رومـا، ومن خلال عصر الحـروب الصليبية كـانت هـذه الـطائفة مصـدر خطر كبير على المسلمـين والعـرب طـوال عصر الحـروب الصليبية، فقد كان بوسعهم تجنيد أربعين ألف مقاتل لمساعدة الصليبيين. والحقيقة أن فترة الحروب الصليبية كانت هي العصر الذهبي للموارنة، فقد ازدادت أعداد كنائسهم وأديرتهم، ونعموا بحمـاية الصليبيـين لهم. (أحمد رمضـان، المجتمع الإسـلامي في بلاد الشـام في عصر الحروب الصليبيـة، (القـاهـرة ١٩٧٧م)، ص ٦٢ ـ ص ٦٤)؛ محمـود الحـويـري، الأوضـاع الحضارية في بلاد الشام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من الميلاد (دار المعارف ١٩٧٩م)، ص ٨٨ ـ ص ٩٢؛ علي السيد علي؛ المجتمع المسيحي في بلاد الشام في في عصر الحروب الصليبية (رسالة ماجستير غير منشورة ـ جامعة القاهرة ١٩٧٩م)، ص ٣٣ ـ ص ٣٥؛ أنظر أيضاً William of Tyre, (English translation), II, pp. 459 F., Cahen, C. la Syrie du Nord à L'épau que des Croisades (Paris 1940), pp. 192-193).

وعلى الرغم من أن غالبية المسيحيـين الشرقيـين في بلاد الشـام، قد عانوا من الاحتلال الصليبي، شأنهم في ذلك شأن المسلمين، فإن العلاقات الاجتماعية بين المسلمين والمسيحيين قد تـأثرت بـالوجـود الصليبي بشكل مباشر. حقيقة أن بعض المسيحيين الشرقيين قد حاربوا الصليبيين، كما أن الفرنج اللاتين قد استولـوا على كثـير من الكنائس الشـرقية وحـولوهـا إلى كنائس كاثوليكية، ولكن تبقى الحقيقة القائلة بأن العلاقـات بين العنـاصر المسلمة والمسيحية في مجتمع بلاد الشام لم تعد إلى سابق عهدها، حيث كان

المسيحيون قبل عصر الحروب الصليبية ينعمون بالتسامح كأهل ذمة في رحاب المجتمع الإسلامي. وربما كان للحماسة الدينية التي تأججت في صدور المسلمين، بفعل الدعوة للجهاد، أثرها في المضايقات التي تعرض لها مسيحيو الشام في فترة الحروب الصليبية. وفي عصر سلاطين المماليك زاد معدل الاضطهاد ضد المسيحيين وغيرهم بسبب طبيعة الحكم المملوكي، وحرص السلاطين على اتخاذ صورة المدافعين عن الإسلام من ناحية، وبسبب المعارك الضارية التي خاضها السلاطين ضد الصليبيين حتى قضوا عليهم في بلاد الشام، ثم في قبرص ورودس من ناحية أخرى.

ومن ناحية أخرى، أدت الحروب الصليبية إلى اختلال علاقات القوى الاجتماعية في بعض المناطق؛ إذ تحول المسلمون إلى أقليات في بعض المناطق نتيجة للهجرات الضخمة التي نتجت عن المذابح والأهوال التي أعقبت الغزو الصليبي، كما أن بعض المسلمين قد آثروا الارتداد عن دينهم واعتناق المسيحية خوفاً على حياتهم، مثلما حدث في جزاعة التي أعلن قاضيها اعتناقه للمسيحية وتبعه في ذلك أربعمائة من المسلمين عقب استيلاء الصليبيين على المدينة. وعلى الرغم من هجرة كثيرين من المسلمين من المناطق التي استولى عليها الصليبيون، فليس هناك شك في أن الأرستقراطية المسلمة والمثقفين المسلمين كانوا غالبية المهاجرين، حيث بقي الفلاحون والمهنيون والتجار. وبعد أن انحسرت موجة المذابح الأولى عاد الكثيرون إلى مواطنهم. بيد أن هذه الجماعات الإسلامية كانت عبارة عن أقليات في وسط مسيحي قوامه المسيحيون المحليون والصليبيون. ولا شك في أن المسلمين وجدوا أنفسهم في موقف حرج كأقلية محتقرة وغير موثوق بها بالنسبة للفرنج، ولكنهم ظلوا مع ذلك يعملون في المزارع والصناعات والمتاجر داخل المناطق الصليبية.

لقد كان الريف كله مسلماً، إذ استمرت المجتمعات القروية

الإسلامية كما هي تحت الحكم الصليبي، كما بقيت الخلايا الاجتماعية الأساسية كما هي، على الرغم من أن الدولة الإسلامية كانت قد فقدت سيادتها وسطوتها. وتركزت الحياة في القرى حول المساجد الصغيرة، واستمر القضاة والفقهاء يباشرون خدماتهم الدينية وغير الدينية، لأنه لم يكن ممكناً الاستغناء عنهم في شؤون الميراث والزواج؛ أما علاقة أهل الريف المسلمين بالصليبيين فكانت علاقة المُسْتَغَل بالمُسْتَغِل.

ويرجع السبب في ذلك إلى طبيعة الكيان الصليبي الذي يضم أقلية من المستوطنين وسط محيط بشري معادٍ. كانت موارد الصليبيين البشرية ضئيلة للغاية، وكانت تلك هي مشكلتهم الكبرى. وفي الوقت نفسه، تعين عليهم أن يعيشوا في حال مواجهة وترقب وحذر دائمة، مما فرض عليهم توظيف كل القادرين على القتال في خدمة الغرض العسكري. ومن ثم ظلت الأقليات الإسلامية في المناطق الصليبية، تقوم بعمليات الإنتاج الزراعية والصناعية، فضلاً عن دورهم الهام في المبادلات التجارية. بل إن الصليبيين استعانوا ببعض المسلمين للعمل كقوات مساعدة في جيوشهم، وهو أمر يتمشى مع التقاليد العسكرية التي كانت تسمح باستخدام المرتزقة في جيوش ذلك الزمان. ومن المهم أن نشير أن هذه الأقليات الإسلامية كانت تكنّ مشاعر العداء والكراهية للصليبيين، وكان المسلمون في المناطق الصليبية يقومون بما يمكن أن نضعه في عداد أعمال المقاومة، على حد تعبيرنا المعاصر، فقد ذكر أسامة بن منقذ (الاعتبار، ص ٨٢) أن المسلمين من سكان ريف عكا، كانوا يخفون الأسرى المسلمين ويعملون على وصولهم إلى المناطق الإسلامية سراً. وتحفل مصادر عصر الحروب الصليبية بكثير من الأمثلة التي تؤكد ما ذهبنا إليه. ومن الطبيعي أن يتمسك أبناء الأقليات الإسلامية في الأقاليم الخاضعة للصليبيين بهويتهم الحضارية وشخصيتهم الاجتماعية في مواجهة الكثرة الصليبية/المسيحية (يوشع براور، عالم الصليبيين، ص ٩٨ ـ ص ١٠٠؛ علي السيد علي، المجتمع المسيحي،

ص ٤٧ ـ ص ٥٠؛ علية الجنزوري، إمارة الرها الصليبية (القاهرة ١٩٧٦م)، ص ٣٤١؛ ابن جبير، ص ٢٧٦ ـ ص ٢٧٩، ص ٢٩١).

وإذا كنا قد أشرنا إلى التأثيرات السكانية والاجتماعية للحروب الصليبية، فإننا ينبغي أن نتناول التأثيرات السياسية لهذه الحروب، مع تسليمنا بأن التأثيرات الناجمة عن الحروب الصليبية تتداخل مع بعضها البعض في علاقة سببية متشابكة، بدرجة يصعب معها فصل الأسباب عن النتائج، وبحيث يصعب تحديد أيها أسبق في الوجود، وأيها كان سبباً في حدوث الآخر أو نتيجة له. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون العامل السياسي بارزاً في أحد مستويات المعالجة، بحيث يكون محور البحث الأساسي. على حين يكون العامل الاقتصادي هو المحور الرئيسي في مستوى آخر، ويكون العامل الاجتماعي محوراً رئيسياً في مستوى ثالث. . . وهكذا.

على أية حال، فإن التأثيرات السياسية تبرز واضحة جلية في اختفاء الخلافة الفاطمية من الوجود، كنتيجة مباشرة للصراع الإسلامي/الصليبي، على الرغم من تسليمنا بأن عوامل التدهور والاضمحلال كانت تنخر في كيان هذه الخلافة قبل الحروب الصليبية. كما تتجلى هذه التأثيرات السياسية في تدهور الخلافة العباسية بحيث اختفى أي دور فعال لها في المواجهة الصليبية، على حين ذابت قوى السلاجقة، حماة الخلافة، في الموجات الصليبية الأولى. وفي تصورنا أن الحروب الصليبية قد أنهت وجود الدولة الثيوقراطية التي يقودها خليفة ذو سلطة روحية (كما كان حال الخلافة العباسية المتأخرة والخلافة الفاطمية، على الرغم من النشاط العسكري لكل من الخلافتين) لتحل محلها الدولة العسكرية الطابع التي يقودها قائد عسكري محارب من طراز صلاح الدين الأيوبي أو الظاهر بيبرس وأمثالهما من سلاطين الأيوبيين والمماليك. لقد كانت الدولة الأيوبية ذات الطابع العسكري البحت، والدولة المملوكية التي جاءت استمراراً لها، هي النتاج

السياسي الرئيسي للحروب الصليبية... ورب قائل بأن الدولة العربية الإسلامية منذ بدايتها، كانت دولة ذات نشاط عسكري واسع، وأن الخلفاء الأمويين كانوا غالباً قادة عسكريين، كما أن الدولة الأيوبية والدولة المملوكية لم تخل من الجانب الروحي، وهذا أمر حقيقي. ولكن النظرة الفاحصة تكشف عن أن الدولة العربية الإسلامية الباكرة كانت في حال صعودها تشيد الحضارة العربية الإسلامية، وكان النشاط العسكري جانباً هاماً من جوانب هذا النشاط، بيد أنه لم يكن هو الأساس الذي قامت عليه مؤسسات الدولة وعلاقات الحاكم بالمحكوم، وإنما قامت هذه المؤسسات والعلاقات على أساس أن الخليفة هو الإمام الأكبر الذي يخلف الرسول (عليه الصلاة والسلام) في حفظ الدين وتنظيم علاقات الأمة. ولكن العدوان الصليبي (إلى جانب كثير من عوامل الإنهاك الداخلي الأخرى) أثبت أن هذه القيادة السياسية الروحية لا تكفي لحماية العالم العربي الإسلامي؛ ومن ثم برزت الدولة العسكرية التي يقودها محارب قوي يستند إلى واجهة من التأييد الشرعي من الخلافة. وفي هذه الدولة تمت صياغة العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على أساس توجيهها صوب العمل العسكري دفاعاً عن دار الإسلام.

حقيقة أن الخلافة العباسية لم تسقط بنفس السرعة التي سقطت بها الخلافة الفاطمية وظلت موجودة حتى قضى عليها الهجوم المغولي سنة ٦٥٨هـ، ولكنها كانت قد فقدت أي وجود حقيقي فعال لوجودها، كما أن السلاجقة الذين كانوا يمثلون القوة الضاربة لهذه الخلافة، قد ذابوا في خضم الصراع ضد الموجات الصليبية الأولى، بحيث لم يبق لهذه الخلافة سوى ظل باهت من مجد غابر وسيادة ماضية، فإذا ما طرقتها جيوش المغول سقطت في سرعة تتفق وحقيقة خوائها الداخلي.

لقد بدأت الخلافة العباسية منحنى تدهورها منذ فترة طويلة. وبدا

ضعف الخلافة واضحاً من خلال تلك الكثرة من الحركات الثورية الداخلية التي أنهكت موارد الدولة مثل حركة «بابك الخرمي» وثورة الزنج، وثورة القرامطة التي هزت أركان الخلافة طوال القرن التاسع الميلادي. وفي القرن العاشر صار الخلفاء العباسيون ألعوبة في أيدي الأمراء الأتراك، بل إن كبيرهم الذي اتخذ لقب «أمير الأمراء» بات هو صاحب السلطة الفعلية في الدولة. وفي غضون القرنين العاشر والحادي عشر برزت النتائج السياسية لضعف الدولة العباسية من خلال الحركات الانفصالية، وقيام الأسرات الحاكمة المستقلة في الشرق والغرب.

ومن ناحية أخرى، نجح الفاطميون في سنة ٩٦٩م في الاستيلاء على مصر، وبذلك صارت هناك خلافة شيعية منافسة عاصمتها القاهرة، ونفوذها يمتد على مساحة كبيرة من الأرض العربية في الشرق. وعلى مدى قرنين من الزمان (٩٦٩ ـ ١١٧١م) ظل العالم الإسلامي نهباً للنزاع بين القاهرة الشيعية وبغداد السنية. وفي النصف الثاني من القرن الحادي عشر بلغ الصراع بين الخلافتين ذروته؛ إذ حاول كل من الخلافتين القضاء على الخلافة الأخرى. وحين أيد الفاطميون جهود «البساسيري» الذي أعلن خضوع بغداد للخليفة الفاطمي في القاهرة، استنجد الخليفة القائم بأمر الله العباسي بطغرل بك زعيم السلاجقة الذي دخل بغداد في سنة ١٠٥٥م، حيث استقبل استقبال الفاتحين، وقضى على حركة البساسيري وقتله؛ وبذلك حل السلاجقة السنيون محل البويهيين الشيعة في الوصاية على الخلافة العباسية. وهكذا صار الخليفة العباسي مجرد حاكم روحي ورمز ديني، على حين صار السلطان السلجوقي هو الحاكم العلماني الفعلي للدولة العباسية (أنظر: ابن ميسر، أخبار مصر (نشره هنري ماسيه. القاهرة ١٩١٩)، جـ ٢، ص ٨؛ ابن العديم، زبدة الطلب من تاريخ حلب (تحقيق سامي الدهان. دمشق ١٩٥٤)، جـ ١، ص ٢٧٥؛ المقريزي، الخطط، جـ ١، ص ٥؛ ابن تغري بردى، النجوم الزاهرة، جـ ٥، ص ١١ ـ ص ١٢؛

ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٨٧؛ جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في بلاد الشام والعراق، ص ٩٨ ـ ص ١٠٠؛ عاشور، الحركة الصليبية، جـ ١، ص ٧٨ ـ ص ٨١).

وقد استطاع أولئك السلاجقة أن يستولوا على كثير من الأملاك البيزنطية، ثم توجوا انتصاراتهم بتدمير الجيش البيزنطي وأسر الامبراطور رومانوس الرابع الذي كان يقود الجيش بنفسه في معركة مانزكرت (ملازكرد) سنة ١٠٧١م. ومنذ ذلك الحين كان السلاجقة هم القوة الإسلامية النشطة التي استطاعت أن تستولي على معظم أملاك بيزنطة. ولكن وفاة السلطان السلجوقي ملكشاه جاءت إيذاناً بتفكك الامبراطورية الشاسعة الأرجاء التي بناها السلاجقة؛ وإذا ما حلت سنة ١٠٩٦م كانت إمبراطورية السلاجقة قد انقسمت إلى خمس ممالك سلجوقية متنافسة، ثم ما لبث التنافس أن أدى إلى تدهور نفوذ السلاجقة وسلطانهم.

وعند قدوم الحملة الصليبية الأولى كانت إمبراطورية سلاجقة فارس قد دخلت في سلسلة طويلة من النزاع والحروب الأهلية، وقد ساعد هذا الموقف على نجاح هذه الحملة بسبب الموقف السلبي الذي اتخذه السلطان برقياروق تجاه الغزو الصليبي. وقد ذاب السلاجقة في أحداث الفترة الصليبية الباكرة تاركين الخلافة العباسية تمضي في طريقها المحتوم (أنظر حول هذا الموضوع: ابن العديم، زبدة الطلب، جـ ٢، ص ١٧٦؛ ابن الأثير، الكامل، جـ ١٠، ص ٤٩٦ ـ ص ٥١٠؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٨٥ ـ ص ١٨٧؛ عاشور، الحركة الصليبية، جـ ١، ص ١١٣ ـ ص ١٢٠؛ عبد الغني محمود عبد العاطي، السياسة الشرقية للإمبراطورية البيزنطية في عهد الامبراطور اليكسيوس كومنين (رسالة دكتوراه لم تنشر، جامعة المنصورة ١٩٨١م)، ص ١٦٨ ـ ص ١٧٦؛

(Fadil, S.M., The decline of the Saljuki empire, Calcutta 1938 p. 104.

أما الخلافة الفاطمية فيتمثل فشل قادتها الأكبر تجاه الصليبيين في أنهم لم يفهموا حقيقة الغزو الصليبي، ولم يروا فيه سوى أداة تمكنهم من سحق السلاجقة الذين كانوا الأداة العسكرية للخلافة العباسية. وفي رأي بعض الباحثين أن الامبراطور أليكسيوس كومنين نصح قادة الجيوش الصليبية، حين التقوا به في القسطنطينية، أن يتحالفوا مع الفاطميين ليكونوا عوناً لهم ضد السلاجقة. ويبدو أن الصليبيين قد أخذوا بنصيحة الإمبراطور البيزنطي فأرسلوا سفارة إلى القاهرة أثناء حصارهم لنيقية. ومن ناحية أخرى كان الوزير الأفضل شاهنشاه ابن بدر الجمالي، صاحب السلطة الفعلية في مصر آنذاك، يعتقد أن الجيوش الصليبية إنما جاءت إلى الشرق لمساعدة الإمبراطور البيزنطي. وفكر من ناحيته في إقامة نوع من التحالف مع قادة هذه الجيوش لتقسيم بلاد الشام بين الفاطميين والصليبيين بحيث تكون أنطاكية هي خط التقسيم. وفي أثناء حصار أنطاكية في بداية سنة ١٠٩٨م، استقبل الصليبيون سفارة فاطمية تعرض عليهم مشروع التقسيم باسم الخلافة الفاطمية. ولكن هذا المشروع الذي كان يناقض الأهداف الصليبية، والذي كان يكشف في الوقت نفسه عن قصور الوعي السياسي لدى الفاطميين لم يؤد سوى إلى إدراك الصليبيين لمدى التمزق السياسي والمذهبي الذي يعاني منه العالم الإسلامي. وقد عبر ابن الأثير عن وجهة نظر فريق من المسلمين جعلهم التصرف الفاطمي يعتقدون أن الفاطميين هم الذين استدعوا الفرنج لكي يقيموا في بلاد الشام دولة حاجزة بين الفاطميين والسلاجقة المدافعين عن الخلافة العباسية.

وبعد أن تمكن الصليبيون من الاستيلاء على أنطاكية، بدأت حقيقة نواياهم تتكشف أمام الخلافة الفاطمية، فقد طردوا السفارة الفاطمية من أنطاكية، وأعلنوا أنهم في الطريق إلى بيت المقدس. بل إن فكرة غزو مصر وإخضاعها للسيادة الصليبية راودت أحلام قادة الحملة الأولى، فعقدوا مجلساً حربياً في الرملة طرحوا فيه مشروع غزو مصر، ولكن ضآلة الجيش

الصليبي حالت دونهم والقيام بهذه المجازفة (أنظر:

Anonymos, Deeds of the Franks and other pilgrims to Jerusalems (ed. R. Hill, London 1962) pp. 37-38; Archive de l'Orient Latin, Tom.I, pp. 162-163; Robert the Monk, Historia Hierosolimitana, RHC, Hist. Occ.III, Paris 1866, pp. 791-792; Runciman, A hist. of the Crusade, New York 1964), vol.I, pp. 229-230, p. 267, p. 279.

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ ١٠، ص ٢٧٣ - ٢٨٣؛ ابن ميسر، أخبار مصر، جـ ٢، ص ٣٨؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٥).

وفي ٧ يونيو سنة ١٠٩٩م بدأ الحصار الصليبي لمدينة بيت المقدس، وفي منتصف يوليو من السنة نفسها تمكنت القوات الصليبية من اقتحام المدينة. وسالت دماء المدافعين عن المدينة وسكانها في المذبحة الرهيبة التي ارتكبتها السيوف الصليبية، ومع الدماء التي أريقت، أريقت الأوهام الفاطمية عن التحالف مع الفرنج ضد السلاجقة. وعلى الرغم من أن الفاطميين جردوا جيوشاً كبيرة وأساطيل قوية في حملات متتالية بفضل موارد مصر الكبيرة، فإن الفشل كان دائماً من نصيب الجهود الفاطمية بسبب التفسخ والانهيار الداخلي في مصر آنذاك.

لقد كانت الخلافة الفاطمية آنذاك أشبه بالرجل المريض القابع على ضفاف النيل؛ إذ أضاع الوزراء الفاطميون هيبة الخلافة الفاطمية على تراب الشام إبان معاركهم الفاشلة ضد الصليبيين، كما بددوا كل ما تبقى لهذه الخلافة التعسة من ظلال قوتها الغاربة في منافساتهم ومؤامراتهم التي جرت في إيقاع سريع من الانقلابات والفتن المسلحة والاغتيالات التي كان هدفها كرسي الوزارة حيث يجلس الحاكم الفعلي لدولة الخلافة. واستثمر الصليبيون متاعب الخلافة فاتجهوا بأطماعهم جنوباً صوب مصر بعد أن أقنعتهم جبهة الموصل/حلب بعدم جدوى محاولة التقدم شمالاً. وكان تقدم

الجيوش الصليبية إلى غزة الواقعة على مشارف الصحراء إشارة إلى الاتجاه الصليبي نحو مصر. ثم حدث أيضاً الهجوم على العريش سنة ١١٦١م، مما اضطر مصر إلى التعهد بدفع إتاوة سنوية للصليبيين. ومات بلدوين الثالث في العام التالي، وتولى حكم مملكة بيت المقدس بعده أخوه أموري الأول Amabric I، دون أن تقوم القاهرة بدفع شيء من الأموال التي تعهدت بها.

وعلى الجانب الأخر كانت أحوال الخلافة الفاطمية قد ازدادت سوءاً بمقتل الوزير ابن رزيك هو وابنه وصار شاور حاكم الصعيد وزيراً، ولكن حاجبه ضرغام لم يلبث أن عزله من الوزارة. ثم استنجد شاور بنور الدين الذي أرسل معه جيشاً بقيادة أسد الدين شيركوه بعد فترة من التردد، وحين علم ضرغام بذلك أرسل يستنجد بأموري ملك بيت المقدس الذي بعث حملة صليبية لهذا الغرض وجهتها القاهرة؛ وهكذا عمد كل من المتنافسين على الوزارة إلى اللعب بالنار التي التهمت كلاً منهما في نهاية الأمر، كما كانت هذه النار نفسها التي أضاءت سبيل بروز صلاح الدين لقيادة الدولة ذات الطابع العسكري التي تولت مهمة التصدي للعدوان الصليبي والقضاء عليه. ومن الأمور المثيرة للسخرية أن شاور حين استعاد مركزه بمقتل ضرغام استنجد بالصليبيين ضد قوات أسد الدين شيركوه. ولكن الأمر انتهى بمقتل شاور، وتولى شيركوه الوزارة في مصر.

ولكن القصة التي دارت فصولها فوق الأرض المصرية بين القوات الصليبية والقوات الإسلامية النورية، انتهت بفشل ذريع للصليبيين. لقد فكروا في ضم مصر إلى أملاكهم، وهو أمر لم تكن الجماهير المصرية لتقبله، فانتهى الوجود الصليبي في مصر، ولقي أسد الدين شيركوه تأييداً شعبياً متزايداً. ثم اضطر الصليبيون إلى الانسحاب، وإن ظل حكم مصر سراباً يجذبهم بين آونة وأخرى. هذه الأحداث أدت إلى نتيجتين هامتين تماماً: أولاهما تقليص الموارد العسكرية والمالية للمملكة اللاتينية، وثانيتهما تغيير

خريطة المنطقة. إذ أنه بوفاة شيركوه سنة ١١٦٩م، خلفه ابن أخيه صلاح الدين يوسف الأيوبي في الوزارة، وبعد عامين توفي الخليفة العاضد، واختفت الخلافة الفاطمية من مسرح الصراع ضد الوجود الصليبي.

هكذا كانت نهاية الخلافة الفاطمية نتيجة مباشرة للعدوان الصليبي الذي استنفذ مواردها العسكرية والمالية، بعد أن كشف عن مدى فشلها السياسي، ثم جاءت المعارك في قلب الخلافة الفاطمية لتزيد من تدهورها وتقضي عليها. حقيقة أن الخلافة الفاطمية كانت قد دخلت مرحلة التدهور قبل قدوم الصليبيين، لأسباب أخرى عديدة، ولكن العدوان الصليبي، وموجبات الصراع ضده، كان هو السبب الرئيسي في نهاية الخلافة الفاطمية. وجاءت هذه النهاية لتفسح المجال لقيام دولة عسكرية الطابع والأهداف والمقاصد، تتخذ من أرض مصر والشام مرتكزاً لها، وتتخذ من هدف القضاء على الوجود الصليبي محوراً لفلسفتها وإيديولوجيتها. والمتأمل في تاريخ المنطقة في هذه الحقبة الزمنية التي تمتد منذ ظهور صلاح الدين الأيوبي حتى نهاية دولة سلاطين المماليك سنة ١٥١٧م، يشعر أن الدولة العسكرية الطابع التي قادها الأيوبيون ثم المماليك، كانت إفرازاً سياسياً للحروب الصليبية بمعنى أن مهمتها التاريخية الرئيسية كانت هي القضاء على الصليبيين في بلاد الشام، ثم القضاء على فلولهم في جزر البحر المتوسط في أخريات العصور الوسطى.

أما الخلافة العباسية، فقد أنهكت الحروب الصليبية موارد آخر المدافعين عنها، وذابوا في خضم الصراع ضد الموجات الصليبية الأولى. وإذا كانت الخلافة العباسية قد ظلت قائمة حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر حين أسقطها المغول، فإن وجودها كان وجوداً رمزياً للغاية، كما أن بعدها الجغرافي عن مسرح الصراع، وعدم خطرها على توازن القوى في المنطقة، لم يعرضها لمثل ما تعرضت له الخلافة الفاطمية التي كانت داخلة في

لب الصراع. بيد أن بقاء الخلافة العباسية لم يكن يعني صلاحية دولة الخلافة لقيادة الجهود الإسلامية في التصدي لعدوان مسيحيي الغرب. وإنما كان الشكل الأمثل للدولة التي تقود هذه الجهود هو شكل الدولة العسكرية، والتي يقودها ملك محارب من نمط صلاح الدين الأيوبي. حقيقة أن الأيوبيين حرصوا على تأكيد ولائهم للخلافة العباسية، كما أن المماليك أعادوا إحياء هذه الخلافة في القاهرة، ولكن ذلك كان بهدف سياسي هو إضفاء الشرعية على حكمهم في نظر المعاصرين، وليس بوازع من اعتقادهم بأن الخلافة العباسية تمثل قوة هامة يمكنها حسم الصراع لصالحهم.

لقد كان صلاح الدين الأيوبي، بطل التاريخ الإسلامي، زعيماً وقائداً عسكرياً، كما كان رجل دولة موهوباً. وكان يجسد الأخلاق الإسلامية في عيون المسلمين؛ ومن ثم كان هو الزعيم المثالي للحرب المقدسة ضد «الكفار». وحاول الصليبيون، بالتنسيق مع قوى المعارضة في مصر، أن يحيكوا خيوط مؤامرة تطيح بصلاح الدين، ولكنهم باءوا بفشل ذريع. كما أنهم قاموا بعدد من الغارات الجريئة عبر سيناء ووصلوا إلى بحيرات منطقة السويس. وقام رينو دي شاتيلون (أرناط Renaud de Chatillon)، حاكم الكرك في شرق الأردن، بمحاولة لاقتحام البحر الأحمر وغزو مكة والمدينة بهدف التحكم في حركة المرور الدولية بين مصر وآسيا عن طريق باب المندب. وفي سنة ١١٨٢م بنى أسطولاً في قلعة الكرك الصحراوية، ونقله مفككاً على ظهور الجمال مسافة تقرب من خمسة وعشرين ميلاً إلى خليج العقبة، حيث تم تركيبه، وإنزاله إلى مياه البحر الأحمر. وقام هذا الأسطول بنهب عدد من الموانىء المصرية والحجازية قبل أن يفاجئه الأسطول المصري ويقضي عليه.

ولم يبدأ صلاح الدين هجومه الكبير على المملكة اللاتينية في فلسطين، قبل توحيد الجبهة الإسلامية. وعندما استولى على حلب سنة

١١٨٣م بدأ استعداداته للمواجهة الشاملة مع الصليبيين. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن قوات صلاح الدين الأيوبي كانت تختلف عن قوات سلفه نور الدين محمود اختلافاً بيناً من حيث نوعية المقاتلين، وطريقة إعالة الجيوش. فقد كانت نسبة الأكراد في جيوش صلاح الدين نسبة كبيرة، على حين قلت نسبة المماليك. فقد كانت قوات نور الدين وسائر الحكام الزنكيين قائمة على ركيزة من المماليك الأتراك الذين احترفوا الجندية ومنحوا ولاءهم الشخصي لقائدهم المباشر، دون مراعاة للمصالح العامة للدولة التي يخدمون في جيشها. ولأن هذه الجيوش كانت من المرتزقة محترفي القتال الذين انتزعوا من مواطنهم للدفاع عن أماكن أخرى بعيدة، فقد لزم أن ينعموا بحياة رغيدة أثناء فترات السلم وتجهيز راق أثناء الحرب، مما جعل نفقات تجهيز مثل هذه الجيوش باهظة بالقدر الذي استوجب أن تكون أعدادها قليلة. أما صلاح الدين فقد شعر، نتيجة للظروف التاريخية التي أحاطت بصعود نجمه السياسي، أن مسؤوليته الأولى هي تعزيز القوات المحلية في مصر لحمايتها من الخطر الخارجي ولدرء الفتن الداخلية. وحين توفي نور الدين، تصرف صلاح الدين باعتباره وريثه، واستولى على أملاكه في الشام والجزيرة وتركزت جهوده في إنشاء سلطة عسكرية مركزية في هذه البلاد. وقد لعبت شخصية صلاح الدين دوراً حاسماً في كسب ولاء جميع الفرق العسكرية ذات الأصول العرقية المختلفة مما كبت المنازعات والمنافسات المعتادة بينها. ومن ناحية ثانية قامت دولة صلاح الدين الأيوبي في أساسها، على أساس حربي، ووزعت مهام مستويات الحكم المختلفة على أساس من الالتزامات العسكرية؛ فقد تولى أفراد عائلته حكومات الأقاليم بشرط المساهمة في نفقات الجهاد والحرب، والإبقاء على جيوشهم في حال استعداد دائم للنزول إلى ميدان القتال، إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

وفي يوم ملتهب من أيام الصيف، ٤ يوليو سنة ١١٨٧م، دارت معركة حطين حيث وقع الصليبيون في كمين في سهل مغلق في قرون

حطين. وتبدد الجيش الصليبي عن بكرة أبيه بين قتيل وأسير. وكان هذا الجيش يمثل كل القوة العسكرية المتاحة للمملكة اللاتينية، مما أدى إلى أن تكون الأعمال العسكرية التي أعقبت حطين، أشبه ما تكون باستعراض عسكري منها بحملة قتال؛ إذ فتحت المدن الصليبية أبوابها الواحدة تلو الأخرى أمام صلاح الدين وجيوشه. وفي الثاني من أكتوبر من السنة نفسها؛ أي بعد ثمانية وثمانين عاماً من السيادة المسيحية، استسلمت مدينة بيت المقدس للمسلمين. وبعدها بشهور قليلة تقلصت المساحة الصليبية على خريطة بلاد الشام فاقتصرت على صور، وأنطاكية، وطرابلس وبعض القلاع المتناثرة، وبدا واضحاً أن الساعة الأخيرة في عمر المملكة الصليبية قد حانت.

لقد قامت شهرة صلاح الدين الأيوبي على إنجازاته العسكرية التي تجسدت في معركة حطين، وفي استرداد مدينة بيت المقدس. وبفضل إنجازاته العسكرية ضد الوجود الصليبي اكتسب صلاح الدين صفته الثانية كمؤسس لأسرة حاكمة، فقد كانت هذه الانجازات العسكرية هي الأساس الذي قامت عليه الدولة الأيوبية العسكرية الطابع والهدف والتنظيم، وخير دليل على ذلك ما أورده أبو شامة (الروضتين، جـ ٢، ص ١٧٧) على لسان صلاح الدين بقلم القاضي الفاضل «. . . فقد أنفق المولى [صلاح الدين] مال مصر في فتح الشام، وأنفق مال الشام في فتح الجزيرة، وأنفق مال الجميع في فتح الساحل. . .». هذه العبارة البسيطة تجسد الحقيقة القائلة بأن الدولة التي خرجت من طيات الصراع الذي قاده صلاح الدين ضد الصليبيين، كانت دولة ذات طابع حربي صرف، بحيث تكرس كل مواردها لخدمة الهدف العسكري وهو التصدي للعدوان الصليبي.

وفي أثناء حياته، كان صلاح الدين قد وزع الولايات التي ضمها إلى إمبراطوريته على أفراد أسرته الذين منحهم سلطات السيادة الفعلية. ولكن

الأساس الذي كان يربط هذه الولايات جميعاً بالسلطة المركزية، هو الأساس العسكري الذي يعني أن يقوم كل منهم بتقديم العون العسكري ضد الفرنج. وحين توفي صلاح الدين الأيوبي سنة ١١٩٣م، استقلت كل إمارة من إمارات البيت الأيوبي بنفسها، وانغمست هذه الإمارات في صراعات سطحية أبرزت نوعاً من الفرقة الظاهرية بين أبناء البيت الأيوبي. بيد أن الكيان الأيوبي في حقيقة الأمر، محكم الترابط في أجزائه. ويبدو استقرار الحكم الأيوبي من خلال الحقيقة القائلة بأن الكيان الذي أوجده صلاح الدين، بقي مستمراً في مؤسسات دولة سلاطين المماليك بعد زوال الحكم الأيوبي. ويتجلى استقرار الحكم الأيوبي كذلك من خلال الازدهار المادي في مصر والشام، بفضل السياسة المستنيرة التي انتهجها الأيوبيون لتشجيع الزراعة والتجارة وسائر وجوه النشاط الاقتصادي، ومن خلال فترات السلم التي سادت العلاقة بين الأيوبيين والصليبيين. كذلك كان يظهر في كل جيل من الأيوبيين، شخص يتمتع بصفات الزعامة التي تجعله الشخصية الرئيسية بين الأيوبيين، ليفرض سلطانه الأدبي على الجميع الذين كانوا يتآزرون في مواجهة الخطر الصليبي أو غيره من الأخطار.

وكما كان ظهور دولة الأيوبيين نتاجاً للإنجاز العسكري لمؤسس دولتهم في الصراع ضد الفرنج الصليبيين، كانت نهاية دولتهم مقترنة بحملة صليبية أخرى، كانت مصر مسرحها هذه المرة. ومن خلال الصراع ضد الحملة الصليبية السابعة على مصر بقيادة لويس التاسع، برز المماليك باعتبارهم القوة الوحيدة القادرة على الدفاع عن العالم الإسلامي، وقامت دولتهم العسكرية امتداداً لدولة بني أيوب العسكرية في مؤسساتها وبنيانها الإقطاعي العسكري، ونظمها الإدارية والمالية.

ويعد السلطان الصالح نجم الدين أيوب (٦٣٧ ـ ٦٤٧هـ/ ١٢٤٠ ـ ١٢٤٩م) المسؤول عن ازدياد نفوذ المماليك على

النحو الذي أدى إلى استيلائهم على الحكم عقب وفاته، ذلك أن تجاربه مع الجنود المرتزقة من الخوارزمية والأكراد، علمته أن الاعتماد عليهم أمر غير مأمون العاقبة، ولهذا اشترى عدداً كبيراً من هؤلاء المماليك الذين دربهم ليكونوا غالبية جيشه. وكان هؤلاء المماليك من عناصر مختلفة من الأتراك والمغول والصقالبة والأسبان والألمان والجراكسة... وغيرهم. إلا أن غالبيتهم في عصر دولة سلاطين المماليك الأولى (البحرية) كانوا من بلاد القفجاق والقوقاز، على حين كانت غالبيتهم في الدولة الثانية من الجراكسة.

وجاء العدوان الصليبي على مصر بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا سنة ٦٤٧هـ (١٢٤٩م) فرصة لإبراز أهمية فرسان المماليك في الدفاع عن العالم الإسلامي. فقد كانت للخطة التي وضعها بيبرس البندقداري ونفذها فرسان المماليك في شوارع المنصورة، أثرها الفعال في هزيمة جيش الصليبيين، ثم استطاع هؤلاء بمساعدة المتطوعين المصريين القضاء تماماً على الجيش الصليبي وأسر لويس التاسع نفسه. وفي خضم الصراع ضد الصليبيين توفي السلطان الصالح، وقامت زوجته وأمته السابقة شجرة الدر بإدارة شؤون الحكم والحرب بمساعدة كبار أمراء المماليك. وحين تولى توران شاه العرش، اصطدم بطموح شجرة الدر من ناحية، وبقوة المماليك من ناحية أخرى. وانتهى الصدام بمصرعه على نحو مأسوي مروع؛ ثم تولت العرش شجر الدر، أول سلاطين المماليك.

هكذا، إذن، كانت الدولة المملوكية استجابة لظروف العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، حين كان المسلمون يتعرضون للهجوم من الغرب اللاتيني والشرق المغولي في آن واحد. وفي الوقت الذي كانت قوات لويس التاسع تخوض مياه المتوسط قبالة دمياط، كانت جحافل التتار بقيادة هولاكو تطوي بلدان الشرق الإسلامي، وهي تقترب من عاصمة الخلافة العباسية بغداد.

لقد كان انتصار المصريين على الصليبيين بين المنصورة وفارسكور بمثابة صرخة الميلاد لدولة سلاطين المماليك، وإذا كان بعض المؤرخين يرى أن الدولة الوليدة مرت بفترة تجربة استمرت عشر سنوات، فيما بين معركة المنصورة ٦٤٧هـ (١٢٥٠م) ومعركة عين جالوت سنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠م)، فإننا نرى أن معركة عين جالوت بنتائجها الحاسمة كانت تأكيداً للدور الذي اضطلعت به دولة سلاطين المماليك منذ مولدها، وهو دور القوة الضاربة المدافعة عن العالم الإسلامي. (عن قيام دولة سلاطين المماليك أنظر: قاسم عبده قاسم، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي، ص ٩ - ص ٣١؛ جمال الدين الشيال، تاريخ مصر الإسلامية (دار المعارف ١٩٦٧)، جـ ٢، ص ١٧١ - ص ١٧٢؛ محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع، ص ١٤٥ - ص ٢٠١؛ سعيد عاشور، الأيوبيون والمماليك في مصر والشام، ص ١٩٨ - ص ٢٢١).

وكان لا بد لنظام الحكم في هذه الدولة أن يعتمد على نظام الإقطاع العسكري الذي كان امتداداً لما كان سائداً في العصر الأيوبي. فقد كان لكل من السلطان والأمراء جيش من المماليك الذي يعتمد عليه في تدعيم سلطته، أو في الصراع ضد الآخرين. وفي حالة الحرب الخارجية يتم تجميع هذه الجيوش مع القوات المساعدة والمتطوعين. ولما كانت الاقطاعات هي الوسيلة الوحيدة لإعالة هذه الجيوش الصغيرة، فقد قسمت الأرض الزراعية بين أمراء المماليك وسلطانهم.

وفي سنة ١٢٦٠ كان السلطان الظاهر بيبرس هو الرجل الحاكم في مصر، وهو قائد ممتاز ورجل دولة هائل المقدرة، ويعتبر من أعظم حكام العالم الإسلامي آنذاك. إذ استطاع أن يغير مصير المنطقة في أكثر من اتجاه. فمن خلال مطاردة الفلول المغولية أصبح بيبرس سيد بلاد الشام. وأحاط بمملكة الصليبيين من كل اتجاه. وكان من السهل عليه آنذاك أن يدمرها،

ولكن مهام أخرى كانت تشغله عن ذلك مؤقتاً. فعلى الرغم من انتصاراته، كان المغول ما يزالون يشكلون خطراً حقيقياً. ومرة أخرى أطلق المسلمون شعار الجهاد ضد المغول، كما حاول بيبرس تكوين حلف إسلامي يضم مغول القرن الذهبي على شواطىء البحر الأسود. ومن المهم أن نشير إلى أن المغول، على الرغم من الضجة التي أحدثوها في التاريخ، لم يكونوا خطراً حقيقياً على العالم الإسلامي، نظراً لانحطاط مستواهم الحضاري بالنسبة للعالم الإسلامي، فضلاً عن ديانتهم الوثنية التي تجعل منهم أرضاً جاهزة لانتشار الإسلام. ومصداق ذلك أنهم ما لبثوا بعد جيل أو جيلين أن اعتنقوا الإسلام وذابوا في رحاب الحضارة العربية الإسلامية. ولكن الأمر كان يختلف بالنسبة للصليبيين الذين كانوا يشكلون تحدياً حضارياً يهدد الوجود الإسلامي ذاته.

على أية حال، فإن بيبرس لم يلبث أن هاجم الممتلكات الصليبية، ونجحت ثلاث حملات قصيرة فيما بين سنة ١٢٦٣ - ١٢٦٦م في حرمان الصليبيين من صفد ومن قلاع أخرى في الجليل. كما استولى على قيصرية وأبرسوف ليحدد مساحة الشريط الضيق الذي قامت عليه مملكة بيت المقدس، وتم عزل مدن الساحل الصليبية عن بعضها البعض حين استولى المسلمون على المناطق الواقعة فيما بينها. وبدا في الأفق أن ثمة حرباً جديدة صليبية سوف تدور رحاها، وتستخدم رؤوس الجسور الصليبية لكي تشن حرباً استردادية ضد المسلمين. وبالفعل بدأ لويس التاسع في تجهيز حملة كبيرة، ولكنها اتجهت إلى تونس. ويقال إن الملك لويس كان يردد كلمة «القدس» بصوت خفيض وهو على فراش الموت. بيد أن فكرة الحروب الصليبية كانت قد انتهت. أما محاولات جيمس ملك أرغونة، الذي وصل إلى منتصف الطريق إلى القدس، فكانت مجرد جزء من قانون الفروسية أكثر من كونها محاولات لشن حرب صليبية قادرة على تغيير الموقف. وينسحب هذا الكلام أيضاً على محاولات إدوارد الأول ملك أنجلترا.

وانتقل تـاج مملكـة بيت المقـدس لآل لـوزينـان في قبـرص، ولكن جهودهم المخلصة لم تغير شيئاً من الموقف. وأخذ الوجود الصليبي يتلاشى شيئاً فشيئاً، فتم الاستيلاء على أنـطاكية سنـة ١٢٨٦م، ثم طرابلس سنـة ١٢٨٩م، وأخيراً سقطت عكا آخر الحصون الصليبية الكبيرة في ١٨ مايـو ١٢٩١ على يد قوات المماليك بقيادة السلطان الأشرف خليل بن قـلاون. وكانت تلك هي النهاية، ففي أغسطس من العام نفسه، هجر الداوية قلعة الحج، أكبر القلاع الصليبية، وكان ذلك هو فصل الختام في قصة الـوجود الصليبي على أرض الشرق.

بعض مظاهر الحياة اليومية
في عصر سلاطين المماليك

د. قاسم عبده قاسم

مقدمـــة

يتميز عصر سلاطين المماليك بأنه عصر ذو سمات حضارية معينة تميزه عن سائر العصور التاريخية التي مرت بها مصر عبر تاريخها الطويل؛ سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي. ويمكننا القول بأن هذا العصر يمثل ظاهرة حضارية واحدة متسقة. تمتد بداية تكوينها وتشكيلها إلى العصر الأيوبي، وتتمثل نهايتها في خط التدهور الذي بدأ في زمن المماليك الجراكسة، ثم زاد معدل منحناه حتى سقطت الدولة المملوكية تحت سنابك الخيول العثمانية.

فمن الناحية السياسية كانت هذه الدولة، التي جاءت استجابة لظروف العالم الإسلامي في منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، تقوم على أساس نمط فريد من النظريات السياسية، ومن الناحية الاقتصادية كانت العلاقات الاقطاعية ـ رغم الدور الكبير الذي لعبته مصر في ذلك الحين في التجارة العالمية ـ ركيزة نظام الحكم العسكري، ومن الناحية الاجتماعية كانت الحياة اليومية في المجتمع انعكاساً لطبيعة النظام الإقطاعي وعلاقته الطبقية الصارخة، ومن الناحية الثقافية اهتم قادة الفكر بالحفاظ على الشكل دون المحتوى، فجاءت كتاباتهم بشكلها المزخرف تشي بالتدهور المطرد في الحياة الثقافية.

وقد كانت النظرية السياسية التي قام عليها حكم سلاطين المماليك

استجابة لظروف قيام دولتهم من جهة، ونتيجة لوضعيتهم القانونية «كمماليك» من جهة ثانية. ذلك أن العالم المسلم في القرن السابع الهجري (١٣م) كان عرضة لأمواج الجزر في كافة أنحائه، وكان عليه أن يلتزم موقف الدفاع تجاه الضربات التي أخذ يتلقاها من كل جانب، فقد استطاعت حركة الاسترداد الإسبانية Reconquista أن تستولي على مساحات كبيرة من الأندلس الإسلامية، في الوقت الذي كان فيه الغرب الأوربي يحشد قواه استعداداً للهجوم على مصر في محاولة لاستعادة المجد الصليبي الذي ضاع على تراب فلسطين وفي مياه ساحل الشام؛ وجاءت حملة لويس التاسع على مصر تعبيراً عن استمرار العدوانية الصليبية على العالم الإسلامي، على حين كانت طبول الحرب التترية يتردد صداها منبئة عن اقتراب جحافل المغول من مواطنهم في جنوب شرق آسيا، مكتسحة كل ما في طريقها حين تطيح بالخلافة العباسية بعد سنوات قليلة من قيام دولة المماليك في مصر والشام. وهكذا كان انتصار المماليك على قوات لويس التاسع والحملة الصليبية السابعة، بمثابة صرخة الميلاد للدولة الجديدة، وجاء انتصارهم على المغول في عين جالوت بعد ذلك، ليؤكد وضع هذه الدولة الجديدة في دور القوة الضاربة المدافعة عن العالم الإسلامي.

ولكن بطولات فرسان المماليك في المنصورة وعين جالوت لم تغير من نظرة معاصريهم إليهم باعتبارهم «عبيداً» لا يحق لهم الحكم، وواجهتهم منذ البداية متاعب عدم الاعتراف بشرعية حكمهم. كما أن أمراء المماليك أنفسهم، من ناحية أخرى، لم يحترموا ما يدعيه أحدهم من أحقية في عرش البلاد، وتجسدت هذه الحقيقة منذ البدايات الأولى لحكمهم بمصرع قطز على يد بيبرس الذي خلفه في الحكم. وهكذا تعين على السلاطين أن يبحثوا لحكمهم عن دعامة يستند إليها وتكسبهم الشرعية التي كانوا يفتقرون إليها في نظر المعاصرين وفي نظر أنفسهم. وكان إحياء السلطان الظاهر بيبرس للخلافة العباسية في القاهرة سنة ٦٥٩هـ (١٢٦١م) بمثابة الحل السعيد لهذه

المشكلة؛ إذ ان الخليفة العباسي الجديد فوض بيبرس في حكم البلاد الإسلامية وحصل السلطان على لقب «قسيم أمير المؤمنين» أي شريكه في الحكم (السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٨٧) وتأكيداً لهذه الصفة سارع بيبرس إلى بسط حمايته على بلاد الحجاز حيث يوجد الحرمان الشريفان.

وهكذا قامت النظرية السياسية لدولة المماليك على أساس أن جميع أمراء المماليك متساوون في أحقيتهم بعرش البلاد الذي سيكون من نصيب أقوى الأمراء وأقدرهم على الإيقاع بالآخرين من ناحية، وعلى أساس الحرص على الواجهة الدينية المتمثلة في الحصول على تفويض الحكم من الخليفة، الذي لم يكن له من الخلافة سوى اسمها، وتقريب «أهل العمامة» من القضاة والفقهاء الذين انحصرت مهمتهم، في الغالب، في تبرير تصرفات السلطان الحاكم في فتاوى كانت تشمل كافة شؤون الحياة المصرية. ومن ثم كان السلاطين يعتمدون على قوة ذات جناحين؛ أحدهما قوة السلطان العسكرية التي يكونها مماليكه الذين اشتراهم ودربهم وحملوا اسمه ليكونوا بمثابة حرسه الخاص، ويتمثل الجناح الثاني في الواجهة الدينية التي حرص السلاطين على التخفي وراءها.

ونتيجة لهذا ـ وربمايكون من أسبابه أيضاً ـ اعتمد الحكم على نظام الإقطاع العسكري الذي نشأ وتطور في العصر الأيوبي. فبينما كان للسلطان مماليكه الخاصة، كان لكل أمير من الأمراء مماليكه أيضاً. وكان النظام الإقطاعي هو أنسب الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية لدولة سلاطين المماليك، فإن الإقطاعات كانت هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تعول هذه الجيوش الصغيرة. وقد قسمت الأراضي الزراعية في مصر إلى أربعة وعشرين قيراطاً، اختص السلطان منها بأربعة قراريط، وخصص للأجناد عشرة قراريط، بينما وزعت القراريط العشرة الباقية على الأمراء (المقريزي:

الخطط، طبعة بولاق، جـ ١، ص ٨٧). وعلى الرغم من أن الإقطاعات قد أعيد توزيعها أكثر من مرة فيما يعرف باسم «الروك» (وهي فك وتعديل زمام البلاد من الأراضي الزراعية)، فإن هذه الأراضي ظلت وقفاً على السلطان وأمراء المماليك وأجنادهم. وكان على الفلاحين أن يرتبطوا بالأرض التي يزرعونها، وسمي الفلاح الذي يقيم بالبلد «فلاحاً قراراً»، فيصير قنا لمن أقطع تلك الناحية، وليس له أن يأمل في أن يباع أو يعتق؛ بل إن أبناءه كانوا يرثون القنية من بعده (الخطط، جـ ١، ص ٨٤ ـ ص ٨٥).

وكان من الطبيعي في ظل هذا النظام الإقطاعي أن يكون المجتمع المصري مجتمعاً طبقياً في علاقاته واتجاهاته، ومن الضروري أن ينعكس ذلك بوضوح على الحياة اليومية في الشارع المصري آنذاك. بيد أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن ملامح الحياة اليومية في مصر في ذلك العصر، لم تكن على حال من الثبات والجمود طوال ذلك العصر. فالواقع أن الصورة في أوائل ذلك العصر قد اختلفت عنها في الشطر الأخير منه. ذلك أن الصورة الزاهية الزاخرة بالحركة والنشاط التي عرفتها الحياة المصرية في بداية ذلك العصر، كانت تعبر عن مجتمع إقطاعي في دور صعوده، فقد كان البناء متيناً محكماً. وعلى قمة البناء الإقطاعي تربع السلاطين الأقوياء القادرون، من أمثال الظاهر بيبرس، والمنصور قلاون، والناصر محمد بن قلاون، الذين استطاعوا أن يحكموا قبضتهم على الأمراء ومماليكهم، وأن يرسوا دعائم الأمن والاستقرار، فكانت الدولة قادرة في الداخل، مهابة في الخارج. وساعدهم على ذلك ثروة كبيرة من التجارة، ونشاط زراعي مزدهر، ونظام صارم لتربية المماليك. وقد أدى ذلك إلى خلق نوع من الاستقرار النسبي انعكس بدوره على صورة الحياة اليومية في شوارع المدن وأزقّتها، ودروب الريف والقرى. ولكن التدهور الذي ألم بالبلاد منذ بداية القرن التاسع الهجري (١٥م) وتبدت مظاهره في شتى نواحي الحياة المصرية، جعل الألوان الزاهية في صورة الحياة اليومية المصرية، تتراجع أمام الظلال

والألوان القاتمة الحزينة التي جاءت إيذاناً بمغيب دولة وسقوط حضارة، عاشت مصر والعالم الإسلامي في ظلها سنوات طوالاً. وتجلت مظاهر التدهور واضحة في الأسواق والحمامات والجوامع والشوارع والحارات، وانعكست على عادات الناس وتقاليدهم وما اعتادوا عليه من احتفالات وأعياد، كما تأثرت بها طرز الملابس ونوع قماشها.

هذا المجتمع الطبقي انقسم في حقيقته إلى طبقتين رئيسيتين، الحكام والرعية، أي السلطان وكبار الأمراء من «أرباب السيوف» الذين يتولون المناصب الإدارية الكبرى، ومماليكهم، ومن يلوذ بهم من المتعممين الذين قاموا بدور الواجهة الدينية للحكم، وكانت فتاويهم تصدر بسخاء طوال ذلك العصر لتبرير ومساندة تصرفات الطبقة الحاكمة (المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، جـ ٤، ص ١١٨٩ ـ ص ١١٩٠؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جـ ١٥، ص ٣٣٨). وقد عاش المماليك كطبقة عسكرية حاكمة لها حق التمتع بكل الامتيازات والمكاسب بعيداً عن جموع المصريين الذين كان عليهم أن يعملوا في شتى نواحي النشاط الاقتصادي دون أن يشاركوا في الحكم.

وقد قسم ابن خلدون البلاد إلى «سلطان ورعية» (المقدمة، ص ١٨٣) وهو ما يكشف عن إدراك لحقيقة الواقع الطبقي في مصر آنذاك. وفي تصورنا أنه يقصد «بالسلطان» الجهاز الحاكم والفئات التي تعيش على هامشه من المصريين؛ أما الرعية، فهي الشعب المصري بجميع طوائفه وفئاته. ولم تكن العلاقة بين السلطان والرعية قائمة على أساس من الحقوق والواجبات المتبادلة، وإنما كان على الرعية أن تقدم ثمار إنتاجها للحاكم الذي رأى في المصريين مصدراً للضرائب التي أخذت تتزايد باطراد طوال ذلك العصر. وقد عرفت الضرائب باسم «المظالم» و«المغارم» مما يعكس رأي الناس فيها. ولم تكن الحكومة تقوم بمسؤولياتها العامة تجاه الرعية في مجالات التعليم أو الصحة أو غيرهما.

وإذا كان المؤرخ تقي الدين المقريزي (ت. ٨٤٥هـ) قد ذكر أن المصريين في عصره سبع فئات؛ فالواقع أن تقسيمه (إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص ٧٢ ـ ص ٧٣) لم يكن تقسيماً طبقياً ـ وفي ظننا أنه لم يكن يريد أن يضع تقسيماً طبقياً ـ بل إنه اقترب من التقسيم الذي وضعه أستاذه عبد الرحمن بن خلدون إلى حد بعيد، فقد جعل «أهل الدولة» قمة التقسيم الفئوي الذي وضعه، ثم بين تفاوت المستوى الاقتصادي لكل فئة حسب نشاطها في المجتمع. والواضح، أيضاً، أن المقريزي لم يرتب هذه الفئات أو الأقسام حسب مستواها الاقتصادي. فقد جعل «أهل اليسار من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية» على قمة الرعية، يليهم «متوسطو الحال من التجار» وأرباب الأسواق. إلا أنه يضع الفلاحين وسكان القرى والريف، مع ما هو معلوم عن تدهور أحوالهم، قبل الفقهاء وطلاب العلم وأجناد الحلقة الذين يجعلهم في القسم الخامس، وقبل أصحاب الحرف والصنائع الذين يضعهم في القسم السادس. كما أنه، من ناحية أخرى، يجعل الشحاذين والمتسولين «الذين يتكففون الناس ويعيشون منهم»، قسماً سابعاً.

هكذا، إذن، كان بناء المجتمع المصري طبقياً في أساسه بشكل حاد: طبقة من الحكام العسكريين لهم كل الامتيازات والحقوق، ويملكون الأراضي الزراعية كلها، في مقابل الرعية التي اقتصر دورها على الإنتاج ودفع الضرائب، ولم يكن من حق أفرادها أن يشاركوا في مسؤوليات الحكم والإدارة. وقد انعكس ذلك، بطبيعة الحال، على شكل النشاط اليومي في الحياة المصرية في ذلك الوقت.

وكانت الطبقة الحاكمة تقوي نفسها على الدوام بما يجلب إلى مصر من المماليك، فيشتري السلطان بعضهم، ويشتري الأمراء بعضهم الآخر. وكان السلاطين يولون عناية كبيرة لتربية مماليكهم الذين كانوا، بعد إتمام تعليمهم وتدريبهم، وانتقالهم إلى الخدمة برتبها المختلفة، يشكلون الحرس السلطاني الخاص. وفي البداية يقرر السلطان لكل من مماليكه راتباً شهرياً

نقدياً إلى جانب الراتب العيني من اللحوم والخبز والعلف وغيرها. وبعد ذلك يدخل الفارس المملوكي في زمرة الأمراء من أصحاب الإقطاعات، فيأخذ إقطاعاً من الأرض الزراعية، وتتزايد مساحة الإقطاع تزايداً طردياً مع ارتقاء الأمير من أمير عشرة إلى أمير مائة أو أمير مئتين أو أمير ألف. ويمنح السلطان الإقطاع للفارس في احتفال كبير يبدأ بموكب سلطاني يطوف شوارع القاهرة، حيث يتجمع الناس على جانبي الطريق لمشاهدة الموكب، وحين يصل الموكب إلى قبة المنصور قلاون، يقوم الفارس المملوكي بأداء اليمين الإقطاعي لسيده (العمري: التعريف بالمصطلح الشريف، ص ١٤٦ وما بعدها) وفي زمن المماليك الجراكسة اختفى هذا الموكب من شوارع القاهرة ضمن مظاهر التدهور الأخرى.

وكان الإقطاع يتراوح ما بين نصف زمام قرية لجندي الحلقة، وعشر قرى للأمير (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ١٩) وكان ريع الإقطاع يتراوح ما بين ثلاثين ألف درهم وعشرة آلاف درهم للجندي، سوى الضيافة التي كانت عبئاً إجبارياً على الفلاحين في الإقطاع، وقدرها المقريزي بحوالى خمسة آلاف درهم في «الإقطاع الثقيل» (الخطط، جـ ١، ص ٨٤ ـ ص ٨٧).

والجدير بالذكر أن العلاقات الإقطاعية في مصر في عصر سلاطين المماليك، كانت تختلف تمام الاختلاف عن العلاقات الإقطاعية في غرب أوروبا في العصور الوسطى. فقد كان هناك عدد من السادة الإقطاعيين الذين هم في الوقت نفسه أفصال لسادة إقطاعيين أعلى منهم في السلم الإقطاعي، كما أن تحول الإقطاع إلى ملكية وراثية في فرنسا وغرب أوروبا، ترك أثراً على الحياة الاجتماعية حين تكونت الأسرات الإقطاعية القوية التي ناوأت الملكية وسلبتها كثيراً من حقوقها وسلطاتها السياسية والقضائية على الناس في أوربا الغربية (Norman F. Cantor: The Medieval History, New York 1969, pp. 203-23). أما في مصر فكان السلطان هو السيد

الإقطاعي الوحيد والجميع أفصال له، وله وحده حق منح الإقطاع أو انتزاعه، مما أدى إلى عدم قيام بيوت إقطاعية وراثية كما حدث في الغرب الأوربي.

وإلى جانب الإقطاعات الزراعية كان بعض الأمراء يأخذون «إقطاعات نقدية» هي الأموال المتحصلة من ضريبة معينة. وقد حاول السلطان الناصر محمد بن قلاون إلغاء هذه الإقطاعات النقدية، وقصر الإقطاعات على الأراضي الزراعية، لكن نظام الإقطاعات النقدية لم يلبث أن فرض نفسه مرة أخرى على النظام الاقتصادي. إلا أن التدهور العام الذي شهدته البلاد في عصر الجراكسة، انعكس على النظام الإقطاعي، فصار الأجناد والأمراء يقايضون الإقطاعات، ويتنازلون عنها من الباطن لأن إهمال مرافق الري وتدهور الزراعة، جعل ريع هذه الإقطاعات غير كاف لحياة البذخ التي عاشها المماليك.

وطبيعي أن تحتل طبقة المماليك المرتبة العليا في المجتمع المصري في ذلك الحين. فقد كان على أفرادها عبء الدفاع عن البلاد ضد الأخطار الخارجية من جهة، وحماية عرش السلطان في الداخل من جهة ثانية. ومن ثم كان السلاطين يهتمون بمماليكهم اهتماماً بالغاً ويخضعونهم لنظام صارم من التربية والتدريب، ويحرص السلاطين على مجالسة مماليكهم والأكل معهم دون أبنائهم. فقد كان أولئك المماليك هم ركيزة الحكم لكل سلطان، كما كانت قوة الأمير تتحدد بعدد مماليكه وقدرتهم على القتال. ولهذا كان السلاطين يوصون أبناءهم بالحرص على المماليك باعتبارهم قوتهم وعدتهم. (القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، جـ ١٠، ص ١٦٦ ـ ص ١٧٣). ولم يكن أمراء المماليك يأكلون إلا ومعهم جميع أجنادهم، وكان الأمير يغضب ممن لا يأكل عنده (الخطط، جـ ١، ص ٨٧).

ومن ناحية أخرى، أحس المماليك بأنهم أغراب عن البلاد، ولم

يستطيعوا الاندماج في الحياة المصرية، فظلوا بمعزل عن المصريين وعن المشاركة الحقيقية في حياتهم اليومية. وعلى الرغم من أنهم يسكنون القاهرة ويتزوجون من المصريات منذ عصر السلطان الظاهر برقوق (أوائل القرن الخامس عشر)، فإن تركز وظائف الإدارة العليا في الحكومة والجيش بأيديهم، وكونهم أصحاب السلطة السياسية والقوة العسكرية جعلتهم كطبقة عسكرية حاكمة تنأى عن المشاركة في الحياة المصرية إلا من خلال المواكب والأعياد والاحتفالات الدينية. كما أن المصريين من جهة أخرى لم يروا في المماليك سوى طائفة من الغرباء الذين يتولون حكمهم بتفويض من الخليفة العباسي. ويغلب على الظن أن مشاعر المصريين تجاه أولئك الغرباء المجلوبين عبيداً في طفولتهم، كانت مزيجاً من الكراهية السياسية والعداء الاجتماعي، والولاء الديني بفعل الواجهة التي جعلت منهم حكاماً شرعيين مفوضين من الخليفة الذي كان دوره ـ في الغالب ـ قاصراً على إضفاء الصفة الشرعية على من يعتلي عرش البلاد من أولئك المماليك.

وظلت جموع المماليك التي كان تجار الرقيق يجلبونها باستمرار، تغذي هذه المشاعر الإنعزالية في نفوس المماليك. بيد أن تطوراً حدث في نظام تربية المماليك، حين بدأ السلاطين والأمراء يشترون الشباب اليافع بدلاً من الأطفال الصغار الذين كانوا يخضعون لنظام صارم من التربية والتدريب. وعرف هؤلاء المماليك الكبار باسم «الجلبان» أو «الأجلاب» (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ٢٥ ـ ٢٧) وأدى هذا إلى انعدام روح الولاء والترابط بينهم من جهة وإشاعة حالة من الاقتتال المستمر الذي كانت شوارع القاهرة وحاراتها ودوربها مسرحاً له من ناحية أخرى. وساهم ذلك في مزيد من تدهور النظام الإقطاعي.

أما أبناء المماليك الذين ولدوا في مصر ولم يمسهم الرق، فقد عرفوا في مصطلح ذلك العصر باسم «أولاد الناس». وغالباً ما كان «أولاد الناس» هؤلاء ينصرفون عن الحياة السياسية والعسكرية التي كان آباؤهم يحيون في

ظلها، ويختارون لأنفسهم حياة السلم والدعة. وقد يهتم بعضهم بالمشاركة في النشاط الثقافي في عصره ويساهم فيه. وقد برزت من بين «أولاد الناس» طائفة كبيرة من المؤرخين اللامعين في تاريخ التدوين التاريخي عند المسلمين منهم «ابن أيبك الدوادار»، و«خليل بن شاهين الظاهري»، و«ابن دقماق»، و«ابن تغري بردي»، و«ابن إياس» وغيرهم (قاسم عبده قاسم وأحمد الهواري: الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث، القاهرة ١٩٧٧، ص ٨٩ وما بعدها). ويمكن تفسير ذلك في ضوء الحقيقة القائلة بأن المماليك لم تكن لديهم حياة أسرية بالمعنى المألوف؛ ذلك أن وجودهم في الحياة المصرية لم يقم على أساس الأسرة كخلية أولية في البناء الاجتماعي. فلأنهم كانوا غرباء على المجتمع المصري، فقد ارتكز وجودهم على أساس ما يملكه كل أمير من المماليك الذين كانوا الدعامة الأساسية في قوتهم العسكرية ونفوذهم السياسي. ومن ثم كان الأمراء يولون مماليكهم عنايتهم ورعايتهم الكاملة، بحيث لا يبقى لديهم الوقت الكافي لرعاية أبنائهم. وينشأ هؤلاء الأولاد بعيداً عن الجو المملوكي العسكري، أو في «جحور النساء» على حد تعبير ذلك العصر.

وكان «أولاد الناس» يمضون وقت فراغهم في ممارسة بعض الألعاب والرياضة مثل الفروسية ولعب الكرة ورمي الرمح والنشاب... وما إلى ذلك. كما كانت الثروات التي يرثونها عن آبائهم أو الإقطاعات التي يمنحها لهم السلاطين، تكفل لهم العيش في ظل الرفاهية بحيث لا يمكن أن تفصلهم عن الطبقة العسكرية الحاكمة.

وفي فلك هذه الطبقة العسكرية الحاكمة، كان يدور بعض المصريين من الفئات التي كانت ترتبط بالمماليك بحكم دورها في الحياة المصرية آنذاك. وهم «أرباب القلم» الذين تولوا الوظائف الإدارية والدينية في الدولة. ولما كانت العلوم الدينية هي أساس التعليم في ذلك العصر، فقد كان أولئك النفر من المصريين من فئة الفقهاء والعلماء على نحو خاص؛ وهو

ما جعل بعض مصادر تلك الفترة تطلق عليهم مصطلح «أهل العمامة» أو «المعممون»(ابن تغرى بردي : النجوم الزاهرة، جـ ٧، ص ٢٠٥) والواقع أن المعممين لعبوا دوراً رئيسياً في مساندة السلطة السياسية في ذلك العصر. وكانوا يتمتعون بحياة رغيدة هانئة ويقتنون الثروات الطائلة التي كان مصدرها تلك الطائفة الكبيرة من الأوقاف التي كان لهم الإشراف عليها. وتشهد تلك الطائفة الكبيرة من الفتاوى التي تضمنتها الوثائق المختلفة عن ذلك العصر، أن السلاطين اعتمدوا كثيراً على هذه الفتاوى في كافة تصرفاتهم السياسية والاقتصادية والمالية والإدارية (وثائق دير سانت كاترين، أرقام ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠). وإذا كان هناك بعض المواقف التي عارض فيها أحد المتعممين تصرفات السلاطين؛ فالواضح من المصادر التاريخية أن مثل هذه التصرفات كانت أمثلة فردية تمثل شذوذاً على الموقف العام.

وكان الفقهاء يتميزون بملابس خاصة، ولا يقعد الواحد منهم في الدرس إلا بها، مما أثار استياء بعض المعاصرين الذين رأوا في التمسك بالمظهر آفة من آفات المجتمع المصري (ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ١٣٦). وكان أهل العمامة يأخذون مرتبات عينية إلى جانب المرتبات النقدية التي كان السلاطين يصرفونها لهم. وكانوا يغالون في إظهار مظاهر الترف والنعيم فيركبون الخيول المسومة، ويرتدون الثياب الغالية، ويغشون المجالس السلطانية ومجالس الأمراء (ابن حجر: إنباء الغمر بأنباء العمر، جـ ٢، ص ٢٥٩).

إلا أن انهيار الأمن في عصر الجراكسة، وتحلل الدولة، انعكس على موقف المماليك من أهل العمامة؛ فكانوا يتعرضون، من آن لآخر، لمظاهر الامتهان، ويمنعون من ركوب الخيل التي كان ركوبها امتيازاً للعسكرية الحاكمة فقط (ابن تغري بردي: حوادث الدهور، جـ ١، ص ٧٨) كما تعرضت مرتباتهم للقطع والمنع لعجز السلاطين عن الوفاء بمتطلبات الحكم،

والعجز الفادح المتزايد في ميزانية الدولة في أواخر عمرها (ابن إياس، بدائع الزهور، جـ ٢، ص ١٠٢ ـ ص ١٠٣).

وعلى الرغم من أن الاقتصاد الإقطاعي لمصر في عصر المماليك، كان يقوم أساساً على الأرض الزراعية وما تنتجه من غلات، فإن دولة سلاطين المماليك جنت أرباحاً طائلة نتيجة لمشاركتها في التجارة العالمية التي اتخذت من الأراضي المصرية معبراً لها، منذ تحولت طرق التجارة العالمية إلى البحر الأحمر في القرن الثالث عشر بسبب الظروف السياسية العالمية. ومن الطبيعي أن تكون للتجار الكبار مكانتهم الهامة لدى السلاطين، مما جعل كبار التجار ـ مثل كبار المتعممين والفقهاء ـ يرتبطون بالطبقة الحاكمة ويدورون في فلكها. وكان السلاطين يعتمدون على التجار في اقتراض ما يحتاجونه من أموال، وقد لعبت «التجار الكارمية» دوراً هاماً في الحياة المصرية، كما كانت المدن المصرية حافلة بالمنشآت التجارية مثل القياسر والخانات والوكالات لنزول التجار الأوربيين والمسلمين. ونتيجة للنشاط التجاري المزدهر، عاش التجار في بحبوحة من العيش، وكانوا يبنون الدور الفخمة ويشيد بعضهم المدارس ويوقف عليها الأوقاف الكبيرة، كما كانوا يتفننون في التأنق في ملابسهم، ونتيجة لما اشتهروا به من الثراء الفاحش وضعهم المؤرخ تقي الدين المقريزي، في تقسيمه للشعب المصري، على قمة الرعية بعد «أهل الدولة».

إلا أن احتكار سلاطين المماليك للتجارة الشرقية منذ عهد الأشرف برسباي من جهة، ثم نجاح البرتغاليين في الوصول إلى مياه المحيط الهندي سنة ١٤٨٩ بمساعدة الملاح المسلم «ابن ماجد» من جهة أخرى، أدى إلى تدهور النشاط التجاري في مصر (ابن تغري بردي: النجوم، جـ ١٥، ص ٣٣٨؛ ابن أياس، بدائع الزهور، جـ ٤، ص ٣٥٩، جـ ٥، ص ٩٠). وكان لا بد أن يتأثر التجار بهذا التدهور. فاختفت تجار الكارمية وظهرت فئة تعرف باسم «تجار السلطان»، كما زادت حالات مصادرة

السلاطين لثروات التجار. وتدهورت التجارة الداخلية أيضاً بشكـل مطرد وأقفرت أسواق كثيرة (قاسم عبده قاسم، أسـواق مصر في عصر سلاطـين المماليك، القاهرة ١٩٧٨م، ص ٣٣ وما بعدهـا). وفقد التجـار مكانتهم ونفوذهم في المجتمع الذي كان يعاني من كافة مظاهر الانهيار.

هـذه هي الطبقـة الحاكمـة، والفئات التي كـانت تعيش في جوارهـا وتـدور في فلكها من كبار المعممين وكبار التجار، أما الرعية فكانت تشمل صغار التجار والفقهاء وأصحاب الحرف والصنائـع والفلاحـين. وإذا كان ثمة تدرج في المستوى الاقتصادي بين الفئات وبعضها، فإن الجميع كانـوا رعايا من وجهـة نظر طبقيـة أفرزهـا المجتمع الإقـطاعي. وحدد لكـل فئة مكانتها الاجتماعية بما يرتبط بها من ملابس أو ممـارسات اجتمـاعية. وقـد عاش أبناء الشعب المصري بكل فئـاته حيـاتهم اليومية بمعزل عن الـطبقة الحاكمة، ولم يكن يربطهم شيء بهـا سوى الضـرائب التي يفرضهـا عليهم الحـاكمـون، أو أحـداث العنف التي تشهـدهـا عيـونهم، وقـد يـروحـون ضحيتها، من آن لآخر.

ويمكن أن نتابع حيـاة المصريـين اليوميـة، وأن نتعرف عـلى عاداتهم وتقـاليدهم من خـلال المؤسسات ذات الـوظيفـة الاجتمـاعيـة في الشـارع المصري مثل الأسواق، والحمامات، والأسبلة والمساجد والزوايا والمشاهـد المقدسة والمقابر، ومن خلال ملابس المصريين، وأعيادهم واحتفالاتهم. كما يمكن أن نتعرف على أوضاع الأقليات الـدينية وعـلاقاتهـا بالمجتمـع ومدى ارتبـاطها بـه. فضلاً عن أن متـابعـة الحيـاة اليـومية في ظـل الاضـطراب السياسي، وكوارث المجاعات والأوبئة، يمكن أن تستكمل جوانب الصورة، على الرغم من ألوانها القاتمة.

وقـد كانت المـدن المصريـة في عصر سلاطـين المماليـك مدنـاً كبيرة واسعة، بها الأسواق والمساجد والأسبلة والأضرحـة.. وقد استـرعت هذه

المدن انتباه الرحالة المسلمين القادمين من أنحاء العالم الإسلامي (ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، طبعة باريس؛ عبد اللطيف البغدادي: الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر؛ العبدري: الرحلة المغربية، الرباط ١٩٦٨). كما أثارت دهشة وإعجاب الرحالة القادمين من الغرب الأوربي (رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر، ترجمة د. حسن حبشي، القاهرة ١٩٦٨) ولا غرو فقد كانت المدن الأوربية حتى ذلك الحين مدناً نامية صغيرة المساحة قليلة السكان.

وقد أحصت لنا المصادر التاريخية المعاصرة في القاهرة والفسطاط ما يزيد على سبعين سوقاً وسويقة (ابن دقماق: الانتصار، جـ ٤، ص ٣٢ ـ ص ٣٤؛ المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ٢٥ ـ ص ٣٤، ص ٩٣ ـ ص ١٠٦). ومن البديهي أن هذه الإحصائية ليست دقيقة بالقدر الذي يمكننا من الاعتماد عليها، بيد أننا ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن الأسواق قد تعرضت لتغيرات نوعية ومكانية بحكم الظروف السياسية والاقتصادية، مما يؤدي الى اندثار بعض الأسواق القديمة وظهور أسواق جديدة.

وقد انتشرت هذه الأسواق في المدن المصرية كلها، ويبدو أن نظامها كان متشابهاً، غير أن بعض الأسواق التي وجدت بالقاهرة، لم يكن لها نظائر بالأقاليم مثل «سوق السلاح» و «سوق المهامزيين». وكانت الأسواق تقوم، غالباً، على أساس التخصص في نوع معين من البضائع مثل أسواق المواد الغذائية، وأسواق الملابس، وأسواق تجهيزات السفر وغيرها. ويقصد الناس هذه الأسواق للحصول على ما يلزمهم. وقد انتشرت هذه الأسواق بجوار التجمعات السكانية في المدن المصرية جميعها. وكان يراعى أن يقام السوق في مكان متعدد المنافذ بحيث يسهل الدخول إليه والخروج منه، وفي داخل السوق تقام الدكاكين في مساحات صغيرة، وأمام كل منها مصطبة

يجلس عليها البائع. لمساومة المشترين أو للحديث مع زواره. وكانت هذه الحوانيت تلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية، فقد كان الجالسون يتبادلون المعلومات والأخبار، وإذا كان هناك أمر هام يشغل أفراد الناس، فإنه يكون مجالاً للحديث في الأسواق مما يخلق جواً من تبادل الآراء يمكن أن نسميه بالرأي العام الذي يوجه الأحداث. وقد تكرر في أواخر عصر المماليك الأمر بعدم الكلام في الأسواق في شؤون الدولة.

وفي بداية عصر سلاطين المماليك كانت الأسواق تموج بالحركة، وتمتلىء حوانيتها بالبضائع ويزدحم السوق بالمشترين. فقد كان سوق حارة برجوان، مثلاً، يحفل بعدد كبير من باعة اللحوم بأصنافها المختلفة إلى جانب الزياتين والجبانين والخبازين واللبانين والطباخين والشوايين والخضريين والفاكهيين والعطارين. ولم تكن الحركة تنقطع ليلاً أو نهاراً عن بعض الأسواق المقامة في الأماكن الكثيفة السكان (الخطط، جـ ٢، ص ٩٣ - ص ١٠٦).

وقد عرفت أسواق تلك العصور نظام الصيارفة، الذين كانت مهمتهم استبدال العملات المتعددة التي كان الناس يتعاملون بها في ذلك الحين. وإلى جانب الحوانيت المقامة في الأسواق، كان الباعة الجائلون يفترشون الأرض ببضائعهم من المأكولات والمشروبات، حتى الخواتم والأساور وزينة النساء، ويبدو أن المنافسة كانت تشتد بين أصحاب الحوانيت والباعة الجائلين، الذين عرفوا في مصطلح ذلك العصر باسم «أرباب المقاعد»، بدرجة تجعل ممثلي الحكومة يتدخلون بين الحين والآخر لمنع أرباب المقاعد من الجلوس في الأسواق «... لما يحصل منهم من تضييق الشوارع وقلة بيع الحوانيت...». وكان أولئك يشعلون المشاعل في الليل مما يغري الناس بالتنزه في السوق الذي أضفت عليه المشاعل جواً بديعاً.

وكان أهل المناطق الريفية المجاورة للمدن يفدون إلى أسواقها بدوابهم

وعليها منتجات الريف لبيعها والعودة إلى قراهم، إلا أن تـدهور الأمن في الشطر الأخير من ذلك العصر، جعل أهل القرى المجاورة للقاهرة بالذات يمتنعـون عن الحضور إليهـا بمنتجات حقـولهم خوفـاً من أن يستولي عليهـا فرسان المماليك، أو قطاع الطريق أو الأعراب (ابن أياس: بدائع الزهور، جـ ٣، ص ١٢٦، جـ ٥، ص ٦٧؛ قاسم عبده قـاسم: النيل والمجتمـع المـصـري في عصر ســلاطـين المـمــالـيـك، دار المـعــارف ١٩٧٨، ص ٦١ - ص ٦٣).

وقامت في المدن المصرية أسواقها الخـاصة بهـا، ويذكـر ابن بطوطـة (الـرحلة، ص ٦٦ - ٦٧) أن المسافـر على صفحـة النيل لم يكن يحتـاج إلى التزود بالمؤن، لأن المدن المصرية من الاسكندرية حتى أسوان لهـا أسواقهـا الغاصة بالبضائع التي يحتاجها المسافرون وغيرهم.

وعلى نحو ما يحدث الآن في الـريف المصري، وفي ضـواحي بعض مدن الأقاليم، كانت الأسواق الدورية تقـام في يوم معـين من كل أسبـوع بالقرب من مراكز التجمعات السكانية، ويفد الناس إليها من شتى المناطق المجاورة للبيع والشراء وتبادل البضائع. والملاحظ أن هذه الأسواق الدورية كانت أسواقاً شاملة لا تعرف التخصص الذي تميزت به غالبية أسواق المدن (الخطط، جـ ١، ص ١٦٢). كذلـك كانت هنـاك بعض الأسواق المؤقتـة التي تقام في أماكن التجمعات، حيث يجري العمل لحفر قناة على النيل أو بناء جسر أو مسجد أو مدرسة، كما كان الباعة يفدون إلى الموالـد بمختلف صنوف البضائع فيما يشبه السوق المؤقتة.

وكانت الأسواق ونشاطاتهـا تخضع لـرقابـة الدولـة ممثلة في المحتسب الذي كان له حق الإشراف على الأسواق والباعة فيهـا. وكان مسؤولاً عن الأسعار والنواحي الصحية. ومن ثم يطوف أعوانه على الأسواق في حملات تفتيشية لمراقبة الأسعار والموازين والمكاييل، والكشف عن نظافة القدور التي

تباع فيها الأغذية، ويصادرون البضائع الفاسدة ويعدمونها ثم يوقعون على التاجر العقوبة المناسبة (المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، جـ ٢، ص ٦١٣؛ السخاوي: التبر المسبوك، ص ٢٦١).

وقد تعين على أصحاب الحوانيت في الأسواق كنس الطرقات ورشها، وتعليق القناديل في الليل. وحين يحين وقت الصلاة يفرشون البسط والحصر ويؤدون الصلاة أمام حوانيتهم.

وإذا كان المحتسب حازماً، فإنه يلقى رضاء الناس عنه، وترحيبهم به بحكم نجاحه في السيطرة على الأسواق والتحكم في الأسعار، وقد يحمله العامة في شوارع المدينة وهو راكب بغلته ويصبون عليه ماء الورد، ويشعلون له الشموع والقناديل على طول الطريق، كما تقف له الفرق الموسيقية والمطربون الشعبيون يزفونه حين يمر بهم. (المقريزي: السلوك، جـ٣، ص ٢٣٩ وما بعدها). أما إذا كان المحتسب دون مستوى المسؤولية فإنه يتعرض لكافة صنوف المهانة. وكثيراً ما كان المحتسب يلزم بيته خوفاً من غضب الناس الذين ينسبون إليه سوء الحال وغلاء الأسعار (ابن الفرات: تاريخ الدول والملوك، جـ ٩، ص ٤٣٥، العيني: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، مخطوط، جـ ٢٥، ورقة ٤١٣ ـ ٤١٤). وقد تأثرت الحسبة، كوظيفة بكافة مظاهر التدهور التي تبدت واضحة في الشطر الثاني من ذلك العصر. فقد صارت ولاية الحسبة تتم بالرشوة التي يستخلصها المحتسب من الناس قسراً: وكانت النتيجة لتدهور وظيفة الحسبة أن خفت قبضة الدولة على الأسواق، وتلاعب الباعة بالأسعار. وأدى ذلك بالتالي إلى زيادة عزل وتعيين المحتسبين في عصر الجراكسة (ابن أياس: بدائع الزهور، جـ ٣ ص ١٦٥، ص ٢٣٣، جـ ٥، ص ٢٧).

والواقع أننا يمكن أن نتابع كثيراً من ملامح حياة المصريين اليومية من خلال السوق. ففي بداية عصر سلاطين المماليك كانت الدولة في مرحلة

القوة والازدهار، وانعكس ذلك على الأسواق التي كان عددها كبيراً من ناحية، وتموج بالحركة والنشاط وتزدحم بأصناف البضائع من ناحية أخرى. ومع بداية التدهور الاقتصادي والتفكك السياسي في عصر الجراكسة، واستمراره حتى سقوط دولتهم، بدت مظاهر الاضمحلال واضحة في الأسواق الداخلية في البلاد، فقل عددها، ونقصت كمية البضائع المطروحة بها، كما ارتفعت أثمانها.

ومن ناحية أخرى ارتبطت الأسواق بالكثير من العادات الاجتماعية للمصريين في ذلك الحين، كما كانت تعبيراً عن جوانب هامة من حياتهم. فقد كان من عادة النساء أن يخرجن إلى الأسواق لشراء ما يلزمهن من حاجيات، وربما يمازحن الباعة أثناء المساومة على الأسعار. وغالباً ما كانت النساء تشترين لأزواجهن ما يحتاجون إليه من ملابس (ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٤٥، جـ ٢، ص ٢٥)، كذلك كانت النساء تمثل غالبية رواد الأسواق في بعض المواسم مثل خميس العهد (الذي اشتهر في ذلك العصر باسم خميس العدس)، فعلى الرغم من أنه عيد مسيحي، فإن المصريين كانوا يحتفلون جميعاً به، وكانت النساء تخرج إلى الأسواق، التي تزدحم بهن، في هذا اليوم لشراء البخور والخواتم. والجدير بالذكر أن المعاصرين كانوا يرون في خروج النساء إلى الأسواق أمراً غير مستحب، وكثيراً ما ثارت المناقشات في الدوائر الحاكمة لمنع النساء من المشي في الأسواق. لا سيما في أوقات الأزمات الاقتصادية والطواعين، وهو ما يعبر عن المفاهيم الأخلاقية التي كانوا يفسرون بها أسباب الكوارث والأزمات. (ابن تغري بردي: النجوم، جـ ٦، طبعة كاليفورنيا، ص ٧٦).

ومن مظاهر ارتباط الأسواق بعادات المصريين الاجتماعية، أن الناس كانوا يتوجهون صباح كل جمعة إلى سوق الدجاجين بالقاهرة، والذي كانت تباع فيه كميات ضخمة من الدجاج والأوز، كما كانت تباع به طيور الزينة. وهناك يشتري الناس لأطفالهم العصافير التي كانت أقفاصها في هذا السوق

تعد بالآلاف. وكان الأطفال يطلقون هذه العصافير حبّاً في عمل الخير، لأن الناس آنذاك، كانوا يعتقدون أن العصافير تسبح بحمد الله (المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ٩٣ - ص ١٠٦).

كذلك ارتبط «سوق الحلاويين» بعادات المصريين وتقاليدهم، ويبدو من اسم هذا السوق أنه كان مخصصاً لبيع الحلوى المصنوعة من السكر. وكانت لهذا السوق مواسم يزدهر فيها مثل موسم شهر رجب، وموسم نصف شعبان، وعيد الفطر الذي كان الاستعداد له يبدأ من منتصف شهر رمضان. وكانت الحلوى التي تباع في حوانيت السوق تصنع من السكر على هيئة تماثيل الحيوانات وعرفت باسم «العلاليق» (مفردها علاقة) لأنها كانت تعلق بخيوط على أبواب الحوانيت، ويتراوح وزن كل منها بين ربع رطل وعشرة أرطال. وكانت أسواق القاهرة والأقاليم تمتلىء بهذه التماثيل التي كان الناس يشترونها لأطفالهم على نحو ما يحدث الآن في المولد النبوي.

وكان «سوق الشماعين»، الذي تخصصت حوانيته في بيع الشموع بأنواعها المختلفة من الشموع الموكبية والطوافات والفوانيس، يزدهر في شهر رمضان وفي غطاس النصارى. وكانت الشموع الموقدة على أبواب الحوانيت على جانبي السوق تضفي عليه جواً من البهجة «. . . فتصير رؤيته من أنزه الأشياء. . .»، وكانت الشموع الموكبية ضخمة بحيث تصل في وزنها إلى أكثر من قنطار، ويشتريها الناس أو يؤجرونها وتجر على عجل في موكب يحيط به الصبيان إلى المسجد لصلاة التراويح. ومن ناحية أخرى كانت سوق الشماعين موئلاً للبغايا اللاتي كن يجلسن بحوانيت السوق التي تظل مفتوحة حتى منتصف الليل. وكن يعرفن باسم «زعيرات الشماعين» ولهن ملابس مميزة هي الملاءات الطرح، والسراويل الحمراء في أرجلهن (الخطط، جـ ٢، ص ٩٤ وما بعدها).

إلا أن هذه الصورة الزاهية للأسواق اختفت في أواخر عصر المماليك

بفعل عوامل التدهور العامة من الانهيار الاقتصادي، المتمثل في هبوط الإنتاج الزراعي إلى أحط مستوياته، وتدهور النظام النقدي، بحيث صار النحاس هو القاعدة السعرية بدلاً من الذهب، والمجاعات والأوبئة المتتالية التي نزلت بالبلاد إلى درك مخيف من التدهور وقلة عدد السكان. كما انعدم الأمن وكثرت اعتداءات المماليك على الأسواق وخطف البضائع منها (قاسم عبده قاسم: أسواق مصر، ص ٣٣ وما بعدها).

وإلى جانب الأسواق كان الباعة الجائلون يطوفون بشوارع المدن ينادون على بضائعهم كما هو الحال اليوم. ويطوفون الشوارع والأزقة البعيدة عن السوق، فتخرج إليهم النسوة من بيوتهن للشراء، كما كان بائعو الأقمشة والدلالات يدخلون البيوت لعرض بضائعهم على ربات هذه البيوت (ابن الحاج: المدخل، ص ١٠٢ - ص ١٠٣).

ولم يكن من عادة عامة المصريين أن يأكلوا في بيوتهم، ولذا فإن حوانيت الطباخين كانت هي المكان الذي يشتري منه المصريون ما يلزمهم من الطعام. وقد قدر أحد الرحالة الأوربيين الذين زاروا مصر في ذلك العصر، عدد المطاعم والمطابخ بما يزيد عن اثني عشر ألف مطعم في القاهرة (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ٨٧). وإلى جانب هذه المطاعم كان هناك عدد من الباعة الجائلين يطوفون بشوارع المدينة ومعهم الطعام المطهى وتحته المواقد مشتعلة حتى يظل ساخناً، وكان البعض الآخر من باعة الطعام يفترشون الأرض في الأسواق والطرقات وبجوار الجوامع، وأمامهم طبليات يبيعون عليها الطعام للمارة (المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ٩٣ - ص ١٠٦)، وإلى جانب الطباخين الذين كانوا يطهون الطعام ويبيعونه لحسابهم، وجدت طائفة من الطهاة يرسل إليهم الناس ما يريدون طهوه من الطعام فيطهونه ويخلطونه بالتوابل والأفاويه ثم يرسلونه في القدور المغطاة إلى البيوت، وقد عرفت تلك الفئة من الطهاة باسم «الشرايحية»،

وكانت حوانيتهم تنتشر في أسواق البلاد (ابن الحاج: المدخل، جـ ٣، ص ١٨٦ ـ ص ١٨٩).

أما المياه فكانت تجلب من نهر النيل ويحملها السقاؤون على ظهور الجمال، ويمرون بها على البيوت لتفريغها في الأزيار وغيرها من الأواني، وكان الماء يباع بالقربة، وربما يأخذ السقاؤون ثمن المياه مقدماً ويرسلون صبيانهم بالقرب إلى المنازل أو يحضرونه بأنفسهم. وتسير جمال السقائين في شوارع المدينة وقد تدلت قرب المياه من جانبيها، وينادون عليها بالصلاة على النبي حتى يفسح الناس لهم الطريق.

وقد عرف الشارع المصري في عصر سلاطين المماليك، إلى جانب الأسواق، عدداً من المنشآت ذات الوظيفة الاجتماعية، منها الحمامات التي انتشرت في شتى أنحاء القاهرة والأقاليم. فلم يكن من عادة المصريين أن يبنوا المنازل المجهزة بالحمامات. وباستثناء أبناء الطبقة الحاكمة ومن يلوذ بهم من كبار المعممين والتجار، كانت جموع المصريين تستعيض بالحمامات العامة عن حمامات المنازل. وكانت هذه الحمامات، التي لا يزال بعضها موجوداً بمصر حتى اليوم، تعتبر نوعاً من المرافق العامة. بيد أن الدولة لم تكن تبنيها على نفقتها، وإنما كان الأفراد من الأثرياء يبنونها بقصد استثماري، ويتوارثونها، وتخصص إيراداتها أحياناً كوقف للإنفاق على مدرسة أو سبيل وغير ذلك. وكان الناس يستخدمون هذه الحمامات لقاء أجر معين يدفع لصاحب الحمام أو المسؤول عن إدارته.

وأحصى ابن عبد الظاهر بالقاهرة وحدها حوالي ثمانين حماماً حتى سنة ٦٨٥ هجرية، على حين ذكر المقريزي (ت ٨٤٥) حوالي أربعة وأربعين حماماً كان معظمها قد تخرب في عصره (الخطط، جـ ٢ ص ٧٩ ـ ص ٨٤) وهو ما يكشف عن أن هذه المرافق قد نالت نصيبها من التدهور العام في عصر دولة الجراكسة.

وكانت بعض الحمامات خاصة بالرجال، والبعض الآخر خاصة بالنساء، على حين كان هناك من الحمامات ما يخصص فترة للنساء وأخرى للرجال، وقد بنى السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي حماماً للصوفية ظل وقفاً عليهم (الخطط جـ ٢، ص ٨٤).

وارتبطت الحمامات بالحياة اليومية والعادات الاجتماعية من عدة نواح؛ فقد كانت الحمامات مثل الأسواق من مراكز تبادل الأخبار والآراء، حيث يكون الرجال ـ أو النساء ـ مضطرين إلى قطع الوقت بالثرثرة داخل الحمامات، كما كان دخول المريض إلى الحمام بمثابة إعلان بشفائه. وكان لا بد للعريس والعروس من التوجه إلى الحمام قبل الزفاف في موكب يصحب كلًّا منهما بالموسيقى والأغاني حتى الحمام، ثم يعود كل منهما بموكب مماثل بعد الاستحمام. وفي الحمامات كانت النساء يجتمعن بأفخر ملابسهن حيث يتباهين ويتبارين في إظهار الأناقة (الخطط، جـ ٢، ص ١٧٣، ابن تغري بردي: حوادث الدهور، جـ ٢، ص ٢٢٦ ـ ص ٢٢٧، سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ٩٥). وكانت هذه الحمامات مجهزة بالمياه الساخنة التي لم يكن من الميسور توفيرها بالمنازل.

وقد ارتبط بالحمامات بعض المعتقدات التي شاعت في أوساط المصريين آنذاك، فقد ذكر ابن الحاج (المدخل، جـ ٢، ص ٢٨٢) أن الناس كانوا يعتقدون أن من يدخل الحمام أربعين أربعاء متوالية يفتح الله عليه في الدنيا.

وشهد ذلك العصر كثيراً من المساجد والجوامع التي بناها السلاطين والأمراء وغيرهم، ولم يقتصر دور المساجد في ذلك الزمان على كونها أماكن للعبادة، وإنما كانت تقوم مقام الجامعات والمعاهد والمدارس في عصرنا الحديث. كذلك كانت المساجد والجوامع مراكز للحياة اليومية ونشاط المصريين الاجتماعي، فكثيراً ما كانت تستخدم كأماكن انتظار للسيدات

أثناء المحاكمات التي تكون إحدى السيدات طرفاً فيها. كما كان الرجال، في غير أوقات الصلاة، يجتمعون داخل المساجد في حلقات ويتناولون بالحديث مختلف الشؤون الحياتية. كما كان البعض ينامون في المساجد أو يخيطون بها قلاع المراكب. والغريب أن الناس في عصر سلاطين المماليك كانوا يتخذون من المساجد طريقاً لهم «. . . وقل أن تجد جامعاً إلا وقد اتخذوه طريقاً. . .» (المدخل، جـ ١ ، ص ٢٨٢).

بل إن الباعة كانوا يروجون بضاعاتهم داخل المساجد بين المصلين، وكانت النسوة اللاتي يتاجرن في الغزل يعطينه للمنادي وينتظرن في المسجد، وربما يكون معهن أطفالهن، ويتردد المنادي عليهن للمساومة على أسعار غزلهن من حين لآخر. كذلك كان القضاة يعقدون الأنكحة في المساجد. وحين يتم عقد القران يخرج أهل العروسين في موكب بهيج من الجامع.

ومن ناحية أخرى، لعبت المساجد دوراً هاماً في الصراع السياسي الذي كان ينشب بين آونة وأخرى بين أمراء المماليك المتنازعين على دست السلطنة، فقد كان مسجد السلطان الناصر حسن، المواجه للقلعة، يستخدم كثيراً كموقع عسكري لضرب القلعة.

وإلى جانب المساجد حرص أمراء المماليك وسلاطينهم على تشييد عدد من المنشآت ذات الوظيفة الاجتماعية مثل الأسبلة والخوانق، وذلك في إطار حرصهم على الواجهة الدينية لأنفسهم. وكانت هذه المنشآت الدينية تؤدي وظيفة اجتماعية هامة، كما كانت تمثل أحد الملامح الهامة في مصر آنذاك. فقد انتشرت في أنحاء مصر الزوايا التي تنسب إلى أصحاب الصلاح والتقوى. وكان الناس يتبركون بالشيوخ المدفونين في هذه الزوايا (الخطط، جـ ٢ ، ص ٤٢٩ ـ ص ٤٣٥). وفي تقديرنا أن ابتعاد الناس عن الفهم الحقيقي لدينهم في تلك العصور من ناحية، ورغبتهم في الفرار من واقعهم المليء بعوامل القهر والإحباط من ناحية أخرى، هو الذي جعل الناس، لا

سيما من العامة، يبحثون عن الشفعاء والوسطاء من الشيوخ الذين اعتقدوا في كراماتهم.

ومن مظاهر الرغبة في التبرك والاعتقاد في كرامات الصالحين، أنه كانت هناك عدة مشاهد أو قبور مشهورة يزورها المصريون. ومنها مشهد «زين العابدين» الواقع بين الفسطاط وجامع أحمد بن طولون، وكان الناس يقصدونه للزيارة والتبرك خصوصاً في موسم عاشوراء، ومشهد السيدة نفيسة، ومشهد السيدة كلثوم، ومشهد ثناء وسنا (الخطط، جـ ١ ص ٤٣٥ - ٤٤٠). وكانت النساء، بصفة خاصة يخرجن إلى هذه المشاهد لزيارتها والتبرك بها، بل ان العادة جرت على أن يخصص يوم معين في الأسبوع لزيارة كل منها؛ فكان يوم السبت مخصصاً لزيارة مقام السيدة نفيسة هو ويوم الثلاثاء. على حين كان يوم الاثنين من كل أسبوع هو يوم زيارة مشهد الحسين. أما الخميس والجمعة فكانا لزيارة الشافعي وغيره من الأولياء والصالحين المدفونين بالقرافة (المدخل، جـ ١، ص ٢٦٩ - ص ٢٧٠).

وقد جرت العادة بين المصريين في ذلك الزمان، على زيارة القبور في أيام الجمع وفي المواسم والأعياد. ويذكر أحد المعاصرين أنه كان من عادة الناس أن يبنوا الدور في المقابر حيث يقيمون بها فترة قد تطول إلى شهرين أو ثلاثة «. . . بقدر عزة الميت لديهم. . .»، وهناك يحيون حياتهم العادية؛ فيوقدون الشموع والأحطاب لطهو طعامهم. وهناك يقوم الوعاظ على المنابر والكراسي يعظون الناس، بينما يتجمع الرجال والنساء حول الرواة في الليالي المقمرة لسماع مآثر السالفين، كما يقوم القراء بقراءة القرآن الكريم. ويبدو أن قراء ذلك الزمان كانوا «يقرأون القرآن بالترجيع والزيادة والنقصان، ورفع الأصوات الخارجة عن حد السمت والوقار والتخطيط والمد. . . على ترتيب هنوك الغناء»، على ما يقول ابن الحاج (المدخل، جـ ١، ص ٢٦٨).

بيد أن القرافة كانت من الأماكن ذات الوظيفة الاجتماعية التي تظهر فيها عادات المصريين وروحهم، حتى وصفها المقريزي بأنها «معظم مجتمعات أهل مصر وأشهر منتزهاتهم»، وكانت النساء تتوجه إلى زيارة المقابر على الحمير، التي كانت وسيلة المواصلات الرئيسية في ذلك العصر، وقد حرص على زينتهن الكاملة مع الخواتم والأساور الذهبية، فضلاً عن الخضاب في أياديهن. وفي القرافة يختلط الرجال بالنساء ويقضون يومهم في الضحك واللهو والغناء. وكثيراً ما كان السلاطين يصدرون الأوامر بمنع النساء من الخروج لزيارة المقابر، ولكن أوامرهم ما تلبث أن تنسى (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ١١١).

وكان عامة الرجال يخرجون مع نسائهم إلى القرافة، تجنباً للمتاعب التي قد تثيرها الزوجة إذا رفض زوجها ذلك. أما أصحاب المناصب أو المكانة الاجتماعية، فكانوا يرسلون مع زوجاتهم حبيباً أو عبداً أو عجوزاً. . . وكان بعض هؤلاء يخرج مع زوجته، ولكنه يمشي بعيداً عنها (ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٧٠).

كذلك كانت صفحة نهر النيل من الأماكن التي يخرج إليها المصريون للنزهة والترويح عن النفس. وكانت القوارب تمر على مياه النهر وبها المغنون والمغنيات. . . «فإحداهن تضرب بالطار وأخرى بالشبابة، ومعهن من يصوت بالمزمار مع رفع أصواتهن بالغناء. . .» ويتفرج عليهم سكان البيوت المطلة على النيل. كما كانت جزائر نهر النيل محطاً لتجمعات أفراد المصريين ولهوهم وطربهم. وكثيراً ما نقرأ في المصادر التاريخية المعاصرة أن بعض السلاطين أصدر أمره بمنع الناس من ركوب النيل بسبب مظاهر الفساد والانحلال التي كانت تبدو واضحة في مثل هذه الأحوال (المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ١٤٢، السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٣٠٦).

وقد ارتبطت بنهر النيل بعض الأعياد التي كانت مناسبات اجتماعية هامة بالنسبة للمصريين على اختلاف طوائفهم مثل «عيد كسر الخليج» أو عيد وفاء النيل. فقد كان وفاء النهر، أي بلوغ مياهه الحد أو المنسوب الكافي لري الأراضي الزراعية، مناسبة سعيدة يترقبها المصريون جميعاً، كما يحسب الحكام حسابها. ففي شهر بؤونة من شهور القبط يقاس ما بقي من ماء النيل ليكون أساساً تحسب عليه الزيادة في موسم الفيضان، ويبدأ النداء على الزيادة؛ أي إعلانها على الناس منذ اليوم التالي (القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، جـ٣، ص ٢٩٢ - ص ٢٩٤؛ الخطط، جـ١، ص ٥٨). وفي صباح كل يوم تخرج مجموعة من الفرسان يرفعون الأعلام فوق أكتافهم ويتجهون إلى المقياس لمعرفة مقدار زيادة مياه النيل، ثم يسيرون خلال طرقات القاهرة يصيحون «أن النهر زاد كذا. وقد عرف هؤلاء الناس الذين كانوا يقومون بدور مشابه لدور وسائل الإعلام في عصرنا الحاضر باسم «مناديو البحر». وكانت مهمتهم نقل أخبار النهر اليومية إلى الناس (ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٥٦؛ Dopp: L'Egypte au Commencement du quanzième siècle).

وحين يبلغ النهر حد الوفاء يبدأ احتفال ضخم فيما يمكن أن نسميه مهرجاناً قومياً. ففي ليلة الوفاء يوقد الناس القناديل والشموع حتى يتحول ليل القاهرة إلى نهار من كثرة الأضواء ويحضر أحد كبار رجال الدولة (الاستادار) ومعه الخلع التي توزع في هذه المناسبة. وفي دار المقياس ببيت القراء يتناوبون قراءة القرآن الكريم طوال الليل، كما يهزج المطربون بأغانيهم طوال تلك الليلة في دار المقياس.

وفي اليوم التالي ينزل السلطان، أو من ينوب عنه، من القلعة في موكب كبير تزينه الأعلام، والصناجق وغيرها من الزينات، وتدق أمامه الطبول، وتتألق في مقدمته الألعاب النارية حتى يصل إلى دار المقياس وحوله جموع المصريين في زحام شديد. وهناك يمد سماط حافل بأنواع الطعام

والفاكهة والحلوى، وبعد أن يأكل السلطان يباح للحاضرين جميعاً من عامة الناس أن يتخاطفوا الطعام والفاكهة والحلوى. ثم يعطي السلطان إناء به بعض الزعفران المذاب في الماء إلى الموظف المسؤول عن المقياس فيلقي بنفسه وهو بكامل ملابسه ومعه الإناء في فسقية المقياس ويعطر عمود المقياس بالزعفران. وتفرق الخلع على من «لهم عادة بذلك». ثم يبدأ موكب بحري حول مركب السلطان المعروفة «بالذهبية»، وحولها مراكب الأمراء المزينة بجميع أنواع الزينات. وقد اختفت صفحة النهر تحت عشرات المراكب والقوارب التي تحمل المتفرجين. ويسير الموكب البحري الكبير حتى يدخل إلى فم الخليج حتى موقع السد الترابي. حين يكون نائب السلطنة، أو حاجب الحجاب ومعه بعض كبار رجال الدولة فوق جسم السد، ثم ينزل السلطان من «الذهبية» ويمتطي ظهر جواده حتى السد الترابي، وهناك يمسك بمعول من الذهب الخالص ويضرب ثلاث ضربات، ثم يركب عائداً إلى القلعة. وفي هذه الأثناء ينهال عدد كبير من العمال بفؤوسهم على السد حتى يجري الماء إلى الخليج (القلقشندي؛ صبح الأعشى، جـ ٤، ص ٤٧ ـ ص ٤٨؛ ابن شاهين الظاهري: زبدة كشف الممالك، ص ٨٧؛ السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٣٠٧). والجدير بالذكر أن السلاطين لم يكونوا يحرصون دائماً على الاشتراك في هذا الاحتفال.

كما أن الفتن والاضطرابات السياسية، التي كثرت في أواخر العصر المملوكي كانت تسلب هذا الاحتفال بهجته ورونقه. بل إن الاحتفال لم يكن يقام أحياناً بسبب حروب الشوارع بين طوائف المماليك. وفي بعض الأحيان كان السلطان يتمنع عن الاشتراك في هذه المناسبة خوفاً على حياته. وعلى الرغم من أن الاحتفال بوفاء النيل كان يتم بالنهار، فإن الاضطراب السياسي في سنة ٩٠٤ هجرية جعل السلطان محمد بن قايتباي ينزل لفتح السد ليلاً، وأصبح الناس ليجدوا الماء في الخلجان والبرك «وقد ضيع على الناس فرحتهم بيوم الوفاء» (النويري: نهاية الأرب، جـ ١، ص ٢٦٤؛

ابن إياس: بدائع الزهور، جـ ٢، ص ٣١٧، ص ٣٤٥، ص ٣٧٤).

ولم يكن عيد وفاء النيل واحتفال كسر الخليج هو المظهر الاجتماعي الوحيد المرتبط بالنهر العظيم. فقد ارتبط «عيد الشهيد» و «عيد النيروز» أيضاً به. وكان عيد الشهيد من أعياد الأقباط، ويقام سنوياً في شهر بشنس القبطي. ويرجع الاحتفال به إلى اعتقاد الأقباط أن نهر النيل لا يمكن أن يزيد ويبلغ حد الوفاء إلا إذا غسل به إصبع أحد القديسين الذي كانت جثته محفوظة في تابوت بكنيسة في شبرا. وكان هذا الاحتفال يتم على شكل مهرجان كبير يقام على ساحل النيل في شبرا، ويتوافد الأقباط من شتى أنحاء مصر، كما يخرج المسلمون من سكان القاهرة والفسطاط للمشاركة في الاحتفال الكبير. وهناك تختفي الأرض، على الساحل وفي الجزر، تحت أعداد هائلة من الخيام. ويجتمع الفرسان بخيولهم الراقصة على إيقاعات الطبول وأنغام الزمور. ويفد إلى هذا الاحتفال الشعبي كل أرباب الغناء واللهو من جميع أنحاء البلاد. وتروج بضاعة البغايا ويجد طلاب المتعة في هذا العيد ما يريدون. ويستمر الاحتفال يومين وثلاث ليال في بعض الأحيان وتصحبه كل مظاهر الفوضى والانحلال، وترتكب المعاصي علناً، وتثور الفتن وأحداث الشغب، كما تقع حوادث القتل. وقد منع الاحتفال بهذا العيد لفترة ستة وثلاثين عاماً، ثم أعيد الاحتفال به لسبب غريب هو أن السلطان الناصر محمد بن قلاون أراد أن يصرف اثنين من أمرائه عن الخروج للصيد «... لشدة غرامه بهما وتهتكه في محبتهما...». ولكن الاحتفال بهذا العيد أبطل نهائياً بعد سبع عشرة سنة، وهدمت الكنيسة وأحرق التابوت (المقريزي: الخطط، جـ ١، ص ٦٨؛ السلوك، جـ ١، ص ٩٤١؛ ابن تغري بردي: النجوم، جـ ٨، ص ٢٠٢؛ السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٢٦٩).

وفي أول شهر توت كان الاحتفال بيوم النيروز، وهو عيد موروث عن قدماء المصريين، تكريماً للنهر لبلوغه حد الوفاء. وفي هذا اليوم تعطل أسواق

القاهرة ويأخذ هذا العيد طابعاً قومياً، فقد كانت المدارس تغلق أيضاً في هذا اليوم (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٤٩ ـ ص ٥٠).

ومن مظاهر الاحتفال بهذا اليوم ما كان يحدث في بعض شوارع القاهرة إذ كان بعض العوام يطوفون القاهرة في موكب صاخب حول شخص يركب حماراً، وقد دهن وجهه بالدقيق أو بالجير، ويضع لحية مستعارة ويرتدي ثوباً أحمر أو أصفر، وعلى رأسه طرطور طويل وحوله الجريد الأخضر وشماريخ البلح وقد أمسك بيده دفتراً. ويطوف ذلك الموكب الغريب في شوارع المدينة وأزقتها ويطرق أبواب البيوت، ويدخل الأسواق ويمر على الدكاكين لتحصيل النقود من الناس على شكل الإتاوات. ومن يمتنع عن إعطائهم يتعرض لكلامهم الفاحش ويصبون عليه الماء. أما من يغلق بابه في وجه هؤلاء، فكان يتعرض لما هو أكثر من ذلك. كذلك كان العامة يقفون في الطرقات يتراجمون بالبيض ويتضاربون بأنطاع الجلود، ويتراشون بالمياه فلا يستطيع أحد أن يخرج من بيته. كما كان الأعيان يفعلون الشيء نفسه في منازلهم وبساتينهم. ويبدو أن ذلك اليوم قد اعتبر آنذاك بمثابة راحة أو عطلة يتحرر الناس فيها من قيود حياتهم بما في ذلك سطوة القانون؛ فلم يكن الوالي يحكم لأحد ممن ناله الأذى من جراء الجرائم التي كانت تقع يوم النيروز (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢ ص ٤٩ ـ ص ٥٣؛ ابن إياس: نزهة الأمم في الغرائب والحكم، ص ٢٢٣ ـ ص ٢٢٧).

وفي عصر المماليك الجراكسة تواضعت مظاهر الاحتفال بهذا العيد إلى حد كبير، بسبب ما توالى على البلاد من أزمات اقتصادية منذ منتصف القرن الثامن الهجري (١٤م). وقد ارتبطت بعيد النيروز عادات غذائية معينة حتى صارت من لوازم ذلك اليوم، وربما ثارت المشاكل في البيوت بين الأزواج بسببها. ومن هذه الأطعمة الزلابية والهريسة والفواكه مثل البطيخ والخوخ والبلح وكان الناس يتهادون بهذه الأطعمة في ذلك اليوم. وكان

بعض الناس يأتي بصانع الحلوى ليبيت عنده ويجهز هذه الحلوى قبل الصباح (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٤٩).

ولم تكن هذه هي كل مظاهر ارتباط نهر النيل بالحياة المصرية بطبيعة الحال. ذلك أن النيل كان ـ ولا يزال ـ قوام الحياة المصرية بشتى وجوهها. وكانت أعمال ضبط النهر من جسور وخلجان وترع، تؤثر على شكل الحياة اليومية في عصر سلاطين المماليك؛ فكثيراً ما كان يتقرر بناء جسر على النيل أو شق خليج وقناة، وعندها يتقرر على أفراد الرعية أن يدفعوا تكاليف المشروع، وما يختلسه رجال الحكومة لأنفسهم. وتفرض «المغارم» (وهي نوع من الضرائب الطارئة التي كانت تفرض على الناس في ذلك العصر بين الحين والآخر) على الحوانيت والدور والبساتين وحجارة الطواحين وصهاريج الماء بالترب والمدارس. وكان من يفرض عليه درهمان يضطر إلى دفع عشرة دراهم، لأنه كان يدفع ما عليه عدة مرات ثم يدفع بعد ذلك للشهود (المقريزي: السلوك جـ ٢، ص ٧٦١ ـ ص ٧٦٦؛ العيني: عقد الجمان، مخطوط، حوادث سنة ٧٤٩ هجرية).

أما العمال والفعلة الذين كانت تقع على عاتقهم مهمة إنجاز هذه المشروعات؛ فغالباً ما كانوا يجمعون قسراً من القرى والشوارع والأسواق لتسخيرهم في هذه الأعمال. وكانوا عرضة لكل ضروب الظلم والامتهان وما إلى ذلك من أشكال التسخير والإجاعة والإرهاق. وفي بعض الأحيان كان جنود الحكومة يأخذون الناس من الجوامع وقت السحر، ويأخذونهم إلى موقع العمل مقيدين بالحبال، كما كانوا يهاجمون رواد الأسواق ويربطونهم بالحبال ثم يسوقونهم إلى مكان العمل (قاسم عبده قاسم: النيل والمجتمع المصري، ص ٣٤ ـ ص ٣٧)، وكان عمال السخرة هؤلاء يعملون لقاء قوتهم اليومي. وفي بعض الأحيان كان العاملون في هذه المشروعات يتقاضون أجراً. وهكذا تقلبت أحوال العمال والفعلة في هذه المشروعات آنذاك بين تسخيرهم مقابل قوتهم اليومي، أو الأجر الذي قد يكون نصفه عينياً في

بعض الأحيان ونصفه الآخر نقدياً. بل إن بعض المشروعات كان يعمل بها من العمال المأجورين عدد إلى جانب عمال السخرة؛ وربما كان العمال الفنيون أو أصحاب المهارات مثل البنائين أو النجارين هم الذين يتلقون أجراً عن أعمالهم، على حين يسخر الفعلة في أعمال الحفر وحمل التراب والردم وغير ذلك من الأعمال البدنية الشاقة.

وفي مواقع العمل كانت الحركة الدائبة ترسم صورة مهرجان شامل؛ فيفد الباعة بما يحملون من مأكولات ساخنة، ومشروبات لكي يبيعوها، وربما تحضر فرق الموسيقى الشعبية والمطربون لا سيما إذا كان العمل يتم تحت إشراف أحد السلاطين. وعندها تجتمع جماهير الرجال والنساء للفرجة (ابن عبد الظاهر: تشريف الأيام والعصور بسيرة الملك المنصور، ص ٢٤ ـ ص ٢٦).

إلا أن الاهتمام بصيانة مرافق الري في أواخر ذلك العصر قل تماماً، وكثرت حوادث انقطاع الجسور وتهدم القناطر وجفاف الأرض الزراعية، وهو ما يمكن تفسيره في ضوء حالة الاضطراب والفوضى التي سادت أوجه الحياة المصرية جميعاً في الدور الأخير من ذلك العصر.

وقد ارتبطت بالشارع المصري في عصر المماليك أيضاً، تلك الاحتفالات الدينية لكل من المسلمين والمسيحيين واليهود. والجدير بالذكر أن هذه الأعياد الدينية التي احتفل بها المصريون، كانت من المناسبات الاجتماعية التي تكشف عن عادات وتقاليد المصريين من ناحية، كما أنها تعكس مدى حالة الرخاء الذي نعموا به في بداية ذلك العصر، ثم تدهور الأحوال في أواخره من ناحية أخرى.

ففي أول شهر المحرم من كل سنة، كان المصريون يحتفلون بعيد رأس السنة الهجرية، ويبدو أن الاحتفال بهذه المناسبة كان يقتصر على تبادل التهاني وتوزيع العطايا على الفقراء. ومن العادات التي ارتبطت بهذه المناسبة

أن النساء كن يشترين اللبن حتى تكون السنة بيضاء لا شر فيها، على ما كان شائعاً، (المدخل، جـ ١، ص ٢٧٧ ـ ص ٢٧٨). وفي عاشر محرم يحتفل المصريون بيوم عاشوراء. وقد جرت عادتهم على ذبح الدجاج وطبخ حبوب القمح، التي ما يزال المصريون يصنعونها حتى اليوم باسم عاشور، ويتهادون بها. كذلك جرت العادة في يوم عاشوراء على أن يتبخر الناس بالبخور الذي يخزنونه لهذه المناسبة طوال السنة؛ إذ كانوا يعتقدون أن السجين إذا بُخِّر بهذا البخور خرج من سجنه، وأن هذا البخور يبرىء من العين والحسد. وفي هذا اليوم تكثر زيارة مشهد زين العابدين، كما يخصص مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط للنساء، فيمكثن به طوال اليوم «ويتمسحن فيه بالمصاحف وبالمنبر وبالجدران وتحت اللوح الأخضر» (المقريزي: الخطط، جـ ١، ص ٤٣٥، ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٩٠).

أما ليلة أول شهر رجب، فكانت من مواسم المصريين الهامة. فكان الاحتفال به يعم جميع طوائف المصريين على اختلاف أحوالهم الاقتصادية، فيشترون لأطفالهم التماثيل السكرية المصنوعة على هيئة الحيوانات مثل الخيول والقطط والسباع. وتمتلىء أسواق القاهرة والفسطاط والأرياف بهذه التماثيل المصنوعة من الحلوى. وكان لا بد من إهداء هذه الحلوى إلى أقارب الزوجة لا سيما إذا كانت المصاهرة حديثة أو إذا لم يكن الرجل قد دخل بامرأته. وفي المساء يجتمع الرجال والنساء حول المنشدين والقراء للاحتفال بهذه المناسبة. وفي ليلة المعراج يجتمع الناس في المسجد الأعظم رجالاً ونساء، ويزيدون وقود القناديل، ويفرشون البسط والسجادات داخل المسجد وعليهاالكيزان والأباريق بالمشروبات، ويستمعون إلى مشاهير قراء عصرهم وهم يرتلون آيات القرآن الكريم. كذلك كانت ليلة نصف شعبان من مناسبات شراء الحلوى للأطفال، وفيها كانت تسطع المساجد بالأضواء ويتحول ليل المدينة إلى نهار، لأن الناس كانوا يربطون الحبال بالشرفات

والأعمدة ويعلقون بها عدداً كبيراً من القناديل المضاءة. وتمتلىء المساجد بالرجال والنساء والأطفال احتفالاً بالمناسبة.

أما المولد النبوي فقد كان الاحتفال به يتخذ شكلاً من الفخامة والعظمة يتناسب مع ما عرف عن ذلك العصر - في بدايته - من مظاهر الرفاهية والثراء التي استأثرت بها الطبقة الحاكمة. فقد كان سلاطين المماليك يشاركون عامة الناس الاحتفال بهذه المناسبة. وكان الاحتفال يبدأ من مطلع شهر ربيع الأول حتى الليلة الكبيرة في ثاني عشره. ومنذ عهد السلطان قايتباي جرت عادة السلاطين على أن يقيموا خيمة كبيرة عجيبة الأوصاف هي «خيمة المولد»، وعند أبوابها حوض جلدي قد ملىء بعصير الليمون، وقد وقفت طائفة من صغار الخدم يناولون الناس أكواب العصير. وكان الاحتفال يبدأ ظهراً ويستمر حتى ساعة متأخرة، ويأخذ المقرئون في تلاوة القرآن، ويتلوهم الوعاظ ويأخذ كل منهم نصيبه من النقود والملابس من السلطان وأمرائه. وبعد صلاة المغرب تحط أسمطة الحلوى على اختلاف ألوانها فيتخطفها الفقهاء. ويعقب ذلك المنشدون بأهازيجهم في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام حتى ثلث الليل (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ١٧٧ - ص ١٨٠).

هذا هو الاحتفال الرسمي، ولكن الناس كانوا يحتفلون بالمولد النبوي على طريقتهم، فكان من الشائع أن يقيم الناس حفلاتهم بهذه المناسبة في بيوتهم ويبدأ الاحتفال بالقرآن الكريم الذي يتلوه مشاهير القراء المعروفين بالتطريب وحسن الصوت. ثم يعقب ذلك الإنشاد بمصاحبة الآلات الموسيقية ويعقب ذلك حلقات الذكر، «فيقوم الواحد منهم يرقص ويعيط وينادي ويبكي ويتباكى ويتخشع وربما مزق ثيابه وعبث بلحيته». على حين تطل النساء من أسطح البيوت المجاورة على الاحتفال المقام أمام المنزل. وفي داخل البيوت تقام حفلات نسائية للذكر بهذه المناسبة، ثم تلتف السيدات حول إحدى محترفات الوعظ لسماع حديثها الديني. على أن بعض الناس

كان يتحرج من أن يكون احتفاله بالمولد النبوي بالغناء، فيحضر قراء القرآن، ويقيم حلقات الذكر. ومن الطريف أن بعض الناس كانوا يحتفلون بالمولد النبوي لاسترداد النقوط والهدايا التي كان قد أهداها للآخرين في المواسم والأفراح (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٢ - ص ٢٥).

واتخذ موسم الحج مظهراً اجتماعياً جعل منه مناسبة اجتماعية هامة في حياة المجتمع المصري آنذاك. فقد كان الاستعداد للحج أمراً يهتم به الجميع سواء كانوا على كراسي الحكم، أم كانوا من عامة الناس. وفي هذا الموسم كانت تسري الحركة والنشاط في أوصال المجتمع المصري؛ فتزدهر الأسواق المخصصة لبيع لوازم الحجاج، ويستعد أهل الدولة والمماليك للسفر في ركب الحجاج، على حين ينتظر العامة ذلك الاحتفال بشوق وشغف.

وكانت الكسوة الشريفة توضع على جمل مزين يطوف القاهرة والفسطاط فيما اصطلح على تسميته آنذاك «بدوران المحمل». وكان السلطان الظاهر بيبرس هو أول من أدار المحمل بمصر سنة ٦٥٧ هجرية (١٢٥٩م). (المقريزي: الذهب المسبوك بذكر من حج من الخلفاء والملوك، ص ١١؛ السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٨٧) والجدير بالذكر أن سلاطين المماليك كانوا يولون كسوة الكعبة اهتماماً بالغاً، وكان هناك موظف خاص للاشراف على تجهيزها هو «ناظر الكسوة» الذي كان ينفق على إعدادها من الأوقاف المخصصة لهذا الغرض. أما كسوة الحجرة النبوية فلم تكن تجهز سنوياً مثل كسوة الكعبة، وإنما كانت تجدد كلما بليت، كل حوالي سبع سنوات. وكانت تصنع من الحرير المرقوم بالحرير الأبيض وكان من الممكن أن يقوم بإعدادها أحد كبار الأمراء، أو إحدى أميرات البيت الحاكم (القلقشندي: صبح الأعشى، جـ ٤، ص ٣٠، ص ٨٥٧، ص ٣٨٩؛ المقريزي: السلوك، جـ ٣، ص ٤٩٧، ص ٧٢٥ - ص ٧٢٦؛ الذهب

المسبوك، ص ٤٣؛ السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٨٨، السخاوي: التبر المسبوك، ص ٢٠١).

ومن ناحية أخرى كان المصريون، على اختلاف مشاربهم، يحرصون على المشاركة في احتفال دوران المحمل الذي كان يدور مرتين سنوياً في شوارع القاهرة والفسطاط: المرة الأولى في شهر رجب، والثانية في شهر شوال. وفي رجب ينادى بدوران المحمل ثلاثة أيام ثم يدور في اليوم الرابع. وفي أثناء الأيام الثلاثة يقوم الناس بالاستعداد ليوم الدوران، ويقوم أصحاب الحوانيت التي سيمر بها المحمل بتزيين حوانيتهم. وهناك يبيت النسوة والرجال والأطفال حتى يتمكنوا من مشاهدة موكب المحمل في صباح اليوم التالي. وتكون الحوانيت قد تجهزت بالحرير وألوان الزينة. وقد جرت العادة على أن يكون دوران المحمل في يوم الاثنين أو الخميس من الأسبوع. وعلى طول الطريق تحتشد جموع الناس لمشاهدة موكب المحمل وهو يشق طريقه من باب النصر، وقد سار جمل المحمل يتهادى وعليه أثواب الحرير الملون، وفوقه المحمل قد غطي بالأقمشة الحريرية تعلوه قبة فضية. وأمام هذا الموكب تركض كوكبة من فرسان المماليك الرّماحة (أي المتسلحين بالرماح) بملابس الميدان الزاهية، على حين تخطف معداتهم وأسلحتهم أبصار المتفرجين ببريقها. وتعلو صيحات الإعجاب من جماهير العامة المحتشدين على جانبي طريق الموكب وهم يرون المماليك الرماحة يستعرضون مهاراتهم في فن القتال بالرماح، وبينهم مجموعة من صغار المماليك يؤدون بعض الألعاب البهلوانية بالرماح وهم وقوف على ظهور خيولهم. وتختلط أصوات الجماهير الصاخبة بدقات الطبول وأصوات الكوسات النحاسية. ويمضي الموكب الصاخب إلى ميدان الرماحة تحت القلعة حيث يطل عليه السلطان، تشتد جلبة الاحتفال والاستعراض ثم تتجه الجموع إلى الفسطاط حيث يخترق الموكب شوارع المدينة الرئيسية ثم يعود ثانية إلى ميدان الرميلة تحت القلعة. وفي شهر شوال يتكرر هذا الموكب

الصاحب ولكن الموكب لا يخرج إلى الفسطاط بل يخرج إلى الريدانية مباشرة في طريقه إلى بلاد الحجاز (القلقشندي: صبح الأعشى، جـ ٤، ص ٥٧ ـ ص ٥٨؛ ابن ظهيرة: الفضائل الباهرة، في محاسن مصر والقاهرة، ص ١٩٩ ـ ص ٢٠٠؛ ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٧٢، ص ٢٧٥).

وعلى الرغم من مظاهر التدهور التي لحقت بشتى نواحي الحياة المصرية في عصر الجراكسة، فإن احتفال دوران المحمل ظل يلقى اهتمام المصريين جميعاً حتى السنوات الأخيرة من هذا العصر. إلا أن مظاهر هذا الاحتفال كانت تتأثر، بطبيعة الحال، بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتعرض لها البلاد. وقل الاهتمام بأمر المحمل، ولم يعد المسؤولون يلتزمون بمواعيده التقليدية. كما كانت الأوبئة والمجاعات التي تحصد بمنجلها الفتاك أعداداً كبيرة من سكان البلاد ـ ومن بينهم المماليك ـ تؤثر على شكل الاحتفال فيقل عدد الرماحة. كما يقل إقبال الناس على مشاهدة الاحتفال بسبب حزنهم على موتاهم. ومن ناحية أخرى، انعكست حالة التدهور الأمني على احتفال دوران المحمل. فقد ابتكر المماليك بدعة هي «عفاريت المحمل» الذين كانوا مجموعة من أراذل المماليك يركبون خيولهم، وقد غيروا من هيئتهم بشكل مزعج، ويطرقون أبواب الناس ويجبون منهم الأموال قسراً، كما كانوا يعترضون سبيل الناس في الأسواق والطرقات وينزلون بهم شتى صنوف المهانة. ويبدو أنهم أثاروا الرعب والهلع في نفوس الناس بدرجة جعلت كل من يقابلهم يسارع إلى الاختباء خوفاً من أذاهم، ولما ضج الناس بالشكوى وطالبوا بإلغاء هذا الاحتفال أمر السلطان بإبطال عفاريت المحمل سنة ٨٦٢هـ. ولكن المماليك كثيراً ما كانوا ينتهزون فرصة ازدحام الناس في الاحتفال فيخطفون النساءوالأطفال وينهبون الأمتعة، ويثيرون الرعب والفوضى (المقريزي: السلوك، جـ ٤، ص ١٠٠٦؛ ابن تغري بردي: النجوم، جـ ١٤، ص ٣٤٥، جـ ١٦،

ص ١٢٣؛ ابن أياس: بدائع الزهور، جـ ٤، ص ٣٤٢، ص ٤٨٠).

أما العيدان، أي عيد الفطر وعيد الأضحى، فقد كان الاحتفال بهما يتم في البيوت وفي الشوارع في آن واحد. ويبدأ الاستعداد لموسم عيد الفطر مع بداية شهر رمضان، فتزدهر أسواق القاهرة والأقاليم، وتمتلىء بأنواع الحلوى والتماثيل السكرية وأصناف الحبوب التي جرت العادة على أكلها في هذا الموسم. وتتلألأ الشوارع ومآذن المساجد بالقناديل التي تظل مضاءة طوال الليل، على حين يجوب الأطفال، بفوانيسهم المضاءة دروب البلد وأزقته ويخرجون في موكب جميل إلى صلاة التراويح، وهم يهزجون بالأغاني حول الشموع الضخمة التي يجرونها على عجلات. ويطوف المسحراتي بطبلته مردداً الأغنيات الدينية على البيوت، أو يدق على أبواب البيوت وينادي على أصحابها. وفي ليلة العيد يسهر بعض الناس لتجهيز ملابسهم الجديدة حتى الصباح، على حين يسهر الأتقياء منهم في الاستماع إلى القرآن الكريم والأذكار. ومع طلوع النهار يؤدون صلاة العيد، ثم تتبادل البيوت التهنئة بالعيد وأطباق الكعك التي يتم تجهيزها خلال الأيام الأخيرة من شهر رمضان. ويبدو أن البعض كان يفضل شراء الكعك جاهزاً إذ أن ابن الحاج يعيب على معاصريه أنهم يشترون الكعك الذي يصنعه اليهود بمناسبة عيد الفطر. وتكون الوجبة الأولى لغالبية الناس بعد الصيام من السمك المملح المشقوق. ويشتري الناس التماثيل السكرية لأطفالهم ولكي يهدوها إلى أصهارهم بهذه المناسبة (المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ٩٨ - ص ٩٩؛ ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٨٧ - ص ٢٩٠؛ سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ١٨٤ - ص ١٨٦).

وفي يوم العيد يخرج الناس لزيارة المقابر، ويجتمعون في القرافة حيث يلهون ويمرحون، ويتوجه بعض الناس إلى النيل والبرك والمتنزهات العامة، فيؤجرون القوارب ويتنزهون على صفحة المياه وهم يغنون ويطربون ومعهم نساؤهم وأطفالهم.

وفي عيد الأضحى، كان البعض يجهزون الأضاحي منذ ليلة العيد، على حين اعتاد البعض ألا يذبحوا الضحية، على الرغم من قدرتهم، ويشترون اللحم الذي يطبخون منه عدة أصناف من الطعام، وجرت العادة على أن يهدي الناس إلى جيرانهم أطباق اللحم. وكان بعض الناس يسهرون ليلة العيد بطولها في تجهيز ثيابهم الجديدة. وفي الصباح وبعد الصلاة يخرج الناس أيضاً لزيارة القبور. وكانت النساء يتزيّن «ويتجملن بغاية الزينة»، وتسير بهن الدواب وهن يغنين وينقرن على الدفوف (ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٨٣ ـ ص ٢٩٠).

أما أعياد اليهود والمسيحيين فكان الاحتفال ببعضها قاصراً على أبناء الطائفة وحدهم، وشاركهم المسلمون في الاحتفال ببعضها. ففي عيد الزيتونة ـ الذي يحتفل به المسيحيون في ذكرى دخول المسيح عليه السلام القدس ثم دخول الهيكل والناس بين يديه يسبحون وهو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ـ كان الناس عموماً يخرجون للنزهة، وكان المسيحيون يخرجون من الكنائس وهم يحملون سعف النخيل ويذهبون إلى الأماكن الخلوية والمنتزهات، خصوصاً ضاحية المطرية القريبة من القاهرة حيث بئر البلسم التي يعتقد المسيحيون أن مريم العذراء غسلت فيه ثياب المسيح. وفي عيد الميلاد كان النصارى يوقدون المشاعل والمصابيح في الكنائس. ويقول المقريزي (الخطط، جـ ١، ص ٢٦٣ ـ ص ٢٦٥) إنه شاهد احتفالات عيد الميلاد بالقاهرة ومصر وكان «موسماً جليلاً». وفيه كانت الشموع المزينة المصبوغة بالألوان الرائعة تباع في الأسواق والحوانيت ويشتريها المصريون؛ مسلمين ومسيحيين، وقد عرفت هذه الشموع التي بالغ الصناع في تزيينها باسم الفوانيس. وفي «خميس العهد»، (الذي عرفه أهل ذلك الزمان باسم خميس العدس) كان المسيحيون يطبخون العدس المصفى والسمك والبيض الملون، وكان هذا العيد من الاحتفالات الكبيرة

التي يشارك فيها المسلمون (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٥٦، ص ٥٨).

أما «سبت النور» فكان المصريون كلهم يحتفلون به أيضاً، وفي أمسية هذا العيد يجمع المسيحيون أوراق شجر الريحان وغيره ويبيتونه في إناء به ماء ثم يغتسلون به في اليوم التالي؛ لأن هذا في ظنهم يقيهم شر المرض والكسل والعين والسحر وما إلى ذلك. كما جرت عادة المصريين على أن يتكحلوا في هذا اليوم بالكحل الأسود اعتقاداً منهم أنه يزيد من قوة الأبصار. كما شاع الاعتقاد بأن شرب الدواء في هذا اليوم أكثر فائدة منه في أي يوم آخر. وكان الذين يعانون من مرض جلدي يذهبون إلى شاطىء النهر خارج القاهرة حيث تتعرى النسوة والرجال تماماً ويدهن الجميع أجسادهم بالكبريت ويعرضونها للشمس معظم ساعات النهار، وعند الغروب يستحم الجميع في مياه النيل (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٥٧).

أما أعياد اليهود في ذلك العصر، فقد اختلفت طريقة الاحتفال بها عند كل من طوائف اليهود الثلاث آنذاك؛ وهي طوائف الربانين، والقرائين، والسامرة (قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، دار المعارف ١٩٧٧، ص ١٠٩ وما بعدها). وأغلب الظن أن الاحتفال بهذه الأعياد اليهودية كان يتم داخل معابدهم، وفي إطار الجماعة نفسها، وهو ما يبدو متسقاً مع عادة اليهود في حياة العزلة عن المجتمع الذي يعيشون فيه.

والجدير بالذكر أن أهل الذمة المصريين، يهوداً ونصارى، قد عاشوا كجزء يرتبط ارتباطاً عضوياً بالكل المصري. وقد شهد الشارع المصري في عصر سلاطين المماليك مظاهر هذا الارتباط التي اختلفت عند المسيحيين عنها عند اليهود. ففي بعض المناسبات ذات الطابع السياسي كان أهل الذمة المصريون يشاركون المصريين المسلمين التعبير عن رأيهم في تلك الأحداث.

وسواء كان خروج اليهود والنصارى للمشاركة في الأحداث السياسية راجعاً إلى مبادرات ذاتية نابعة منهم أو كان تلبية لأوامر الوالي أو المحتسب بخروجهم بالشموع وبكبتهم المقدسة لاستقبال أحد السلاطين ـ على نحو ما يحدث الآن في تنظيم المظاهرات السياسية لإظهار التأييد للحاكم الذي قد يكون مستبداً ـ فإن أهل الذمة كانوا يشاركون المصريين المسلمين هذا الموقف.

وأغلب الظن أن الأقباط قد انفردوا بالمشاركة في النشاط الزراعي، إلى جانب عملهم في الإدارة، كما أنهم عملوا بالتجارة والصناعات الصغيرة وبعض المهن الأخرى. ويبدو أن اليهود كانوا يعملون في مختلف الأعمال والمهن ولا سيما النشاط المصرفي والأعمال المالية. وعلى أية حال، فالواضح أن اليهود قد عملوا في كل الحرف والصناعات المعروفة في ذلك العصر تقريباً.

ومن ناحية أخرى، فإن المصادر المتوافرة لدينا تشير إلى أن أهل الذمة قد مارسوا حرياتهم الاجتماعية داخل إطار الحياة العامة للمجتمع المصري ككل. ولكن هذه الحريات كانت تخضع من آن لآخر لبعض القيود التي كان السلاطين يفرضونها على اليهود والنصارى لأسباب اقتصادية في أكثر الأحوال (قاسم عبده قاسم: أهل الذمة، ص ٦٣ ـ ص ١٠٢) إلا أن هذا لم يمنع أهل الذمة، يهوداً ومسيحيين، من أداء دورهم في المجتمع والمشاركة الإيجابية في الحياة العامة يتأثرون بأحداثها ومجريات الأمور بها، ويؤثرون فيها بقدر ما تسمح ظروف تعدادهم ووضعيتهم الاجتماعية.

على أن الشارع المصري في عصر السلاطين، شهد أحداثاً دامية وحزينة كثيرة في ذلك العصر، وفي الطور الأخير منه على نحو خاص. فقد تضافرت الكوارث الطبيعية، مثل الأوبئة والطواعين مع المماليك العابثين واللصوص والعربان المشاغبين في طحن عامة الشعب المصري في تلك

الفترة. فقد عاشت في مصر آنذاك طائفة كبيرة من العامة الذين لا يكادون يحصلون قوتهم اليومي، أو يجدون ما يستر أجسادهم. فضلاً عن جماهير الفلاحين الذين كانت حياتهم في عصر سلاطين المماليك تجسيداً لمأساة الإنسان حين تتضافر عليه كوارث الطبيعة وظلم الحكام. والجدير بالذكر أن الحياة بالنسبة للعامة في أواخر عصر المماليك، صارت حياة مستحيلة وكريهة بسبب عوامل الإحباط المتكررة في ذلك العصر.

والواقع أن عامة المصريين لم يفيدوا كثيراً من الدور الذي لعبته بلادهم في التجارة العالمية في عصر سلاطين المماليك؛ فقد ارتبطت حياتهم، إلى حد كبير، بالأرض الزراعية وما تغله من نتاج. ومن المعلوم أن الزراعة في مصر كانت، ولا تزال، تعتمد على مياه نهر النيل. وحين كان ماء النهر يقل عن الحد اللازم للزراعة، كان الناس يقلقون وتنتابهم المخاوف من حدوث المجاعة نتيجة لعدم زراعة محاصيل جديدة؛ ومن ثم يسارع أصحاب القدرة إلى تخزين ما لديهم من الغلال ضماناً لقوتهم وقوت عيالهم أثناء الأزمة المتوقعة، كما يسارع التجار وأمراء المماليك ـ الذين كانوا يستولون على معظم نتاج الأرض ـ إلى تخزين غلالهم طمعاً في الحصول على أرباح أكثر عن طريق رفع الأسعار. ونتيجة لهذا يشتد الإقبال على شراء الغلال، على حين يقل المطروح من البضائع في الأسواق. ويشتد التزاحم على الأفران، وحوانيت بيع الغلال. ويتبع ذلك بالضرورة تصعيد خطير في الأسعار، ويظهر إلى الوجود ما نعرفه اليوم باسم «السوق السوداء» على حد تعبيرنا المعاصر. وتمتد حمى الأسعار إلى كل «... ما يباع ويشترى من مأكول ومشروب وملبوس...»، ويؤدي ذلك بدوره إلى ارتفاع العمال أو «أرباب المهن والصنائع» على حد تعبير مؤرخي ذلك العصر. وكان هبوط مياه النيل وتعطل الزراعة كارثة عامة تقض مضاجع الناس فتضطرب أحوالهم ويعظم خوفهم ويشتد بكاؤهم ونحيبهم في الأسواق (المقريزي: إغاثة الأمة، بكشف الغمة، ص ٤١ ـ ص ٤٣).

وبطبيعة الحال كان عدد الفقراء يتزايد في أعقاب مثل هذه المجاعات، إذ يضطر الناس لبيع ما يملكون لشراء ما يقتاتون به طوال فترة الأزمة؛ ومن ثم يدخلون في عداد المعدمين. بينما تزدحم العاصمة بالوافدين من القرى طلباً للطعام الذي كان السلطان والأمراء يقومون بتوزيعه أحياناً في القاهرة خلال هذه الأزمات. وتموت أعداد كبيرة من الناس جوعاً في أثناء تلك المجاعات. وقد عاصر بيلوتي الكريتي الذي زار مصر في مطلع القرن الخامس عشر إحدى هذه المجاعات، وقد مات فيها، حسب روايته، عدد لا يحصى لأنهم لم يجدوا ما يأكلونه. (Dopp: L'Egypte au Commence-ment du quanzième siécle, p. 20).

وتبدو مظاهر الاضطراب جلية واضحة خلال هذه المجاعات؛ إذ يقل الخبز في الأسواق. ثم يختفي نهائياً. ثم يصل الأمر بالناس إلى أكل القطط والكلاب والحمير والبغال، بل إن ابن أياس يذكر أنه في خلال إحدى المجاعات، وصل ثمن الكلب السمين خمسة دراهم والقط ثلاثة دراهم. كما يذكر مؤرخ آخر هو ابن أيبك الدوادار أنه شاهد بنفسه، أثناء إحدى المجاعات مجموعة من الناس قد حولهم الجوع إلى مخلوقات «شبه الوحوش الضارية» يتصارعون على المتبات التي يرميها القادرون على أكوام القمامة. بل إن بعض المصادر التاريخية تذكر أن الناس كانوا يأكلون الأطفال (ابن أيبك: كنز الدرر وجامع الغُرر، مخطوط، جـ ٨، ورقة ٣٨٣؛ المقريزي: السلوك، جـ ١، ص ٨١٤؛ النويري: نهاية الأرب، مخطوط، جـ ٢٩، ورقة ٨٢).

وفي كثير من الأحيان تكون المجاعة سبباً في انتشار الأوبئة وربما تأتي نتيجة لها؛ وقد تواكب كل منهما الأخرى. فحين تشتد وطأة المجاعة يلقى الألوف من عامة المصريين حتفهم جوعاً، وتنتشر في كل مكان جثثهم لتنشر الوباء الذي يقضي على الكثيرين، وتمتلىء الحقول والطرقات ومجاري المياه بعشرات المئات من الجثث التي تنهشها الكلاب التي كانت تُقتل بدورها

لكي يأكلها الأحياء من الناس. ولا يجد الموتى من يدفنهم، على الرغم من انقطاع عدد كبير من الناس لتغسيل الموتى ودفنهم. ويتزايد عدد الموتى ويضطر الناس إلى حمل من يستطيعون حمله على السلالم وألواح الخشب والأبواب وغيرها، لكي يدفنوهم جملة في حفرة واحدة. ويقول ابن تغري بردي إنه في أثناء الوباء الرهيب الذي اجتاح مصر لعامين متتاليين في سنة ٧٤٩هـ (١٣٤٨م) كان الموت يطالع الناس في كل الطرقات « . . . فلا تجد بيتاً إلا وفيه صيحة ولا تمر بشارع إلا وفيه عدة أموات. . . » (النجوم، جـ ١٠، ص ٢٠٥ ـ ص ٢٠٩).

وينبغي أن نشير إلى أن سلسلة الطواعين والأوبئة والمجاعات التي ألمت بمصر في ذلك الزمان كانت كثيرة ومتتالية. وزاد معدلها منذ القرن التاسع الهجري (الرابع عشر الميلادي). بل إن بعض هذه المجاعات كانت تستمر مدة طويلة تنهش البلاد بمخالبها. وقد عاصر المؤرخ تقي الدين المقريزي إحدى هذه المجاعات، وهي المجاعة التي عانت منها البلاد بصورة منقطعة ما بين عامي ٧٩٦، ٨٠٨هـ (١٣٩٣ ـ ١٤٠٥م). وقد هاله ما شاهده أثناء تلك المجاعة، ولمس بنفسه أسبابها الحقيقية، وأدرك حقيقة هامة مؤداها أنه إذا تأخر فيضان النيل بمصر « . . . يمتد الغلاء سنين. . » ذلك أن الناس تضطر إلى أكل المخزون من الغلال القديمة، والتي تستخدم بعضها في زراعة المحاصيل الجديدة في حالة وفاء النيل، ويأتي عام آخر ليجد أن التقاوى قد استهلكت؛ فترتفع أسعار كل شيء، وبالتالي ترتفع أجور العمال وأرباب المهن والصنائع. ثم يتزايد معدل التدهور ويبدأ صرعى الجوع يتساقطون في الطرقات والحقول، وتنخفض أعداد السكان بشكل رهيب (المقريزي: إغاثة الأمة، ص ٤١ ـ ص ٤٣). وقد أحصينا ما يزيد على ثلاث وستين مجاعة في عصر سلاطين المماليك مما يؤكد ملامح الصورة القاتمة لحياة جماهير المصريين في ذلك العصر المليء بمظاهر الفخامة والثراء التي استأثرت بها طبقة الحكام من المماليك وحواشيهم (قاسم عبده قاسم:

النيل والمجتمع المصري، ص ٥٣ ـ ص ٧٧).

والواقع أن الناس لم يكونوا يملكون إزاء هذه الكوارث الطبيعية سوى أن يستسلموا انتظاراً لارتفاع الأزمة عنهم تلقائياً. ولم تكن الإجراءات الوقائية التي يعرفها العصر الحديث، كالعزل والحجر الصحي وإغلاق المناطق الموبوءة، معروفة في ذلك العصر. فلا غرو إن كانت أساليب الحكام لمعالجة الأمور، تتفق وروح ذلك العصر بما فيها من قدرية وارتجالية وهي أساليب لم تكن تختلف كثيراً عن أساليب حكام أوربا في العصور الوسطى أثناء الأزمات المشابهة. وفي غالب الأحوال كان الناس يفسرون هذه المحن في ضوء الأفكار الغيبية والمفاهيم الأخلاقية البحتة؛ فيرجعون أسبابها إلى غضب الله من فساد الأخلاق وانتشار مظاهر الفجور وسيادة الظلم. ويلجأ الناس إلى الدين يعتصمون بردائه، ويكثر تعبدهم وتواجدهم بالمساجد. وتقوم الحملات برئاسة الوالي أو المحتسب لمهاجمة أوكار الفساد وأماكن النزهة ومستودعات الخمور ومخازن الحشيش. وبمجرد أن تنقضي الأزمة تعود الأمور إلى سيرتها الأولى. ومن ناحية أخرى، قد يقوم السلطان والأمراء بتوزيع الطعام والصدقات على الجياع حتى تنقضي الأزمة، ولا يكون ذلك عن التزام من الدولة بتوفير الرعاية للناس؛ فإن ذلك كان أبعد ما يكون عن مفاهيم الحكم آنذاك، وإنما هي وسيلة للتقرب إلى الله والظهور بمظهر التقوى الذي يحرص المماليك عليه.

وحين كانت مياه الفيضان تقصر عن حد الوفاء، كان المحتسب وأعوانه يخرجون بأمر من السلطان، وينادون بأن السلطان قد قرر إقامة صلاة الاستسقاء ويحددون موعدها ومكانها، وقد يدعون الناس إلى الصيام تقرباً إلى الله حتى يأذن بزيادة النيل. ويخرج الناس في مواكب حاشدة والأمراء والفقهاء ومشايخ الصوفية، ويشترك اليهود والنصارى في هذه المواكب بكتبهم المقدسة، وربما خرج السلطان بنفسه في هذه المواكب. . .

وفي الصحراء بجوار القاهرة، تبدأ صلاة الاستسقاء وترتفع الأصوات بالدعاء والاستغاثة والتضرع، ويستمر هذا المشهد المؤثر عدة ساعات بين الضجيج والبكاء. وفي بعض الأحيان كان السلطان يشترك في الصلاة وهو يرتدي ملابس بسيطة خالية من الزخارف الذهبية والفضية التي تميز ثيابهم في العادة. وربما يخرج الناس إلى صلاة الاستسقاء عدة مرات أملاً في زيادة مياه الفيضان (المقريزي: السلوك، جـ٣، ص ٢١٨ - ص ٢١٩؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، طبعة كاليفورنيا، جـ٦، ص ٢٠٦ - ص ٢٠٨، ص ٣٩٤ - ص ٣٩٥). ولم يكن الناس يخرجون دائماً إلى الصحراء لصلاة الاستسقاء؛ بل إنهم كثيراً ما كانوا يجتمعون بجامع عمرو بن العاص أو الجامع الأزهر أو غيرهما من المساجد الكبيرة يتوسلون إلى الله ويبتهلون ويستمرون في قراءة القرآن وتلاوة الأدعية، وقد يستمر ذلك لعدة أيام أملاً في أن يرفع الله الغمة عنهم.

وكان طبيعياً في ضوء المفاهيم الغيبية التي كانت تحكم ذلك العصر، أن تنتشر إشاعات عن رؤى وأحلام تنسب أسباب هذه الكوارث والأزمات إلى ما يقع من الفساد والظلم. مما يجعل بعض السلاطين يتظاهر بالعدل فيعلن عن إلغاء الكثير من الضرائب، أو «المغارم والمظالم والكلف» على حد تعبير ذلك العصر، خوفاً من شر الوباء المنتشر، وما ان يرتفع الوباء ويقل الخوف منه حتى تعود الضرائب الفادحة لتفرض على الناس «كما كانت وزيادة» (ابن أياس: بدائع الزهور، جـ٤، ص ٧٧، ص ١٩٣ - ص ١٩٤).

وغالباً ما كان سلاطين المماليك وأمراؤهم والأعيان والأثرياء يهربون إذا حل الوباء إلى مناطق غير موبوءة مثل سرياقوس التي كانت المهرب المفضل للسلاطين في أغلب الأحيان، كما كان الأعيان من القضاة والتجار والمتعممين يرسلون أولادهم إلى أماكن خارج العاصمة حين تنزل بالبلاد كارثة من هذا النوع..

وهكذا كان «العامة»، وهم السواد الأعظم من جمهرة المصريين في ذلك العصر، هم الغذاء السهل لهذه الكوارث، إذ يقتلهم الجوع فيتساقطون في الطرقات، وحين تجيف الطرق من جثثهم تنتشر الأمراض الوبائية لتشمل الكل فيهرب من يستطيع الهرب من الحكام ومن يلوذ بهم، وينشب الوباء مخالبه فيمن بقي من الناس (ابن أيبك: كتر الدرر، جـ ٨، ص ٣٨٣؛ المقريزي: السلوك، جـ ٢، ص ٧٧٠؛ العيني: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، مخطوط، جـ ٢٤، ص ١١٨؛ ابن تغري بردي: النجوم، جـ ١٠، ص ٢٤؛ ابن أياس: بدائع الزهور، جـ ٤، ص ٢٩٦ ـ ص ٢٩٩).

ومن الطبيعي أن يكون لهذه المجاعات والأوبئة أثرها في أخلاقيات الناس وفي تصرفاتهم اليومية؛ فقد كانت الأزمة تودي بموارد الكثيرين، و «ينكشف حال كثير من الناس». كما تشح النفوس بسبب قلة المواد الغذائية، فيمنع كبار الأمراء من يدخل عليهم من الأعيان عند مد أسمطتهم؛ أي في مواعيد الطعام، على حين يتصارع عامة الناس في سبيل الحصول على القوت فيتزاحمون على الأفران وحوانيت الخبز والدقيق، ويقتتلون لكي يحصلوا على شيء منه، وتتوقف مظاهر حياتهم اليومية، وتتعطل الأسواق ويتوجه بعض الناس إلى الأفران من منتصف الليل، على حين يتوجه البعض الآخر إلى ساحل بولاق في محاولة للحصول على بعض القمح «... فمنهم من يجد بعض شيء ومنهم من يرجع خايباً». وفي أثناء التزاحم على الأفران ينهب الناس ما يجدونه من الخبز، مما كان يضطر المحتسب أو الوالي لتعيين الحراسات على أبواب الأفران وحوانيت بيع الخبز، ويقف الحراس بعصيهم الغليظة لدفع الناس عن الحوانيت خوفاً من النهب. بل إن الناس كانوا يخطفون العجين الذي يعد في البيوت ليخبز في الأفران؛ ولهذا كان العجين يرسل إلى الفرن في حراسة عدد من الأفراد المسلحين بالعصي «لحمايته من النهابة». أما المراكب التي ترد من الوجه

القبلي بالغلال؛ فكانت تربط بالمرسى بعيداً عن الشاطىء خوفاً من النهب. ويتوجه من يريد الشراء في القوارب الصغيرة إلى مركب الغلال. (المقريزي: السلوك، جـ ١، ص ٧٢٨؛ إغاثة الأمة، ص ٣٣ - ص ٣٥؛ العيني: عقد الجمان، جـ ٢٥، ورقة ٤١٤).

وكان بعض التجار يلجأون إلى أساليب الغش أثناء هذه الأزمات فيخلطون الدقيق بغيره من المواد. كما كان البعض الآخر يبيعون لحم الميتات والكلاب للناس. ومن الطبيعي أن يلجأ التجار إلى استغلال ظروف الأزمة أو المجاعة فيرفعون الأسعار وتزداد أرباحهم زيادة فاحشة. ومن ناحية أخرى، كانت أجور أصحاب المهن ترتفع تبعاً لارتفاع الأسعار. كذلك كانت أرباح العطارين والأطباء تتعاظم أثناء المجاعات والأوبئة نظراً لاشتداد طلب الناس على الأدوية والعطارين.

ونتيجة لارتفاع الأسعار وانعدام الأقوات في أثناء الغلاء أو المجاعة، تتوالى بالتداعي حوادث أخرى تزيد الطين بلة؛ إذ ينعدم علف الحيوان بسبب ارتفاع الأسعار، ومن ثم تنفق الماشية والأبقار وحيوانات الزراعة. ولما كانت هذه الحيوانات هي القوة المحركة المعول عليها في ذلك العصر لأعمال الري والزراعة، فإن موتها كان يزيد من حدة الأزمة وتصاعدها. وبالتالي تدخل البلاد في دائرة مفرغة قد تمتد سنين، يعاني المصريون أثناءها ويلات المجاعة والوباء (المقريزي: إغاثة الأمة، ص ٣٦؛ تاريخ ابن الفرات، جـ ٩، ص ٤٣٤ - ص ٤٣٥؛ ابن تغري بردي: النجوم، جـ ٧، ص ١٨٢، طبعة كاليفورنيا).

وكان النّاس ينشغلون أثناء هذه الأزمات عن سائر اهتماماتهم الحياتية ولا يستطيعون مزاولة أعمالهم اليومية؛ ففي كثير من الأحيان لم تكن الأرض تجد من يزرعها، ولم تكن المحصولات تجد من يضمها لكثرة الضحايا بين الفلاحين. بل إنه في أثناء الوباء الذي ألم بالبلاد في منتصف القرن الرابع

عشر (وهو وباء شمل الكرة الأرضية بأسرها وعرفه المسلمون باسم «الوباء الكبير»، وعرفه الغرب باسم «الموت الأسود Black Death»)، ركدت الحياة تماماً. فخلت الوكالات والفنادق من نزلائها من تجار الشرق والغرب. ولم يجد القضاة أو الولاة ما يفعلونه لانصراف الناس عن القضايا المعتادة. وزهد الناس في أموالهم وبذلوها للفقراء. وقد قضى هذا الوباء الرهيب على حوالي ثلثي جمهرة السكان في مصر آنذاك، وأقفرت المدن وخلت القاهرة من الناس تقريباً، وهرب السلطان ومن استطاع اللحاق به إلى سرياقوس. وانخفضت الأسعار بدرجة كبيرة لعدم وجود من يشتري بل إن كتب العلم رخصت لدرجة أنه كان ينادي عليها بالأحمال.

والواقع أن أهم نتائج مثل هذه الأوبئة يتمثل في اختلال البناء الاجتماعي الطبقي الذي تميزت به مصر في عصر سلاطين المماليك. فقد كان العامة يستولون على إقطاعات أجناد الحلقة عقب الوباء (ابن تغري بردي: النجوم، جـ ١٠، ص ٢٠٥ ـ ص ٢٠٩). وكان انهيار النظام الإقطاعي واحداً من ملامح التدهور العديدة التي كانت بمثابة أجراس الجنازة لدولة سلاطين المماليك التي حكمت البلاد ما يزيد على قرنين ونصف من الزمان. بيد أن انهيار النظام الإقطاعي، والذي تبدت مظاهره واضحة في كثير من الأحداث، لم يكن هو المؤشر الوحيد الدال على قرب نهاية الدولة ومغيب شمسها؛ فقد انهار الأمن في الداخل نتيجة لحروب الشوارع التي كانت تنشب بين أمراء المماليك بسبب التنافس على عرش البلاد، أو لغير ذلك من الأسباب. كما أدى ذلك بدوره إلى تناقص هيبة الدولة وسطوتها؛ فكثرت إغارات البدو على الريف والمدن، كما كثرت حوادث السطو والحريق. ومن ناحية أخرى انهار النظام النقدي للدولة ليزيد من تدهور الحال.

ففي عصر الجراكسة بالذات، بات واضحاً أن السلطان ليس سوى كبير الأمراء؛ وهو ما كان يؤدي، بين الحين والحين، إلى اندلاع القتال بين

السلطان القائم على العرش، وأحد الأمراء الطامعين في هذا العرش. وقد يندلع القتال لغير ذلك من الأسباب، وسرعان ما تدور في شوارع القاهرة وطرقاتها معارك عنيفة، ربما تمتد أحداثها عدة أيام، وتضطرب أثناءها الأحوال، وتموج البلاد بالفوضى والفزع، وسرعان ما تخلو الطرقات من روادها، وتقفر الأسواق من الباعة والمشترين لتكون ميداناً لقتال فرسان المماليك ومعاركهم الدموية.

ومع انهيار نظام تربية المماليك، والاستعاضة عن ذلك بالمماليك الأجلاب (أي الذين كانوا يجلبون كباراً) انهارت رابطة الولاء التي كانت تربط المماليك بأستاذهم (سيدهم). فضلاً عن أن النظام الصارم الذي كان يمنع نزول المماليك وسكناهم بالقاهرة لم يعد متبعاً منذ عصر السلطان الظاهر برقوق الذي سمح لهم بالنزول من طباق القلعة وسكنى القاهرة. وفي عصر المماليك الجراكسة تكررت حوادث الشغب وحوادث نهب الأسواق وخطف البضائع التي كان المماليك الأجلاب يرتكبونها؛ حتى أمست تلك الحوادث بمثابة النغمة السائدة في حياة المصريين آنذاك. وكانت النتيجة الطبيعية لمثل تلك الحوادث، دائماً، أن يسري الفزع في النفوس وتضطرب البلاد وسكانها بالفوضى والخوف. وتتحول الحياة في الشارع المصري إلى حال من الترقب الدائم وتوقع الشر والسوء باستمرار.

وعلى الرغم من أن الأوامر كانت تصدر باستمرار بعدم تعرض المماليك الأجلاب للناس والباعة والتجار، فإنه يبدو أن تدهور سلطة الدولة جعل مثل تلك الأوامر «. . . كضرب رباب أو كطن ذباب. . .» على حد تعبير المؤرخ أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى (النجوم، جـ ١٦، ص ٩٨). وبمرور الأيام تزايد عبث الأجلاب أو الجلبان بأحوال الأمن، كما استمروا في نهب أموال الناس مما كان يؤدي إلى ارتفاع الأسعار وكساد الأسواق الداخلية. وهو ما يشير إلى مدى النتائج الضارة والآثار السلبية لتدهور سلطة الدولة في الداخل. وأصبح من المعتاد في الشارع المصري

آنذاك منظر كوكبة من الفرسان المماليك وهم يقتحمون أحد الأسواق أو الشوارع يخطفون البضائع من الأسواق ويخطفون عمائم الرجال، وربما يخطفون امرأة أو صبياً. (ابن أياس بدائع الزهور، جـ ٣، ص ٣٣٥ ـ ص ٣٣٨) ومما يؤكد حالة الذعر الدائم التي سببها المماليك الجلبان في الشارع المصري في أواخر عصر المماليك، أنه حدث أن خرج جهاز إحدى العرائس في زفة على رؤوس الحمالية وظهور البغال، كما كانت عادة المصريين آنذاك، وتصادف أن مر أحد فرسان المماليك بجوار هذا الموكب وسقطت آنية نحاسية أحدثت صوتاً جفل منه الفرس فركض مسرعاً، وهنا حدث أمر غريب «. . . فلم تشك العامة في أن المماليك نزلوا إلى نهب حوانيت القاهرة، فأغلقت الأسواق في الحال. . . » (أبو المحاسن: النجوم، جـ ١٦، ص ٩٦ ـ ص ٩٧).

ووصل فساد المماليك الأجلاب إلى ذروته في السنوات الأخيرة من حكم السلطان قانصوه الغوري، ويبدو أن سطوتهم بلغت حداً لا يمكن مقاومته، إذ نودي في القاهرة سنة ٩٢١ هجرية (١٥١٦م) ألا يتعرض لهم أحد وإلاّ قطعت يده. ويعلق ابن إياس على ذلك بقوله: «. . وكانت هذه المناداة من أكبر أسباب الفساد في حق الناس، وصارت المماليك بعد ذلك يدخلون إلى الأسواق ويخطفون القماش، ولا يقدر أحد يمنعهم من ذلك. . . » (بدائع الزهور، جـ ٥، ص ٤٦٥).

وقد تمثل انهيار النظام الإقطاعي الذي قامت دولة المماليك على أساسه في فشلها بمد السيطرة على كافة شؤون البلاد؛ فإلى جانب التدهور الأمني بسبب حوادث المماليك انتشرت القرصنة التي أعاقت حركة الملاحة فوق مياه نهر النيل، وكثر فساد العربان وانتشرت عصابات اللصوص وقطاع الطرق في شتى أنحاء البلاد. فأخذ العربان يهاجمون القرى والمدن في وضح النهار. كما بات من المعتاد أن تتعرض الأسواق والحوانيت للسرقة على أيدي

عصابات كبيرة العدد تتألف من المشاة والفرسان. وقد صارت أنباء الحوادث التي كانت هذه العصابات ترتكبها، مادة ثابتة في حولية المؤرخ ابن إياس في السنوات الأخيرة من عصر سلاطين المماليك. ولم تكن تلك العصابات تجد من يتعقبها أو يعترض نشاطها (ابن إياس: بدائع الزهور، جـ ٣، ص ٤٣٤، جـ ٤، ص ٢٠، ص ٢٥٩ - ص ٢٦٠).

وأخيراً، فإن الصورة العامة للحياة اليومية لجموع المصريين في ذلك العصر، قد ازداد اللون القاتم الحزين فيها انتشاراً مع التدهور المطرد لأوضاع دولة سلاطين المماليك؛ سواء على المستوى السياسي، أو المستوى الاقتصادي، أو العسكري، أو الثقافي، وسواء بدا هذا التدهور واضحاً في علاقاتها بالقوى العالمية المعاصرة، أو ظهر في سطوتها ونفوذها في الداخل. والحقيقة أننا لا نستطيع أن نحصر العوامل التي أدت إلى سقوط هذه الدولة في إطار واحد بعينه؛ سياسياً كان أم اقتصادياً، عسكرياً أم اجتماعياً. بيد أننا نستطيع أن نقرر أن صورة الشارع المصري والحياة اليومية لعامة المصري كانت تشي بمظاهر هذا الانحلال والذبول المتزايد. ولعل كلمات المؤرخ تقي الدين المقريزي (السلوك، جـ ٢، ص ٦٧٨) تجسد الصورة خير تجسيد، كما تشير إلى أسباب السقوط، إذ يقول: «... دخلت سنة ٨٢٨هـ وأسواق القاهرة ودمشق في كساد، وظلم ولاة الأمر من الكشاف والولاة فاش، ونواب القضاء قد شنعت مقالة العامة فيهم من تهافتهم، وأرض مصر أكثرها بغير زراعة لقصور النيل في أوانه وقلة العناية بعمل الجسور. فإن كشافها إنما دأبهم إذا خرجوا لعملها أن يجمعوا مال النواحي لأنفسهم وأعوانهم. والطرقات بمصر والشام مخوفة من كثرة عبث العربان والعشير. والناس على اختلاف طبقاتهم قد غلب عليهم الفقر واستولى عليهم الشح والطمع، فلا تكاد تجد إلّا شاكياً مهتماً لدنياه، وأصبح الدين غريباً لا ناصر له...».

وعلى الرغم من أن كلمات تقي الدين المقريزي تتحدث عن الأحوال قبل حوالي قرن كامل من سقوط دولة سلاطين المماليك، فإن أسباب السقوط، التي ذكرها، كانت تعمل في كيان الدولة منذ ذلك الحين فيتزايد معدل التدهور والاضمحلال، حتى إذا ما طرقتها جحافل العثمانيين في مرج دابق والريدانية، لم تجد مشقة في إسقاط الثمرة التي كانت قد نضجت بالفعل. فلم يكن بمقدور العثمانيين، مهما كانت قوتهم، أن يسقطوا دولة سلاطين المماليك، التي ظلت قائمة على مدى أكثر من قرنين ونصف من الزمان، لو لم تكن هذه الدولة قد سقطت من الداخل قبل مصرع طومانباي، آخر المماليك، على باب زويلة من أبواب القاهرة، وعلى مرأى ومسمع من جماهير المصريين الذين كان لهم أن يستعدوا للدخول في مرحلة جديدة من مراحل تاريخهم الطويل.

نظم الحكم والادارة
في عصر الأيوبيين والمماليك

ـ المرأة والمؤسسات الاجتماعية
في الحضارة العربية

د. سعيد عاشور

بسم الله الرحمن الرحيم

نظم الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك

أدى ضعف الدولة العباسية، وتدهور نفوذ السلطة المركزية، في بغداد عاصمة الخلافة، إلى انقسام الدولة الاسلامية الكبرى على نفسها، وقيام عديد من الدول التي انتشرت على حسابها في المشرق والمغرب سواء، والتي ربطتها بالخلافة روابط قد لا تتعدى خيوط واهية في ظل العامل الروحي.

ومن بين الدول المرموقة التي عرفتها مصر والشام في تلك الحقبة من العصور الوسطى دولتا الأيوبيين والمماليك، اللتان حكمتا هذه المنطقة الهامة في قلب العالم العربي مدة تقرب من ثلاثة قرون ونصف، أي منذ سقوط الخلافة الفاطمية سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) حتى الغزو العثماني للشام ومصر سنة ٩٢٢ هـ (١٥١٦ م). وتحتل هاتان الدولتان بالذات أهمية بالغة في تاريخ الأمة الاسلامية، في الشرق الأدنى أواخر العصور الوسطى، لا بسبب ما تحقق في تلك الحقبة من صمود وانتصار على أكبر خطرين هددا قلب العالم الاسلامي في تلك العصور، وهما الخطر الصليبي والخطر التتري، فحسب، بل أيضاً لما شهده ذلك الدور من تطورات داخلية تركت أثراً عميقاً في صورة المجتمع وحياة الناس من ناحية، وفي نظم الحكم والإدارة من ناحية أخرى.

ولتفصيل ذلك نقول انه من المعروف أن الأيوبيين نشأوا في كنف دائرة ترتبط في صورة أو أخرى بالأتراك السلاجقة، وظهروا على مسرح الحوادث

في وقت انسابت عناصر غير عربية معظمها حديث عهد نسبياً بالاسلام - من أتراك وتركمان وأكراد - إلى قلب الوطن الإسلامي، لتغذيه بدماء فتية جديدة، وتتحمل العبء الأكبر في مسؤولية الحكم من ناحية، والجهاد والذود عنه من ناحية أخرى. وإذا كانت الدولة الأيوبية قد ظهرت وليدة الخطر الصليبي الذي هدد منطقة الشرق الأدنى في أواخر القرن الخامس الهجري - الحادي عشر للميلاد - واستمدت وجودها من مواجهة هذا الخطر، ومواصلة الكفاح بهدف التغلب عليه؛ فإن ملوك هذه الدولة من بني أيوب اضطروا الى اتخاذ عناصر من المماليك - الترك وغير الترك - وتكوين فرقة حربية من هذه العناصر تشد أزرهم في معاركهم الداخلية ضد بعضهم البعض من ناحية، وفي صراعاتهم ضد القوى الخارجية، التي هددت كيانهم وكيان المنطقة من ناحية أخرى. ولم يلبث هؤلاء المماليك أن استأثروا بالحكم دون سادتهم من بني أيوب، وذلك حوالي منتصف القرن السابع الهجري - الثالث عشر للميلاد - وأقاموا لأنفسهم دولة في مصر والشام، استمرت في الحكم حتى الغزو العثماني للوطن العربي في أوائل القرن العاشر الهجري، السادس عشر للميلاد. والغريب في أمر هؤلاء المماليك الذين وجدوا بأعداد كبيرة، ترجع إلى أصول وجنسيات متباينة، أنهم حرصوا على الأحتفاظ بكيانهم خشية الذوبان في المجتمع العربي الكبير الذي استقروا وسطه، فلم يختلطوا جنسياً بأهل البلاد؛ وظلوا طبقة قائمة بذاتها لها شخصيتها الفريدة الخاصة بها.

ولا يعنينا هنا ما صحب حكم الأيوبيين والمماليك من انثيال عادات اجتماعية جديدة، وألوان مستحدثة من الزي والطعام، فضلاً عن مئات الألفاظ والكلمات الأعجمية، التي غدت شائعة الاستعمال في الحياة اليومية عند العامة والخاصة... بقدر ما يعنينا أثر هذه العناصر الجديدة في نظم الإدارة والحكم. ذلك أن الأيوبيين أدخلوا من النظم الجديدة ما يختلف إلى

حد بعيد عما كان سائداً ومعروفاً أيام أسلافهم الفاطميين. وكانت هذه العناصر الحضارية الجديدة التي أتى بها الأيوبيون أكثر ارتباطاً بما هو معروف عند السلاجقة وأتباعهم من الأتابكة الزنكيين والنوريين. ويعبر القلقشندي عن هذه الظاهرة تعبيراً دقيقاً بقوله « اعلم أن الدولة الأيوبية لما طرأت على الدولة الفاطمية وخلفتها في الديار المصرية خالفتها في كثير من ترتيب المملكة، وغيرت غالب معالمها، وجرت على ما كانت عليه الدولة الأتابكية عماد الدين زنكي بالموصل، ثم ولده الملك العادل نور الدين محمود بالشام وما معه. . . ».

وهذه القواعد والأسس الجديدة للحكم والإدارة التي أرسى قواعدها الأيوبيون، قدر لها أن تستمر وتظل سائدة في عصر سلاطين المماليك، مع بعض التطورات والتعديلات المتفاوتة كماً وكيفاً. وهذا هو السر في أننا عند علاجنا نظم الحكم والإدارة نعتبر دولة سلاطين المماليك استمراراً لما كان عليه الحال في دولة الأيوبيين. وبعبارة أخرى فإننا نعتبر دولتي الأيوبيين والمماليك - فيما يتعلق بنظم الحكم والادارة - وحدة واحدة متكاملة. وقد أدرك هذه الحقيقة المعاصرون من صفوة العلماء الذين عالجوا تلك الحقبة، والذين نعتمد عليهم اعتماداً أساسياً، ونستقي منهم معلوماتنا عن هذا الجانب. وعلى رأس هؤلاء يأتي القلقشندي، الذي كتب كتابه صبح الأعشى في الربع الأول من القرن التاسع الهجري - الخامس عشر للميلاد - أي أيام نضج دولة سلاطين المماليك واكتمال نظمها، فإذا به يستهل كلامه عن النظم المطبقة على أيامه بعبارة نصها « ذكر ما استقر عليه الحال من ابتداء الدولة التركية، والى زماننا على رأس الثمانمائة، مما أكثره مأخوذ من ترتيب الدولة الأيوبية التي هي أصل الدولة التركية (دولة المماليك) ».

وإذا أردنا أن نرسم صورة واقعية واضحة لنظم الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك، فإن المدخل الطبيعي لهذه الصورة يتمثل في

النظام الإقطاعي الذي طبق على نطاق واسع في ذلك العصر، والذي شكل الإطار الرئيسي الذي تطورت داخله الصورة الحقيقية لنظم الحكم والإدارة عندئذ. ذلك أن الخطأ الكبير الذي يقع فيه كثيرون هو أنهم يظنون أن النظام الإقطاعي بخصائصه المعروفة المرتبطة أساساً بالأرض ليس إلا ظاهرة إقتصادية لا أكثر؛ في الوقت الذي أثبتت الدراسة الواعية الجادة أن النظام الاقطاعي - كما عرفته وطبقته العصور الوسطى - يمثل ظاهرة سياسية اقتصادية حربية اجتماعية إدارية. ولا عبرة هنا بمفهوم لفظ الإقطاع في الشطر الأول من تاريخ الدولة الإسلامية، عندما نسمع أن الخليفة أقطع فرداً أو عشيرة أو قبيلة قطعة من الأرض أو إقليماً محدداً، أو أن مدينة جديدة - مثل القطائع - اختطت، فاتخذت كل طائفة « قطيعة » خاصة بها. . . فالإقطاع هنا لا يعدو المعنى اللغوي الضيق للفظ، أي مجرد قطعة من الأرض منحت لأمير أو قائد أو جماعة على سبيل المكافأة أو التقدير، لتعيش عليها وتستفيد مما تدره من خيرات، دون أن تستهدف هذه العملية نوعاً من الالتزامات أو الواجبات. أما الإقطاع الذي نقصده في دراستنا، والذي عرفته الدولة الاسلامية أواخر العصور الوسطى، وانتقل بأركانه من السلاجقة إلى الأيوبيين ثم المماليك، فيعني نظاماً محدد الأركان، يقوم في جوهره على أساس فكرة الاستفادة من الأرض مقابل الالتزام بواجبات معينة. وبعبارة أخرى، فإن النظام الإقطاعي الذي نقصده يعطي فرداً معيناً حق الاستفادة من مساحة محددة من الأرض داخل إطار مجموعة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين المُقطِع والمقطَع.

ولتفسير ذلك نقول إنه حدث في أواخر العصور الوسطى أن ظهر عجز العنصر العربي عن الاستمرار في الدفاع عن الكيان الإسلامي ضد الأخطار الكبرى التي هددته من مختلف الجهات المحيطة به. وكان ذلك العجز نتيجة طبيعية للجهد الكبير الذي بذله العرب منذ فجر الإسلام في الجهاد

وحمل لواء حركة الفتوح العربية الإسلامية من بحر الظلمات - أو المحيط الأطلسي - غرباً، حتى بلاد السند والهند وحدود الصين شرقاً. وفي الوقت الذي كان العنصر العربي قد استنفد طاقته ولم يعد يقوى على مزيد من البذل، كانت عناصر أخرى - وخاصة من الترك - قد دخلت الإسلام في وقت متأخر نسبياً، وغدت عن طريق أو آخر جزءاً من الدولة الإسلامية الكبرى، مما أتاح لهذه الدولة فرصة التزود بدماء فتية نشطة جديدة، تفيض حماسة للعقيدة التي آمنت بها وتغلغلت في قلوب أبنائها. وقد قدر لقبيلة بالذات، من هؤلاء الأتراك - هي قبيلة الأتراك السلاجقة - أن تظهر على مسرح الحوادث في صورة دولة قوية حلت محل البويهيين في فرض وصايتها وسيطرتها على الخلافة العباسية المتداعية في بغداد.

وكانت دولة سلاطين السلاجقة دولة حربية، قامت على أساس التوسع الحربي، واعتمدت في بقائها على الحرب، وفي الذود عن كيانها ضد جيرانها من الخصوم والأعداء، على قوة جيوشها. ولما كان احتفاظ سلاطين السلاجقة بجيش كبير يدافعون به خصومهم في الداخل، وأعداءهم في الخارج، يتطلب نفقات ضخمة تنوء بحملها ميزانيتهم، فإنهم لجأوا - شأن كثير من حكام العصور الوسطى في الغرب والشرق - إلى نظام الإقطاع الحربي، بمعنى أن يوزع السلطان الأراضي والبلاد على أمرائه على هيئة إقطاعات متفاوتة المساحة حسب درجة كل منهم، ليستثمروها ويتعيشوا من خيراتها، مقابل تعهدهم بالخدمة العسكرية؛ بحيث يأتي الواحد منهم وقت الحرب، ومعه عدد معين من الفرسان والمقاتلين، حسب ارتفاع إقطاعه - أي مساحته وقيمته وما يدره من دخل - وينهض بواجب الحرب كاملاً، متحملاً كافة نفقاته ونفقات أتباعه وجنده؛ فإذا أخل بهذا الواجب فقد حقه في التمتع بالإقطاع. وهكذا أتيح للدولة والحاكم توفير جيش من المقاتلين بأقل قدر ممكن من النفقات في عصور شح فيها النقد المتداول، وجرى

القسم الأكبر من النشاط الاقتصادي على أساس عيني.

ومن الدول التي تفرعت عن دولة السلاجقة الدولة الأتابكية الزنكية ـ نسبة إلى عماد الدين زنكي أتابك الموصل ـ ثم الدولة ـ النورية ـ نسبة الى ابنه نور الدين محمود؛ وقد مدّ الأخير نفوذه من حلب إلى دمشق ثم إلى القاهرة، حتى إذا ما توفي خلفه في ملكه في مصر والشام صلاح الدين الأيوبي قائد قواته في مصر ومؤسس الدولة الأيوبية.. وهكذا يبدو كيف تسرب الكثير من النظم السلجوقية عبر هذه القناة الى مصر والشام، حيث قدر لها أن تتفاعل مع طبيعة الزمان من ناحية، وطبيعة المكان من ناحية أخرى، ثم مع ما كان سائداً في هذه الأرض ـ أرض مصر والشام ـ من نظم سابقة من ناحية ثالثة.

أما عن طبيعة الزمان فلا ننسى أن دولتي الأيوبيين والمماليك شهدتا أخطر حلقات الحركة الصليبية، وهي الحركة التي اتخذت شكل هجمات ضارية شنها الغرب الأوروبي المسيحي، واستهدفت ضرب الاسلام والمسلمين، واتخذت من أرض مصر مسرحاً لها حيناً، ومن أرض الشام المسرح الرئيسي أحياناً. وكان على هاتين الدولتين أن تنهضا بمسؤولية الدفاع عن البلاد والعباد ضد هذا الخطر، النابع من الغرب، فضلاً عن خطر آخر أتى من الشرق وتمثل في غزوات التتار الوثنيين الذين دهموا بلاد الشام في القرن السابع للهجرة ـ الثالث عشر للميلاد ـ حتى وصلوا إلى جنوب فلسطين. هذا من الناحية الخارجية، أما من الناحية الداخلية، فقد كان ذلك العصر عصر عصبيات، اعتمد كل حاكم فيه على عصبية عسكرية ارتبطت به ونسبت إليه وكرست ولاءها له، في حين اتخذ هو منها أداة للبقاء والحفاظ على مصالحه ضد خصومه ومنافسيه. وهذا وذاك كانا من الأسباب الأساسية التي أدت إلى التمسك بنظام الإقطاع الحربي وتطويره والتوسع في تطبيقه طوال عصري الأيوبيين والمماليك.

هذا من ناحية الزمان، أما عن المكان، فلا يخفى عنا أن مصر والشام ـ اللتين تألفت منهما كل من الدولتين الأيوبية ثم المماليكية ـ تضمان من المدن والأقاليم والأراضي الزراعية ـ وغير الزراعية ـ القابلة للإقطاع الشيء الكثير، والمساحات الواسعة، مما ضمن للنظام الاقطاعي في هذه البلاد المادة الأساسية الخام االلازمة لصناعته وتشكيله، ووفر له ركناً أساسياً وشرطاً جوهرياً من شروط وجوده وانتعاشه.

وأخيراً، فإننا عندما نتكلم عن نظم الحكم والإدارة في مصر والشام على عصر الأيوبيين والمماليك، فإن علينا أن ندرك أن هذه البلاد عريقة في تاريخها وحضارتها، وأن لها تراثاً ادارياً وتنظيمياً يتفق وأصولها الحضارية، وتطور على مر الزمن ليلائم طبيعتها وحاجاتها من ناحية ويتفق مع تطور الزمان من ناحية أخرى. وكان من المتعذر على دولة جديدة تقوم على أرض مصر والشام ـ مثل الدولة الأيوبية ومن بعدها الدولة المماليكية ـ أن تتنكر لهذا التراث الذي هو ثمرة خبرة الأيام وحصيلة تجارب الدهور؛ وانما كانت مضطرة إلى الابقاء على عناصر أساسية منه، وتعديل عناصر أخرى، ثم لا مانع من إدخال عناصر جديدة. . . كل ذلك مع عدم قطع الجذور الأصيلة الممتدة في أعماق التاريخ.

وهكذا أقام الأيوبيون دولتهم ليجدوا للفاطميين نظاماً وضعوه لحكم البلاد وإدارتها، له معالمه وأركانه الثابتة، ممثلة في عديد من الموظفين وفي كثير من الدواوين. ومن هذه الدواوين كان ديوان الجيش الذي أشرف على إقطاعات الجند والعسكر ـ بل الأمراء ـ مما يثبت أن الإقطاع الحربي كان معروفاً بمصر ـ في صورة أو أخرى ـ قبل قيام دولة بني أيوب وكان ما فعله صلاح الدين هو أنه طوّر النظام الإقطاعي الذي وجده في مصر ليتفق والقواعد التي عهدها ـ ونشأ في ظلها ـ في كنف الدولة النورية قبل حضوره الى مصر.

ومن المتواتر في كتب التاريخ أن نجم الدين أيوب ـ والد صلاح الدين حصل على إقطاع كبير من سيده نور الدين ببلد دمشق؛ وأن أخاه أسد الدين شيركوه كان إقطاعه في حمص والرحبة وأعمالها؛ ومثلهما صلاح الدين، وذلك قبل قدومهم جميعاً الى مصر. وقد لمس هؤلاء ما كان عليه نور الدين محمود من اهتمام بأمر الإقطاع، حرصاً على بناء جيشه، فكان كل من يتمتع باقطاع من الأمراء يلتزم « بما هو مقرر عليه من العدد »، أي عدد الجند الذي يتفق وارتفاع اقطاعه، والذين يتعهد باحضارهم تحت إمرته إذا دعا داعي الحرب. ويقال ان نور الدين محمود كان يردد « نحن كل وقت بصدد النفير، فإذا لم يكن أجناد كافة الأمراء كاملي العدد والعُدد، دخل الوهن على الإسلام ». ولكي يحبب نور الدين أمراءه في نظام الإقطاع الحربي، لجأ أحياناً الى توريث الإقطاع الى أبناء المقطعين، وان كان هذا الاجراء لا يمثل القاعدة السائدة، بقدر ما يعتبر خروجاً عليها. فكان اذا توفي أحياناً أحد الأمراء الأجناد، أقر نور الدين ابنه على إقطاع أبيه، وإن كان صغيراً عين وصياً عليه الى أن يكبر، وينهض بأمور الإقطاع مقابل نهوضه بالواجبات والالتزامات المفروضة عليه،الأمر الذي ترتب عليه تعلق الأمراء والجند بالخدمة العسكرية، فكانوا يرددون « هذه أملاكنا يرثها الولد عن الوالد، فنحن نقاتل عليها. . . ».

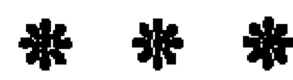
وهكذا تجمعت كافة العوامل التي جعلت صلاح الدين يتمسك بالنظام الإقطاعي ليتخذه دعامة لجيشه من ناحية، ولإدارة دولته الجديدة من ناحية أخرى. وقد أعاد صلاح الدين توزيع الاقطاعات أكثر من مرة، وكذلك فعل خلفاؤه، سواء من الأيوبيين أو من سلاطين المماليك الذين خلفوا بني أيوب في حكم مصر والشام. وفي جميع الحالات ظلت القاعدة العامة الغالبة هي أن يكون الاقطاع شخصياً بحتاً، لا دخل لحقوق الملكية أو لأحكام الوراثة فيه، وإنما يستغله المقطع بدل السلطان، ثم يؤول كله إلى السلطان ـ

في عصر المماليك ـ أو إلى الملك الأيوبي ـ قبل قيام الدولة المماليكية ـ بمجرد انتهاء مدة الإقطاع المتفق عليها، أو بسبب وفاة المقطع أو عـزله أو إخـلاله بشروط العقد القائم. واقتصرت الاقطاعات على نوعـين: أولهما أن يكـون للمقطع الحق المطلق في استغلاله، وثانيهما أن يكون المقطع مقيـداً بشروط خاصة يلتزمها أثناء تمتعه باستغلال الإقطاع.

ويعنينا في هذا البحث أن نؤكد الصفة الإدارية، للإقطاع، إذ كان على المقطع ـ أو صاحب الإقطاع ـ أن يعمل على حمايـة القرى الـداخلة ضمن إقطاعه من اغارات البدو والعربان، وتوطيد الأمن بين ربوعهـا، والضرب على أيدي العابثين والمفسدين، ورعاية الجسور والترع والقنوات الداخلة في دائرة الإقطاع، وإقرار العدالـة بين الفـلاحين وإنصـاف المظلومـين، وجمع الأموال المستحقة وخاصة الخراج وأموال الزكاة ونحوها، فضلاً عن المكوس والضرائب المتنوعة. وكانت الدولة أيام قوتها ونفاذ كلمتها تحول دون بطش الأمراء الاقطاعيـين بالفـلاحين وسـوء استغلالهم، وتجبـرهم على الالتـزام بالقواعد والأصول المنصوص عليها في المناشير والتوقيعات التي كانت تصدر عن الديوان المختص، والتي كانت تشتمل على وصف للاقطاع وبيان لحدوده وأبعـاده من ناحيـة، ثم تقديم النصـح للمقطع بـالعنايـة بعمـارة الإقطـاع ومعاملة أهله بالعدل وتوفير الأمن لهم من ناحية أخرى.

ونخرج من هذا بأن إداره البلاد ـ خارج نطاق العواصم والمدن، أي الإدارة المحلية ـ تمت في صورة أو أخرى من خلال النظام الإقطاعي. وليس معنى هذا أن الإدارة الإقليمية جرت في صورة لا مركزية مطلقة، بمعنى أن الأمراء المقطعـين غدوا مستقلين أو شبـه مستقلين عن السلطة المركـزية في العاصمة، وأنهم كانوا أحراراً فيما يفعلون وفيما لا يفعلون دون أن يخضعوا في تصرفاتهم لاشراف من حكومة البلاد أو دون أن تربطهم روابط واضحة

بتلك الحكومة. ذلك أننا نلاحظ أن النظام الإقطاعي في مصر والشام زمن الأيوبيين والمماليك، لم يحدث من الآثار في الجانب الإداري مثلما أحدث في الغرب الأوروبي في العصور نفسها. ففي الغرب تطور الإقطاع الى نظام التوريث، ومن ثم وجدت بيوت وأسر اقترنت أسماؤها بالإقطاع الواحد مئات السنين، مما جعل لها كياناً ثابتاً واستقلالاً ذاتياً في إدارة شؤون البلاد والعباد، حتى صار لكل اقطاع من الاقطاعات الكبيرة قوانينه الخاصة به، وعملته المتداولة داخله، ونظامه الضرائبي المطبق فيه. أما في مصر والشام زمن الأيوبيين والمماليك فإن الإقطاع لم يورث إلا في حالات نادرة ومعدوده، ومن ثم ظل الإقطاع ينتقل من مقطع إلى آخر لا يمت له بصلة، مما لم يتح الفرصة لبيت معين أن يرسخ أقدامه في منطقة بذاتها ليستقل بإدارة شؤونها. يضاف الى ذلك أن السلطة المركزية في العاصمة حرصت على أن تحقق اشرافها على كافة أنحاء البلاد عن طريق نظام إداري محكم يتمثل في عدد من الأجهزة التي امتدت اختصاصاتها الى مختلف أركان الدولة، وعدد من الموظفين الذين انتشروا في كل زاوية من زواياها وفق نظام تسلسلي محكم، بدأ بالعاصمة وانتهى بالقرية.



وعند الكلام عن جهاز الحكم زمن الأيوبيين والمماليك، نجد السلطان على رأس هذا الجهاز. ويلاحظ أن استخدام حكام مصر والشام لهذا اللقب جاء أمراً جديداً، استحدثه الأيوبيون لأول مرة. والمعروف عن الشام ومصر أنهما ظلتا منذ الفتح العربي تشكلان ولايتين تخضعان للخلافة الاسلامية الكبرى في المدينة أو دمشق أو بغداد. ولكن حدث في عصر الطولونيين والأخشيديين أن ظهرت النعرة الاستقلالية عند الولاة الذين صاروا أمراء مستقلين ـ أو شبه مستقلين ـ ربطتهم بالخلافة العباسية روابط وصلات قد تقوى حيناً وتضعف أحياناً. وهكذا حتى فتح الفاطميون مصر سنة ٣٥٨ هـ

(٩٦٩ م)، وشيدوا مدينة القاهرة لتصبح حاضرة خلافة قوية مستقلة مدت نفوذها ـ ضمن ما سيطرت عليه من بلاد ـ على جزء كبير من بلاد الشام، وأخذت تناطح الخلافة العباسية في بغداد. واستمرت الخلافة الفاطمية تقوم بدورها في المنطقة نحواً من قرنين من الزمان حتى سقطت على يد صلاح الدين، الذي استطاع عقب وفاة سيده نور الدين سنة ٥٦٩ هـ (١١٧٤ م) أن يقيم دولة جديدة، حلت محل الدولة الفاطمية في مصر والشام، واتخذ رأسها لقب سلطان، وهو لقب جديد استحضره الأيوبيون معهم من الشرق، من جملة ما استحضروه من نظم عرفها السلاجقة وطبقوها. على أنه يلاحظ أن صلاح الدين الأيوبي ـ مؤسس الدولة الأيوبية في مصر والشام ـ لم يتخذ لقب سلطان، ولا يوجد دليل يشير الى أنه اتخذ هذا اللقب ونعت به نفسه، وإنما الغالب أن معاصريه ـ من المؤرخين وغير المؤرخين ـ هم الذين لقبوه بلقب سلطان تعظيماً له، واعترافاً بمكانته، وتقديراً لدوره الخالد في الجهاد. وبعد ذلك تمسك خلفاء صلاح الدين بلقب سلطان، حتى غدا اللقب الرسمي للحاكم الأعلى للدولة طوال عصري الأيوبيين والمماليك.

وكان أن أقام صلاح الدين دولته على أساس إقطاعي ـ كما سبق أن أشرنا ـ فقسم دولته الواسعة بين أبنائه وإخوته وبقية أهل بيته، بحيث يحكم كل منهم جزءاً يتناسب مع مكانته وقرابته من رأس الدولة. وقد اتخذ كبار أبناء البيت الأيوبي الذين اقتسموا الدولة لقب «ملك»، فكان يقال ـ مثلاً ـ ملك حلب وملك حمص وملك حماه... وهؤلاء الملوك الذين تقاسموا الدولة كان مفروضاً فيهم أن يدينوا بالولاء والطاعة للحاكم الأعلى للدولة؛ وهو الذي تلقب بلقب سلطان، وكان مقره الرسمي القاهرة، وربطتهم به روابط تراوحت بين القوة والضعف، وبين الصفاء والعداء... باختلاف الظروف والعوامل.

وفي تتبعنا لنظم الحكم زمن الأيوبيين والمماليك، نلاحظ فارقاً خطيراً

بين هاتين الدولتين. ذلك أن الدولة الأولى نسبت الى بيت بعينه وأسرة بذاتها، واستمدت اسمها في التاريخ من فرد محدد، في حين نسبت الدولة الثانية الى طائفة وليس الى بيت أو فرد. ونخلص من هذا أن الحكم في الدولة الأيوبية ـ سواء على مستوى السلطان رأس الدولة أو على مستوى الملوك في مختلف أجزائها ـ كان أسرياً، أي وقفاً على بني أيوب من أهل بيت صلاح الدين مؤسس الدولة، واتخذ طابعاً وراثياً في ذلك البيت طوال العصر الأيوبي.

أما في عصر سلاطين المماليك، فقد كان للحكم ونظامه وطابعه شأن آخر. ذلك أنه من المعروف أن المماليك لم ينتموا الى أصل واحد، وإنما كان منهم المغولي والصقلي والأسباني والرومي، بل الألماني والسكندناوي؛ وذلك إلى جانب الغالبية من الترك الذين تألفت منهم دولة المماليك الأولى أو البحرية؛ والجركس الذين تألفت منهم دولة المماليك الثانية أو البرجية. وهؤلاء جميعاً أحضروا الى مصر والشام صغاراً صحبة لتجار الرقيق، الذين وجدوا تشجيعاً لنشاطهم وإقبالاً على بضاعتهم. وبمجرد شراء المملوك، كان استاذه ـ أي سيده الذي اشتراه ـ يحرص على توفير نوع معين من التأديب والتربية والتعليم والتنشئة له؛ بحيث يلم بتعاليم الإسلام وآدابه، ويشب لا يعرف ديناً غير الإسلام، ولا أباً إلا أستاذه الذي اشتراه وسهر على تربيته وتنشئته، ولم يضن عليه بعطف أو مال؛ حتى إذا ما بلغ مرحلة الشباب حرص على تدريبه على الفروسية واستعمال النشاب والسيف، ليخلق منه فارساً قوياً يدافع عن استاذه وعن نفسه وقت الحاجة. وفي مرحلة معينة يتم تحرير المملوك وعتقه ليصبح بدوره كياناً مستقلاً، فيرتقي تدريجياً في سلم الإمارة، ويصير له الحق في أن يقتني عدداً من المماليك يتناسب ودرجته، فإذا كان أمير خمسة صار من حقه اقتناء خمسة مماليك، وإذا ارتقى الى أمير عشرة صار من حقه أن يزيد عدد مماليكه الى عشرة، حتى إذا ما بلغ رتبة أمير

مائة مقدم ألف ـ وهي أعلى درجات الإمارة ـ صار من حقه أن يقتني مائة مملوك، ويقود ألف جندي زمن الحرب.

وفي ظل هذا النظام نشأت بين المماليك ـ على اختلاف أصولهم ـ روابط خاصة، أهمها رابطتان: رابطة الأستاذية، ورابطة الخشداشية. أما رابطة الأستاذية فهي ـ كما سبق أن أشرنا ـ الرابطة التي تربط المملوك بسيده، أي استاذه الذي اشتراه رقيقاً في صغره، ثم تعهده بالتربية حتى كُبر وأعتقه. وأما رابطة الخشداشية ـ أي الزمالة ـ فكانت أقوى الروابط بين المماليك جميعاً، وتعني ما هنالك من عاطفة بين مجموعة من المماليك نشأوا في كنف أستاذ واحد ونسبوا إليه ـ كالمماليك الأشرفية نسبة إلى الأشرف، أو الظاهرية نسبة الى الظاهر، أو الصالحية نسبة إلى الصالح ـ وصاروا كالإخوة يربط بينهم أب واحد.

ومن الواضح أن طبيعة المماليك وأصلهم وتربيتهم ونشأتهم، جعلتهم جميعاً يشعرون بالمساواة، بحيث لا تكون هناك ميزة أو فضل لأحدهم على اخر. فكلهم كانوا رقيقاً في يوم من الأيام، جلبوا من بلاد بعيدة ليعيشوا أغراباً في بيئة جديدة، ويربون تربية متشابهة حتى يتحرروا ويشقوا طريقهم ليظهروا على سطح الحوادث بأسلوب يكاد يكون واحداً. وهذا الإحساس بالمساواة انعكس على نظام الحكم طوال عصر المماليك، فآمن كل أمير منهم بأن له حقاً في تولي منصب السلطنة، وتمسك كل واحد من كبار الأمراء بما ظنه حقاً مشروعاً له في السلطنة، اعتقاداً منهم بأن السلطان ليس الا واحداً منهم، ساعدته الظروف على اعتلاء دست السلطنة، ولكنه ليس أفضلهم.

وهذا هو السر في أن المماليك لم يؤمنوا مطلقاً بمبدأ الوراثة في الحكم. وكفى أن أحدهم توصل بفضل ذكائه وقوته ـ فضلاً عن الظروف المؤاتية ـ

الى منصب السلطنة، ورضوا ـ مختارين أو مجبرين ـ بالخضوع لحكمه، فلا مبرر للخضوع لابنه من بعده، وخاصة أن هذا الابن لم ينشأ نشأتهم، فلم يكن مملوكاً في يوم من الأيام مثلما كانوا، ولم يمر في حياته ونشأته بنفس الأدوار التي مروا بها في حياتهم ونشأتهم. حقيقة اننا نرى في تاريخ المماليك أمثلة لتنصيب ابن السلطان الراحل محل أبيه، أبيه، وموافقة أمراء المماليك على هذا الإجراء في ظاهر الأمر؛ ولكن كبار الأمراء لم يقروا ذلك إلا كإجراء مؤقت الى أن ينجلي موقف المنافسة فيما بينهم عن ظهور الأمير الأقوى الذي يستطيع أن يتفوق على منافسيه ويستأثر بالسلطنة لنفسه. ولم يشذ عن هذا الوضع طوال عصر سلاطين المماليك سوى أسرة قلاون، التي استطاعت أن تبقى في الحكم مدة طويلة أربت على قرن من الزمان، وذلك لظروف خاصة، لا موضع للتطرق اليها في هذا البحث. وحتى بالنسبة لبيت قلاون، فإننا نجد أن السلاطين الذين ولوا منصب السلطنة من أفراد هذا البيت لم يسلموا من مؤامرات كبار الأمراء، فتعرضوا للعزل بين حين وآخر، بمعنى أن السلاطين من سلالة قلاون لم يحتفظوا بالسلطنة بصفة منتظمة طوال عصر هذه الأسرة، وانما كان توليهم هذا المنصب في صورة حلقات مقطعة غير موصولة.

وقد نتج عن عدم وجود نظام ثابت لتولي منصب السلطنة في عصر سلاطين المماليك، وتطلع كل أمير من أمرائهم الى ذلك المنصب بوصفه حقاً مشروعاً له، كثرة الاضطرابات في جسم هذه الدولة طوال تاريخها. بل إن نسبة كبيرة من سلاطين المماليك انتهى أمرهم بالقتل على أيدي منافسيهم من الأمراء المتطلعين إلى تولي منصب السلطنة. ويروي المؤرخ ابن إياس أنه عندما قتل السلطان العادل طومان بأي الأول سنة ١٥٠١ م تمنع الغوري ـ رغم كونه أكبر الأمراء ـ عن قبول منصب السلطنة خوفاً من أن ينتهي مصيره بالقتل مثل أسلافه، ولكن الأمراء أصروا على اختياره « فسحبوه

وأجلسوه، وهو يمتنع من ذلك ويبكي ». وكان أن نزل على رأيهم « بشرط ألا تقتلوني، بل إذا أردتم خلعي وافقتكم!! » هذا إلى أنه من الظواهر المألوفة في تاريخ دولة سلاطين المماليك أنه لا يكاد يتم إعلان أحدهم سلطاناً حتى يثور ضده بعض كبار الأمراء ـ من ركن ما من أركان الدولة ـ ممتنعاً عن إعلان ولائه للسلطان الجديد، اعتقاداً منه بأنه أحق منه بالمنصب، أو على الأقل فإنه ليس دون السلطان استحقاقاً لهذا المنصب.

وهكذا، فإن منصب السلطنة لم يحظ بالقدر المناسب من الاستقرار في عصر سلاطين المماليك. ومهما يقال من أن سلاطين بني أيوب تعرضوا لمتاعب وأخطار ومنافسات، فإن علينا أن ندرك أن هذه المتاعب والأخطار والمنافسات كانت داخلية، مصدرها أقرباؤهم من أبناء البيت الأيوبي نفسه، مما أعطاها طابع المنازعات العائلية الأسرية. أما سلاطين المماليك، فقد تعرضوا لمتاعب من جانب زملاء لهم، لا تربطهم بهم رابطة الدم، وإنما ربطتهم جميعاً رابطة النظام الذي شبوا في ظله.

وصفوة القول هي أنه أذا كان مبدأ الوراثة في تولي منصب السلطنة هو المبدأ الشرعي المسلم به في عصر الأيوبيين، فإنه كان يمثل خروجاً على القاعدة العامة التي أخذ بها المماليك وحرصوا على تطبيقها، والتي تتفق وإيمانهم الراسخ بأنهم جميعاً متساوون، وبأن هذا المنصب حق مشروع لمن يستطيع أن يفرض نفسه عليه من كبار الأمراء.

أما مركز السلطنة وقاعدة الحكم في عصر الأيوبيين والمماليك فكان قلعة الجبل ـ جبل المقطم ـ، وهي القلعة التي شرع صلاح الدين الأيوبي في بنائها، والتي لم تكتمل عمارتها إلا في عهد السلطان الكامل الأيوبي سنة ٦٠٤ هـ (١٢٠٧ م). ومنذ ذلك الوقت غدت القلعة موضع السلطة المركزية في الدول، ومقر السلاطين، ومجمع الأجهزة الرئيسية التي توجه

شؤون البلاد والعباد. وحسب القلعة أن قال فيها المقريزي إن سلطنة أي حاكم لا تتم « إلا بدخوله قلعة الجبل »، وعلى هذا الأساس فإن القلعة لم تكن مجرد بناء حربي - كما يفهم من اسمها - قصد به حماية القاهرة من الهجمات الخارجية والفتن الداخلية؛ وإنما كانت بمثابة مدينة خاصة صغيرة، تحيط بها أسوار عالية لها أبواب عديدة، وبداخلها ديار وقصور وحمامات وأحواش، وطباق للمماليك السلطانية بلغ عددها اثنتا عشرة طبقة، تتسع كل منها لألف مملوك. وكان بالقلعة كذلك دور لخواص الأمراء ونسائهم وأولادهم ومماليكهم ودواوينهم، فضلاً عن دار الوزارة التي اشتملت على مقر الدواوين وبيت المال ونحوها، وكذلك الاصطبلات الشريفة التي بها الخيول السلطانية وساحات الأغنام والطيور والحيوانات الغريبة - من فيلة وأسود وغزال - يتخلل كل ذلك البساتين والأشجار والمياه الجارية التي ترفعها السواقي من النيل الى القلعة، برغم ارتفاعها ما يقرب من خمسمائة ذراع.

وسارت الحياة في قلعة الجبل حسب نظم خاصة من رسوم الملك في العصور الوسطى منها دق الكوسات عند أبوابها، وهي صنجات من نحاس يدق بها مع طبول وشبابة مرتين كل ليلة، ويدار بها في جوانب القلعة مرة بعد العشاء ومرة في الفجر - قبل التسبيح على المآذن - وتسمى كل منهما الدورة. ومنها الزفة بالطبخاناه، وهي طبول متعددة، معها أبواق وزمر، تختلف أصواتها على إيقاع مخصوص، تدق كل يوم بالقلعة صباحاً وبعد صلاة المغرب، فيصير لها دوي عظيم، يعرف به موعد فتح أبواب القلعة وغلقها من مسافة بعيدة. وجرت العادة أن يحفظ السلطان عنده مفاتيح أبواب القلعة، فيحضرها إليه المتولون على الأبواب كل مساء.

وإذا كانت الدولة الأيوبية من الناحية الزمنية بين دولتين اتصفتا بالثراء والترف والبذخ، فإن العصر الأيوبي نفسه اشتهر بأنه عصر جهاد، مما جعل

الطابع العام للحياة الاجتماعية ـ سواء على مستوى الحكام أو المحكومين ـ يغلب عليه عدم الإسراف والمغالاة. ولكن ثمة تطورات اقتصادية عالمية في عصر سلاطين المماليك أتاحت لهم ثروة ضخمة ظهر أثرها في حياتهم الخاصة والعامة. ولا نريد أن نتطرق الى ما حفلت به حياة سلاطين المماليك داخل القلعة وخارجها من إسراف وبذخ، وإنما تكفي الاشارة الى أن القلعة توافرت بها صنابير المياه الباردة والساخنة حسب الحاجة، بل لقد بلغ الأمر بالسلاطين أن جلبوا الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفاً، وذلك « لكمال الرفاهية والأبهة » على قول القلقشندي، فقرروا له هجنا تحمله في البر وسفنا تحمله في البحر حتى يصل إلى القلعة حيث يحفظ بالشرابخاناه.

على أن الذي يعنينا بدرجة أكبر في موضوعنا صورة الحياة الرسمية في البلاط السلطاني داخل القلعة، نظراً لارتباطها الوثيق بنظم الحكم. وهنا نلاحظ أن الحياة الرسمية في البلاط السلطاني ظلت في تطور مستمر، حتى بلغت درجة شديدة من التعقيد في عصر سلاطين المماليك. وليس معنى هذا أن تلك الحياة بدأت من نقطة الصفر في العصر الأيوبي، إذ لا يخفى عنا أن الخلافة الفاطمية تركت للدولة الأيوبية تراثاً كبيراً لا يمكن اغفاله من التقاليد والنظم الراسخة. ولم يستطع الأيوبيون أن يهملوا هذا التراث، فأفادوا منه وأبقوا على جزء كبير من عناصره. وقد أخذت هذه التقاليد تتطور بالتعديل والإضافة، حتى بلغت الحياة الرسمية في البلاط المماليكي درجة من التعقيد، وأحيطت بقدر من مظاهر التفخيم والتعظيم، جعلت بعض المؤرخين الأوروبيين المحدثين يقولون عنها إنها تطلبت من قواعد البروتوكول ما يفوق أعظم بلاط في عصورنا الحديثة.

فعلى رأس البلاط كان السلطان، وله من صفات العظمة، والألقاب

العديدة، ما يصعب حصره. وأحاط بالسلطان عدد كبير من الأمراء أرباب الوظائف، لكل منهم رتبته ولقبه ومنزلته ووظيفته. فهناك أمير جاندار، وهو الذي يستأذن على دخول الأمراء للخدمة، ويدخل أمامهم الى الديوان، كما كان من اختصاصات هذا الأمير أن يدور بالزفة حول السلطان في سفره صباحاً أو مساء. وهناك الاستادار، وإليه أمر البيوت السلطانية كلها من المطبخ والشرابخاناه والفراشخاناه. . . وغيرها. وهناك أمير سلاح مقدم السلاحدارية والمتولي لحمل سلاح السلطان. وهناك الدوادار ومهمته إبلاغ الرسائل عن السلطان وتقديم القصص والشكاوى وعامة الأمور إليه، . . وغيرهم كثيرون.

وجرت العادة أن يخرج السلطان صباحاً من أحد قصوره الجوانية الى القصر الكبير المشرف على اصطبلاته حيث يجلس على تخت الملك، ويدخل عليه خواصه وأمراؤه. أما الغرباء فليس لهم عادة بحضور هذا المجلس الا في حالة الضرورة. ويظل السلطان بذلك القصر حتى الساعة الثالثة من النهار، ثم يدخل بعدها الى أحد قصوره الجوانية للنظر في مصالح ملكه؛ وعندئذ يحضر اليه أرباب الوظائف - مثل الوزير وكاتب السر وناظر الخاص وناظر الجيش - لعرض شؤون الدولة عليه.

ويتضح من عبارة الخدمة السلطانية المتواترة كثيراً في المصادر المعاصرة، مثل «جلس كبار الأمراء قبل دخولهم الى الخدمة» أو من عبارة «إذا وقف الأمراء بالخدمة» أو «الأمراء عند السلطان بالخدمة». . . أن المقصود بالخدمة الحضرة السلطانية. وربما يفهم أحياناً من هذا اللفظ معنى التحية وتقديم فروض الولاء والاحترام، مثلما يتضح من عبارة «وتقدم الأمراء للسلطان وخدموه». فإذا جمعنا بين المعنيين وقلنا ان الخدمة السلطانية هي مثول الأمراء بين يدي السلطان لتقديم فروض الولاء وعرض أمر من أمور الدولة عليه، فإن الخدمة بهذا المعنى جرت بانتظام في عصر سلاطين

المماليك عدة مرات في الأسبوع. وفي المواعيد المقررة لها انتظر الأمـراء في رحبة باب القصر، بحيث لا يسمح لأحدهم بدخول القصر السلطاني الا بمملوك واحد فقط. فإذا دخل الأمراء على السلطان فإنهم يبدأون بتقبيل الأرض إظهاراً للولاء والخضوع، بحيث إذا أراد أحدهم غير ذلك امتنع عن تقبيل الأرض للسلطان. وهذه العادة الخاصة بتقبيل الأرض أدخلها الخليفة المعز أول الخلفاء الفاطميين في مصر، ومن ثم ظلت سائدة في العصور التالية، لا يعفى منها وزير أو أمير أو مملوك، حتى أبطلها السلطان برسباي فمنع الناس من تقبيل الأرض له واكتفى بتقبيل يده. وقد جرت العادة عندما يتقدم الأمراء لتقبيل يد السلطان بأن يتأخر الكبير ويتقدم قبله الصغير. هذا فضلاً عن أن الأمراء حافظوا ـ وهم بالخدمة السلطانية ـ على آداب خاصة، فيقف كل أمير في مكانه المعروف الذي يتفق مع مكانته ورتبته، ولا يجرؤ أحدهم أن يتكلم مع غيره أو يلتفت نحوه خوفاً من مراقبة السلطان.

وتمثل الاستقبالات والمجالس الرسمية جزءاً كبيراً هاماً من الحياة السلطانية، مما جرى المصطلح على تسميته المواكب، وهي كثيرة متعددة. على أننا نستطيع تقسيم هذه المواكب السلطانية الى قسمين: قسم داخل أسوار القلعة والقسم الآخر جرى خارجها. أما النوع الأول فأشهره موكب استقبال الرسل والسفراء الأجانب، وموكب الإيوان وموكب الإسطبل. وقد حرص سلطان المماليك عند استقبال رسول أجنبي على الظهور في أعظم مظهر، فيرتدي أفخر الملابس ويحيط به الأمراء في أبهى الحلل. . . ويجلس السلطان على سرير الملك،وهو منبر من الرخام بصدر الإيوان على هيئة منابر الجوامع، إلا أنه يستند إلى الحائط ومغطى بالمخمل الأخضر. وقبل أن يتشرف السفير بالمثول بين يدي السلطان ينبهه رجال الحاشية الى قواعد

البروتوكول السلطاني من ضرورة تقبيل الأرض، وعدم البصق في حضرة السلطان.

وقد وفد الى مصر سنة ١٤٢٢ م برانكاتشي Brancacci مبعوث فلورنسا لعمل اتفاق تجاري مع السلطان برسباي، فوصف الاجراءات والمراحل العديدة التي مر بها حتى توصل الى رؤية السلطان. ذلك أنه بدأ بمقابلة الدوادار وقدم له خطاب اعتماده، فقابله الدوادار بترحاب. وبعد ذلك قابل كاتب السر ليتحقق من شخصه، فقابله بالأسلوب نفسه. وأخيراً حدد له وقت لمقابلة السلطان، فذهب مبكراً الى القلعة في اليوم المحدد، وهناك أخذ يمر بين صفوف لا تنتهي من المماليك والأمراء، حتى وصل أخيراً الى القاعة الفسيحة التي يجلس فيها السلطان. وكان السلطان متربعاً في صدر القاعة، يحيط به عدد كبير من الأمراء المدججين بالسلاح، في أركان القاعة بعض المنشدين والموسيقيين يعزفون في هدوء على مختلف الآلات الموسيقية من رباب وعود وغيرها. وظل برانكاتشي يسير في تلك القاعة في اتجاه السلطان حتى غدا على مقربة خمس وعشرين ذراعاً منه؛ وعندئذ أمر بالوقوف، وكفت الموسيقى عن العزف، فقبل الرسول الأرض وقدم مطالبه الى السلطان.

ومن مواكب داخل القلعة جلوس السلطان بالايوان الكبير المسمى دار العدل للنظر في المظالم، وهي القضايا التي لم يرض أصحابها بأحكام القضاة فيها، فرفعوها الى السلطان من باب الاستئناف، أو القضايا التي اختص السلطان بالنظر فيها مباشرة. وقد خصص كثير من السلاطين يوماً أو يومين في الأسبوع لهذا الغرض، فيجلس السلطان في الإيوان الكبير على كرسي من الخشب المغشى بالحرير، وعن يمينه قاضيان من القضاة الأربعة -هما الشافعي والمالكي - وعن يساره قاضيان- هما الحنفي والحنبلي. ويلي القاضي المالكي

من الجانب الأيمن قضاة العسكر الثلاثة الشافعي فالحنفي فالمالكي ويليهم مفتو دار العدل ثم وكيل بيت المال ثم الناظر في الحسبة، ومن الجانب الأيسر يجلس بعد القاضي الحنبلي الوزير وكاتب السر، وهكذا حتى تستدير الحلقة فيصير الجالس بها مستدبراً باب الإيوان. ويقف وراء السلطان مماليك صغار عن يمينه ويساره، من السلاحدارية والجمدارية، في حين يجلس على بعد خمس عشرة ذراعاً تقريباً ذوو السن من أكابر أمراء المئين، وهم أمراء المشورة. أما أرباب الوظائف وباقي الأمراء فيظلون وقوفاً. وخلف هذه الحلقة المحيطة بالسلطان يقف الحجاب والدوادارية لعرض أوراق القضايا المطلوب النظر فيها. ثم تقرأ على السلطان القصص، فما احتاج منها الى مراجعة القضاة شاورهم السلطان فيها «ورجع الى ما يقولون». وما تعلق منها بالعسكر تحدث السلطان فيها مع الحاجب وناظر الجيش، ويأمر في الباقي بما يراه.

ومن المواكب السلطانية بالقلعة كذلك موكب الإسطبل مرتين في الأسبوع، والغرض منه النظر في شؤون الأمراء والمماليك والاقطاعات. وفي هذا الموكب يجلس السلطان في صدر المكان وحوله الأمراء مقدمو الألوف يميناً ويساراً على مقاعد من حرير، ولا يحضر القضاة هذا المجلس. وبعد أن يقرأ ناظر الجيش ما يتعلق بالاقطاعات يمضي السلطان منها ما يشاء. ثم يدخل كاتب السر ويقدم العلامة فيعلم السلطان ما أمضاه. وأخيراً يدخل الجيش طائفة بعد طائفة لتقديم واجب الولاء والطاعة للسلطان، ثم يمد سماط كبير عند انتهاء هذا الموكب.

أما المواكب السلطانية خارج القلعة فمنها سرحات الصيد أو مواكب العيدين الفطر والأضحى، أو موكب كسر الخليج. واعتاد سلاطين المماليك أن يخرجوا في هذه المواكب بشعائر السلطنة. على أن هذه المواكب لم تكن كلها واحدة في ترتيبها ومظاهرها، بل تفاوتت في المظهر حسب أهمية كل منها

ووفق ما جرت به العادة فيه. وكذلك الأسفار السلطانية، تباينت مراسيمها ومظاهرها باختلاف طبيعة السفر والغرض منه، سواء كان للحرب أو للحج أو للصيد... أو غير ذلك.

وإذا كان السلطان في العصر الأيوبي اعتمد في ولاية منصبه وفي مباشرة سلطاته على حق موروث مكتسب بوصفه وريث صلاح الدين في دولته وسياسته وحقوقه؛ فإن السلطان في عصر المماليك كان أميراً من الأمراء وزعيماً مكنته قوته ودهاؤه من التفوق على أقرانه والوصول الى منصب السلطنة. وعندما أحس سلاطين المماليك أنهم في حاجة الى دعامة يبررون بها وجودهم في الحكم واستيلاءهم على السلطة، تمسحوا بالشعور الديني، فحرص السلطان الظاهر بيبرس على إحياء الخلافة العباسية في مصر، بعد أن سقطت على أيدي التتار في بغداد سنة ١٢٥٨ م. واعترف المماليك بأحد بني العباس خليفة في القاهرة مقابل قيام الخليفة الجديد بتفويض السلطان في حكم البلاد والعباد. ومن الألقاب العديدة التي تلقب بها سلاطين المماليك في مصر لقب «سلطان الاسلام والمسلمين» ولقب «قسيم أمير المؤمنين». ويشير اللقب الأولى الى حرص سلاطين المماليك على التمسح بالاسلام ومحاولة إضفاء صبغة شرعية على حكمهم، في حين يلقي اللقب الثاني ضوءاً على العلاقة الصورية بين سلطان المماليك والخليفة العباسي في القاهرة، بوصفهما شريكين في حكم المسلمين، أحدهما يمثل الجانب السياسي والحربي والآخر يمثل الجانب الديني.

والواقع إن الخلافة العباسية التي تم إحياؤها بالقاهرة في عصر سلاطين المماليك كانت مجرد رمز لا روح فيه ولا حياة لها. ذلك أن الوضع بالنسبة للخلفاء العباسيين في القاهرة استقر على أن يفوض الخليفة الأمور العامة إلى السلطان، ويكتب له عنه عهداً بالسلطنة، ويدعى له قبل السلطان على

المنابر؛ وفيما عدا ذلك يستبد السلطان بكافة شؤون الدولة. وحسب الخلفاء العباسيين أن يترددوا على أبواب السلاطين والأمراء لتهنئتهم بالشهور والأعياد. وكثيراً ما لجأ بعض سلاطين المماليك الى تحديد إقامة الخليفة، فيظل في بيته بعيداً عن الاختلاط بالناس، مثلما فعل الظاهر بيبرس مع الخليفة الحاكم بأمر الله العباسي، ومثلما فعل السلطان الناصر محمد مع الخليفة المستكفي بالله. ولذا لم يكن المقريزي مبالغاً عندما وصف وضع الخليفة العباسي في مصر في عصر المماليك بقوله إن خلافته «ليس فيها أمر ولا نهي، وحسبه أن يقال له أمير المؤمنين».

وهكذا ظلت السلطة الفعلية في الدولة ـ بعد إحياء الخلافة العباسية في مصر سنة ٦٥٩ هـ (١٢٦١ م) ـ في قبضة سلطان المماليك، فهو المهيمن على الأمراء ومماليكهم، بوصفه زعيمهم ورأس دولتهم، فيرفع من يختار من المماليك الى مرتبة الإمارة، ويمنح الإقطاعات حسب نظام معين، ويباشر سلطاته الواسعة في توزيع المناصب وتعيين كبار الموظفين.

ولكن ليس معنى هذا أن السلطان تمتع بنفوذ مطلق لا حدود له. فالمعروف في العصر الأيوبي عن صلاح الدين أنه كثيراً ما كان يستشير أهل الرأي ممن يثق فيهم من أفراد بيته وأمرائه وخاصته من العلماء. وكذلك فعل خلفاؤه من سلاطين الأيوبيين، وإن كانوا غير ملزمين باتباع ما يقدم لهم من آراء. أما طبيعة نظام المماليك، وإحساسهم بالمساواة، وبأن السلاطين حتى وقت قريب كانوا أمراء لا يتميزون على غيرهم من الأمراء، فقد فرضت عليهم استشارة كبار الأمراء ورجال الدولة، قبل الإقدام على أية خطوة خطيرة. وكانت هذه الاستشارة تتم في مشور ـ أي مجلس المشورة ـ الذي يكون برئاسة السلطان وعضوية أتابك العسكر والخليفة العباسي والوزير وقضاة المذاهب الأربعة، فضلاً عن أمراء المئين، وعددهم أربعة وعشرون

أميراً. فإذا كان السلطان قاصراً تولى رئاسة هذا المجلس الوصي عليه أو نائب السلطنة، وجرت العادة أن لا يتكلم السلطان بنفسه في هذا المجلس خوفاً من أن ينقض الأمراء رأيه، فينتقص ذلك من هيبته وجلال مركزه، ولذلك قام المشير بالكلام عن السلطان. وقد تعددت اختصاصات مجلس المشورة في عصر سلاطين المماليك، فنظر في شؤون الحرب والصلح، وناقش شغل المناصب، وخاصة مناصب النيابات والوظائف الكبرى في الدولة. ومع ذلك فقد بقيت الحقيقة الكبرى وهي أن السلطان لم يكن ملزماً بدعوة مجلس المشورة أو الأخذ برأيه، أي أن السلطان كان صاحب الرأي الأخير في جميع الأمور، مما جعل منه حاكماً مطلقاً.

هذا عن نظام الحكم في عصر الأيوبيين والمماليك، أما النظم الإدارية فقد أخذت تتطور منذ أيام صلاح الدين وحتى نهاية عصر السلاطين والمماليك تطوراً مطرداً سريعاً حتى بلغت درجة كبيرة من الدقة والإحكام. وكان أن وجدت إدارة مركزية مقرها القاهرة، عمادها مجموعة من الدواوين وكبار الموظفين؛ وإداره محلية تشرف على الأقاليم على رأسها مجموعة من النواب والولاة. وعلى قمة هذا الهرم الإداري وجد السلطان يوجه أمور البلاد والعباد، ويتلقى أخبار القريب والبعيد، ويتصل بأطراف دولته عن طريق شبكة محكمة من خطوط البريد.

وقد انقسم الموظفون في ذلك العصر إلى قسمين كبيرين: أرباب السيوف وأرباب القلم. أما أرباب السيوف فكانوا من الأمراء، في حين كان أرباب القلم من طائفة المعممين أي من المشتغلين بالكتابة والعلم. ويبدو أن الموظفين ـ كبارهم وصغارهم ـ لم يتمتعوا بقدر كبير من الاستقرار في عصر المماليك بالذات، فكثيراً ما كان يتعرض الموظف للعزل أو الحبس أو الاعدام، أو المصادرة، لمجرد ظنون وأوهام، أو لعدم قدرته على إرضاء أولي

الأمر. فإذا أعفي الموظف من عمله فرضت عليه رقابة، وربما ألزم بالإقامة في مدينة بعيدة مثل القدس أو قوص أو مكة، خشية أن يسبب متاعب للحكام.

وأول الموظفين الكبار في الدولة الذين ساعدوا السلطان في شؤون الحكم والإدارة هو نائب السلطنة. وكان أول من استحدث هذه الوظيفة هو صلاح الدين، لأن انشغاله بأمر الجهاد جعله كثير التغيب عن مصر، فكان لزاماً عليه أن يترك شخصاً يعتمد عليه في حكم مصر وإدارة شؤونها أثناء غيابه بالشام. لذلك استحدث صلاح الدين ـ لأول مرة ـ وظيفة نائب السلطنة، وهي الوظيفة التي ظلت قائمة بعد ذلك طوال عصري الأيوبيين والمماليك. ومن الواضح أن الاختصاص الأول لنائب السلطنة ـ وفق الهدف الأساسي من انشاء هذه الوظيفة على أيام صلاح الدين ـ هو أن ينوب هذا الموظف الكبير عن السلطان أثناء غيابه. ولكن هذه الوظيفة تطورت تدريجياً حتى غدت على نوعين في عصر سلاطين المماليك؛ فهناك النائب الكافل أو نائب الحضرة وهو الذي ينوب عن السلطان أثناء وجوده وإقامته في مصر؛ وهناك نائب الغيبة وينوب عن السلطان أثناء غيبته فقط، في حرب أو حج أو غير ذلك. ومن الواضح أن نائب الحضرة كان أعلى مقاماً ودرجة من نائب الغيبة، لأنه كان يستطيع أن يتصرف في حضرة السلطان. ولعل مكانة نائب السلطان من ناحية، وإحساس أمراء المماليك بالمساواة من ناحية أخرى، جعلت كثيراً من نواب السلطنة في عصر المماليك يتطلعون الى منصب السلطنة ويشكلون خطراً على السلاطين أنفسهم.

ومهما يكن الأمر، فإن نائب السلطنة ـ أي النائب الكافل ـ كان على درجة واسعة من النفوذ؛ فهو يحكم في كل ما يحكم فيه السلطان، ويُعلّم في التقاليد والتواقيع والمناشير على كل ما يُعلّم عليه السلطان، ويكاتبه جميع

كبار موظفي الدولة فيما يكاتبون فيه السلطان، ويراجعونه فيما يراجعون السلطان. بل إن له أن يستخدم الجند من غير مشاورة السلطان، ويعين أرباب الوظائف كالوزارة وكتابة السر. . . وغيرها. وصفوة القول انه على حد تعبير القلقشندي «سلطان مختصر بل هو السلطان الثاني». وشتان بين هذه السلطة الواسعة التي تمتع بها النائب الكافل - أو نائب الحضرة - وبين ما كان عليه نائب الغيبة من نفوذ ضيق، لا يتعدى إخماد الثوار وخلاص الحقوق في حال تغيب السلطان والنائب الكافل. .

أما الوزير، فكان يلي نائب السلطنة في المرتبة. ومن الواضح أن إنشاء وظيفة نائب السلطان في العصر الأيوبي أضعف من أهمية الوزير؛ فالوزير كان الرجل الثاني - بعد الخليفة - في العصر الفاطمي، حتى أصبح للخلفاء الفاطميين نوعان من الوزارة: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ. وقد أطلق على العصر الفاطمي الثاني اسم عصر الوزراء العظام، عندما غدا الوزراء هم أصحاب السلطة الفعلية، حتى حجر بعضهم على الخلفاء وأخضعوهم لمشيئتهم ,ولكن جاء انشاء وظيفة نائب السلطنة في العصر الأيوبي ليجعل من نائب السلطان الرجل الثاني في الدولة، مما ترك الوزير بلا نفوذ أو سلطات. وإذا كان صلاح الدين قد اعتمد على وزيره القاضي الفاضل ووثق فيه وعهد إليه بكثير من الأمور، فإننا نسمع عن بعض خلفاء صلاح الدين أنهم استغنوا أحياناً عن وظيفة الوزير. من ذلك أن السلطان العادل الأول - أو الكبير - استوزر الصاحب صفي الدين بن شكر، ولكنه لم يلبث أن تغير عليه، فأقاله من الوزارة وترك المنصب خالياً دون أن يعين فيه وزيراً حتى مات. . وازدادت مكانة الوزير انحطاطاً في عصر سلاطين المماليك، حتى عبر عنها إبن خلدون عندئذ بأنها غدت «مرؤوسة ناقصة». ذلك أن نفوذ الوزير عندئذ لم يتعد تنفيذ تعليمات السلطان ونائبه، وربما الإشراف على شؤون الدولة المالية. وفي بعض الأحيان عين سلطان المماليك وزيرين في

وقت واحد، أحدهما من أرباب الأقلام أو المعممين وأطلق عليه اسم وزير الصحبة؛ والثاني من أربـاب السيوف أو الأمـراء وأطلق عليه اسم الـوزير فقط. ولا أدل على تناقص أهمية الوزارة في عصر سلاطين المماليك، من أن هذه الوظيفة كانت تلغى في بعض الأحيان، أو تظل شاغرة دون أن يحدث أي خلل في الجهاز الاداري للدولة. بل لقد حدث أن ألغيت وظيفة الوزارة سنة ٧٢٧ هـ (١٣٢٧ م) وظل منصب الوزير شاغراً سبعة عشر عاماً الى أن أعيدت سنة ٧٤٤ هـ (١٣٤٣ م).

وبـالإضافـة الى وظيفة الـوزارة، وجدت وظـائف أخرى سـاميـة، في الدولتين الأيوبية والمماليكية، قسمهم القلقشندي الى أرباب سيـوف وحملة أقـلام؛ وينقسم كل قسم من هـذين القسمين الى نـوعين: من هو بحضـرة السلطان، ومن هو خارج عن الحضرة السلطانية. ولا يعنينا كثيراً في بحثنا من هذه الوظائف ما لا دور مباشر له في شؤون الحكم والإدارة، مثل وظيفة الحاجب الذي يقوم بادخال الناس على السلطان، ووظيفة الاستادار الذي ينـظر في إدارة البيوت السلطانيـة، ووظيفة الـدوادار الـذي يقـوم بـابـلاغ الرسائـل ورفع القصص الى السلطان والحصول على تـوقيعه عـلى المراسيم والمناشير السلطانية، ووظيفة نـاظر الخـاص المكلف برعـاية شؤون السـلطة المالية . . .

أما الوظائف ذات الصلة المباشرة بشؤون الحكم والإدارة، فمن أهمها وظيفة الولاية. وكان الولاة يختارون دائماً من بين الأمـراء ليقومـوا بوظيفـة المحافظ اليوم في الأقسام الادارية. ومن الطبيعي أن يكون أكبر هؤلاء شأناً والي القاهرة الذي عهد إليه بالاشراف على العاصمة وصيانتها، وحماية أهلها من عبث المفسدين واللصوص ومثيري الفتن. فإذا شب حريق في العاصمة بادر الوالي على رأس رجاله لاطفائه؛ وإذا كثرت مناسر اللصـوص تعقبهم

الوالي للقضاء عليهم، وإذا تفشى شرب الخمور أسرع الوالي الى البحث عن مناطق عصر الخمور لمعاقبة أصحابها ومصادرة خمورهم، وإذا فشا تعاطي الحشيش كافح الوالي مزارع المخدرات بجهة باب اللوق وأحرق منتجاتها. وهكذا تصور لنا المصادر المعاصرة والي القاهرة ورجاله في صورة حركة دائمة، ففي النهار يطوف معهم الأسواق والدروب لمنع الفسق ومكافحته، وفي الليل يتصيد السكارى واللصوص والعابثين للقبض عليهم ومحاكمتهم. هذا كله فضلاً عن مراقبة أبواب القاهرة، والاشراف على اغلاقها ليلاً، حتى لا يتسرب الى المدينة عدو أو مفْسد. ونظراً لأهمية وظيفة الوالي وخطورة مسؤولياته، فإنه كان لا يستطيع «النوم خارج المدينة إلا بمرسوم، خوفاً من حريق أو منسر أو كسر حاصل أو فتح أو غير ذلك». وقد ساعد والي القاهرة ولاة آخرون، أهمهم والي الفسطاط، ويشرف على مصر (الفسطاط والعسكر والقطائع)؛ ثم والي القرافة للاشراف على شؤون القرافة ومنع المسافر فيها. وأخيراً يأتي والي القلعة أو نائبها، ومن مهامه الاشراف على فتح أبوابها في الصباح واغلاقها في المساء.

ويكمل المحتسب عمل الوالي، وإن كانت وظيفة الحسبة من الوظائف ذات الصبغة الدينية التي يليها أرباب الأقلام. وبعبارة أخرى فإن المحتسب كان أكثر ارتباطاً بالقاضي منه بالوالي، حتى انه كان يحدث في بعض الأحوال أن يسند القضاء والحسبة الى فرد واحد. ولكن اذا كان عمل القاضي يتطلب قدراً من البطء والروية للتثبت من صحة الوقائع، فإن عمل المحتسب قام على أسّاس سرعة البت في المخالفات التي تتعلق بالآداب العامة ونظام الأسواق والمعاملات التجارية وآداب الطريق ونحوها. لذلك دأب المحتسب - ونوابه - على المرور بطرقات المدينة وأسواقها لمراقبة الموازين والمكاييل والمقاييس، وللتفتيش على نظافة الحوانيت، والتأكد من سلامة ما يقدمه الباعة من طعام للجماهير؛ هذا فضلاً عن مراقبة الخانات والفنادق

والحمامات، فمن وجده المحتسب « قد غش مسلماً أو أكل بباطل درهماً، أو أخبر مشترياً بزائد، أو أخرج من معهود العوائد، شهّره بالبلد، وأركب تلك الآلة قفاه، حتى يضعف منه الجلد . . . ». وجدير بالذكر أنه كان بالديار المصرية، ثلاثة محتسبين، أحدهم بالقاهرة وله التصرف بالحكم في القاهرة والوجه البحري بأكمله؛ ومحتسب مصر (الفسطاط) وله التصرف بمصر والوجه القبلي كله؛ ومحتسب الاسكندرية ونفوذه قاصر على الثغر. ولكل منهم نواب منتشرون في كافة أنحاء الأقاليم التابعة له.

أما الإدارة الأقليمية في أعمال الوجهين البحري والقبلي - خارج القاهرة والاسكندرية - فأشرف عليها مجموعة من الولاة. وكان الوجه البحري مقسماً الى عشرة أعمال، هي القليوبية والشرقية والدقهلية (المرتاحية) ودمياط والغربية والمنوفية وأبيار والبحيرة وفوة والنستراوية، وحكم كلاًّ منها والي، ما عدا البحيرة فكان يحكمها نائب. ولعل السبب في زيادة اهتمام السلاطين بأمر البحيرة هو تخوفهم من كثرة الأعراب، وما يقومون به فيها من فتن وثورات بين حين وآخر. وكانت ولاية الغربية أعظم ولايات الوجه البحري، ومقر واليها المحلة الكبرى، وهي من حيث زعامتها كانت تضاهي ولاية قوص في الوجه القبلي.

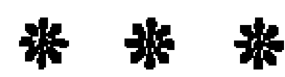
فإذا انتقلنا الى الوجه القبلي وجدنا أعماله ثمانية، لكل منها واليها، هي الجيزة والفيومية والأشمونية والأخميمية والأطفيحية والبهنساوية والأسيوطية والقوصية. وكانت أسوان تابعة لعمل قوص، ولكنها استقلت وصارت عملاً قائماً بنفسه منذ عهد السلطان الناصر محمد. كذلك حدث في ذلك العهد أنه عين بميناء عيذاب - على البحر الأحمر - والٍ أقل درجة، كان يتبع والي قوص ويراجعه في الأمور المهمة. والمعروف أن ميناء عيذاب نهض عندئذ بدور خطير في تجارة مصر في البحر الأحمر من ناحية، وفي سفر

الحجاج من ناحية أخرى. وكان الحجاج والبضائع يتحركون منها إلى قوص ثم في النيل شمالاً إلى القاهرة والاسكندرية ودمياط، وبالعكس. وقد قال القلقشندي عن ولاية قوص إنها كانت أعظم ولايات الوجه القبلي «حتى ان واليها كان يركب بالشبابة أسوة النواب بالممالك».

ولتحقيق نوع من الإشراف على الولاة ـ فضلاً عن مراعاة التسلسل الإداري ـ عين كاشف لكل من الوجهين البحري والقبلي، أطلق عليه اسم «والي الولاة». واستمر الأمر على ذلك حتى النصف الأخير من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر للميلاد)، عندما تمت تطورات إدارية واضحة. ذلك أنه حدث سنة ٧٦٧ هـ (١٣٦٥ م) أن حولت مدينة الاسكندرية من مجرد ولاية يحكمها والٍ الى نيابة يحكمها نائب. ويبدو أن السبب في ذلك ليس مجرد ازدياد الأهمية التجارية لثغر الاسكندرية عندئذ، وازدياد أعداد الجاليات الأجنبية بها، بعد أن غدت ثغر مصر الأول على البحر المتوسط في ذلك الدور؛ وإنما علينا أن نضع في الاعتبار أن مدينة الاسكندرية تعرضت في السنة السابقة الذكر الى حملة صليبية بحرية ضارية، قام بها بطرس لوزجنان ملك جزيرة قبرص «فطرقها الفرنج وفتكوا بأهلها وقتلوا ونهبوا وأسروا». وكان أن اهتم سلاطين المماليك بأمر الاسكندرية، وبذلوا جهداً كبيراً في حمايتها، وحولوها الى وحدة إدارية كبرى لها شخصيتها، فغدت «نيابة جليلة، نائبها من الأمراء المقدمين»، بها مجموعة من كبار الموظفين؛ بل كان بها كرسي سلطنة بدار النيابة، له مراسيم معينة في الخدمة والمواكب وغيرها... تتبع عندما يزور السلطان الثغر.

أما التطور الثاني الكبير في النظم الإدارية في أواخر القرن الرابع عشر، فكان عندما استحدث السلطان الظاهر برقوق نيابتين، إحداهما للوجه

البحري والأخرى للوجه القبلي. وكان مقر نيابة الوجه البحري دمنهور بالبحيرة، ويحكم نائبها « على جميع بلاد الوجه البحري خلا الاسكندرية ». أما نيابة الوجه القبلي، فكان مقرها مدينة أسيوط، ونائبها « حكمه على جميع بلاد الوجه القبلي، وهي في الترتيب والرتبة على ما تقدم من نيابة الوجه البحري، غير أنها أعظم خطراً في النفوس ». وعند انشاء هاتين النيابتين، صار الكاشفان تحت إمرتها؛ « وجعل كاشف آخر للبهنساوية والفيوم، وعطل الفيوم من الوالي، وباقي الوجه القبلي أمره راجع الى نائبه، وللجيزية كاشف يتحدث في جسورها وسائر متعلقاتها، ولا يتعدى أمره الى غيرها من النواحي . . ».



وكان من الطبيعي أن يعتمد هذا الجهاز الإداري الضخم الذي عرفته دولتا الأيوبيين والمماليك على مجموعة من الدواوين الكبيرة ـ وهي أشبه بالوزارات في عصرنا ـ لإدارة مرافق الدولة. وثمة موظف كبير عاش في العصر الأيوبي هو ابن مماتي المصري المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩ م)، ألف كتاباً شهيراً أسماه « قوانين الدواوين »، تناول فيه نظام الحكومة وقوانينها في عصر الدولة الأيوبية. ونخرج من دراسة هذا المصدر أنه كان بمصر عدد كبير من الدواوين، لكل منها ناظر أو رئيس، وميزانية خاصة، وعدد من الموظفين يتبعون الناظر وينفذون أوامره. وكان ابن مماتي نفسه ناظراً لديوان بيت المال في أوائل العصر الأيوبي.

وقد استمرت هذه الدواوين في النمو والتطور طوال عصر سلاطين المماليك، حتى صارت لها أوضاعها الثابتة ونظمها الراسخة وتقاليدها المتفق عليها. ومن أهم هذه الدواوين كان ديوان الجيش وديوان الإنشاء وديوان الأحباس، وديوان النظر، وديوان الخاص، وغيرها . . . ومن الطبيعي أن

يتمتع ديوان الجيش بأهمية كبيرة في ذلك العصر الذي غلبت عليه روح الجهاد ضد الصليبيين حيناً والتتار أحياناً، والذي استمدت فيه الدولتان الأيوبية والمماليكية وجودهما وبقاءهما من فكرة الجهاد والذود عن الوطن الإسلامي في الشرق الأدنى ضد الأخطار الكبرى التي هددته. وأشرف هذا الديوان على كل ما يتعلق بالجند بمختلف طوائفهم، فكانت تحفظ فيه الأوراق الخاصة بهم. كذلك صار من اختصاصات ديوان الجيش المسائل المتعلقة بالاقطاعات، ففيه سجل خاص لكل إقطاع يمنحه السلطان، واسم المقطع ومساحة اقطاعه ونوعه. أما ناظر هذا الديوان، فقد عرف باسم ناظر الجيش ووظيفته من أهم الوظائف في الدولة؛ وكان يعاونه بعض كبار الموظفين، مثل صاحب ديوان الجيش وينوب عن الناظر في تصريف شؤون الديوان؛ ومستوفي الجيش ويقوم بتحديد الرواتب التي تصرف للجند وتسجيلها في كشوف خاصة بمساعدة مستوفي الاقطاعات، ومستوفي الرزق ويشرف على صرف مرتبات الأجناد وأرزاقهم العينية. واشترط في هؤلاء الموظفين جميعاً الأمانة التامة والكفاية المطلقة.

أما ديوان الإنشاء فكان على جانب خطير من الأهمية في شؤون الحكم والإدارة. ذلك أن مهمته كانت تبادل المكاتبات الرسمية الخاصة بالدولة، وهي المكاتبات التي ترد الى السلطان من خارج الدولة وداخلها، أي من حكام الدول الأخرى المجاورة وغير المجاورة، ومن النواب وكبار موظفي الدولة. وكان ديوان الإنشاء يطلع السلطان على هذه المكاتبات ويعد له الردود عليها. وقد حفظ التاريخ أسماء مجموعة من أعلام الأدباء الذين ولوا ديوان الانشاء في العصر الأيوبي والمماليكي. ومن هؤلاء القاضي الفاضل الذي ولي ديوان الانشاء أيام صلاح الدين الأيوبي، وذلك الى جانب قيامه بأعباء الوزارة « فكان يتكلم فيهما جميعاً ». وفي أواخر الدولة الأيوبية ـ على عهد السلطان الصالح نجم الدين أيوب ـ تولى الصاحب بهاء الدين زهير

أمر ديوان الإنشاء. أما في عصر سلاطين المماليك فكان من ألمع الشخصيات التي وليت ديوان الإنشاء القاضي محيي الدين بن عبد الظاهر، والقاضي فتح الدين بن عبد الظاهر، والقاضي محيي الدين بن فضل الله . . . وغيرهم.

وقد أفاض القلقشندي في مكانة صاحب ديوان الانشاء عند السلاطين والملوك « ولم يزل صاحب هذا الديوان معظماً عند الملوك في كل زمن، مقدماً لديهم على من عداه، يلقون إليه أسرارهم، ويخصونه بخفايا أمورهم، ويطلعونه على ما لم يطلع عليه أخص الأخصاء ـ من الوزراء والأهل والولد ـ وناهيك برتبة هذا محلها. . . ». أما الخالدي فيقول عنه في كتابه « المقصد الرفيع » إن السلاطين كانوا « يطلعونه على ما لا يطلعون عليه أولادهم ولا أخص الأخصاء من الأمراء والوزراء وغيرهم ». ولذا روعي في صاحب هذا المنصب أن يكون أميناً على السر « فصيح الألفاظ، طلق اللسان، أصيلاً في قومه، وقوراً حليماً. . ». على قول القلقشندي.

ولم تلبث أن اتسعت دائرة اختصاصات صاحب ديوان الانشاء؛ إذ كان عليه أن يبلغ السلطان بما يصله من أخبار داخلية أولاً فأول، ويحضر ـ بحكم منصبه ـ اليمين التي يؤديها الولاة والحكام والأمراء عند تعيينهم في مناصبهم، ويكتب المراسيم الخاصة بتولي هذه المناصب. ولم تكن هذه المهمة الأخيرة بالسهولة التي يتصورها البعض، وخاصة في عصر عرف برعاية قواعد البروتوكول والتمسك بهذه القواعد، فلكل مقام مقال، ولكل حاكم أو أمير أو موظف تقليد خاص يخاطب به حسب درجته ورتبته. بل إن الرسائل التي صدرت عن ديوان الانشاء باسم السلطان اختلفت في نوع الورق المدونة عليه، وحجم ذلك الورق، وطريقة الخط. . . كل ذلك باختلاف مكانة الشخص المرسل إليه، وهو ما أفرد له القلقشندي أبواباً وفصولاً طويلة في كتابه صبح الأعشى.

ولما كان من الصعب على فرد واحد أن يقوم بكل هذا العبء الثقيل، وجد لصاحب ديوان الإنشاء أعوان أولهم « نائب كاتب السر »؛ الذي ينوب عن ناظر الديوان في الرد على المكاتبات الواردة في حالة تغيب الناظر أو تخلفه لحضور مجالس السلطان. ويلي نائب كاتب السر في المرتبة « كتاب الدست الشريف »؛ وهم كتاب ديوان الإنشاء والذين أطلق عليهم اسم « الموقعين » لأنهم كانوا يجلسون مع رئيسهم كاتب السر بمجلس السلطان بدار العدل، ويوقعون على الشكاوى والقصص المرفوعة إليه.

وتوزعت أعمال ديوان الانشاء على كتاب الدست، فكان منهم من يقوم بصياغة الرسائل الموجهة الى ملوك المسلمين وأمرائهم، واشترط فيه الدراية الخاصة بألقابهم. ومنهم من يقوم بصياغة المكاتبات الموجهة الى ملوك الفرنجة، أو ترجمة الرسائل الموجهة من هؤلاء الملوك إلى السلطان. ويشترط في هذا النوع من المكاتبات دراية باللغات الأجنبية، ومنهم من اشتهر بحسن الخط على أنواعه. وارتبط بكاتب السر في عمله موظف كبير اسمه الدوادار، وهو الذي يقوم بتبليغ الرسائل عن السلطان وإليه. ولما كان صاحب هذه الوظيفة يطلع على كل ما يصدر من ديوان الإنشاء، وما يرد عليه من مكاتبات، لأنه هو الذي يختمها بخاتم الدولة ويقيدها في سجلات خاصة، فإن وظيفته كانت من الوظائف الخطيرة، كما روعي في اختياره دائماً أن يكون من بين كبار الأمراء.

وهناك إداره تمتعت بقسط كبير من الأهمية في عصر الأيوبيين والمماليك - كانت تتبع ديوان الإنشاء - هي إدارة البريد، التي تولت ربط مختلف أطراف الدولة بعضها ببعض. وكان البريد على نوعين: بري وجوي. فالبريد البري تم بواسطة الخيل، وله عدة طرق تفرعت من قلعة الجبل الى قوص وعيذاب والاسكندرية ودمياط وغزة. وعلى امتداد هذه الطرق جميعاً أقيمت محطات متقاربة تزود البريديين وخيولهم بما احتاجوا إليه من طعام وعلف

وماء ومأوى. وقبل أن يخرج البريدي حاملاً رسالة إلى جهة ما، ينبغي أن يزود بخطاب اعتماد، « ويكتب له ورقة طريق بالتوجه الى جهة قصده » ويترك اسمه وتاريخ سفره والجهة التي يتوجه اليها، والشغل الذي توجه بسببه، وذلك بدفتر الديوان. ومن الواضح أن مهمة هؤلاء البريديين كانت جسيمة، اذ صار عليهم توصيل التعليمات من السلطان إلى النواب والأمراء، وحمل أخبار هؤلاء إلى السلاطين. وربما كانت هذه التعليمات شفوية، ولذا روعي في البريدي « أن يكون بصيراً بمخارج الكلام وأجوبته، مؤدياً للألفاظ عن الملك بمعانيها، صدوقاً، بريئاً من الطمع . . . ».

أما البريد الجوي، فقد استخدمه صلاح الدين في إدارة شؤون دولته، فضلاً عن حروبه ضد الصليبيين. ونعرف من المصادر المعاصرة أنه حدث أثناء حصار الصليبيين ـ في الحملة الثالثة ـ لعكا سنة ٥٨٧ هـ (١١٩١ م) أن دار الاتصال بين صلاح الدين وحامية عكا الإسلامية المحاصرة عن طريق الحمام الزاجل. ولكن الفضل يرجع إلى السلطان الظاهر بيبرس ـ المؤسس الحقيقي لدولة المماليك في مصر والشام ـ في تنظيم البريد الجوي، واستخدام الحمام الزاجل على نطاق واسع في الربط بين أنحاء الدولة، واتخاذ قلعة الجبل بالمقطم مركزاً رئيسياً لأبراجه. وقد روعي في الرسائل التي يحملها الحمام الزاجل أن تكون من نوع خاص من الورق الخفيف، وأن تكون مختصرة تحوي ما قل ودل، حتى لا تعوق الحمامة عن الطيران السريع. وكانت الرسالة توضع تحت جناح الحمامة أو ذيلها بطريقة خاصة. فإذا كانت الرسالة هامة وخطيرة كتبت من نسختين، وأرسلت مع حمامتين، حتى إذا ضلت إحداهما الطريق أو قتلت، أو افترستها الجوارح، أمكن الاعتماد على وصول الرسالة الأخرى.

ومن الواضح أن الحمام الزاجل كان يخصص لنقل الرسائل العاجلة

الخطيرة، بحيث إذا وصلت رسالة مع حمامة إلى القلعة، حملت مباشرة الى السلطان وعرضت عليه. وقد شيدت للحمام الزاجل أبراج على امتداد طرق البريد لتكون بمثابة محطات؛ ولهذه الأبراج موظفون مدربون، بحيث إذا وصلت حمامة من هذا النوع الى البرج عنوا بأمرها، وتسلموا منها الرسالة ليبعثوا بها الى البرج التالي، في حين تستريح الحمامة الأولى قبل أن يسمح لها بالعودة الى قاعدتها.

أما الديوان الثالث في الجهاز الإداري فكان ديوان الأحباس ـ أي الأوقاف ـ ويقوم صاحبه برعاية شؤون المؤسسات الدينية والخيرية ـ من جوامع ومساجد ومدارس وربط وزوايا وخانقاوات وسبل ـ وغيرها. كما يشرف على الأراضي والعقارات المحبوسة عليها. وكانت شؤون الأحباس في العصر الأيوبي من اختصاص القاضي، ولكن المماليك قسموا هذه الشؤون الى عدة أقسام، منها قسم للأوقاف المحبوسة على الحرمين وفداء أسرى المسلمين ـ وتسمى الأوقاف الحكيمة ـ ويقال لمن يتولاها ناظر الأوقاف، وهو غالباً قاضي القضاة الشافعية. ومنها ما اختص بالأوقاف الأهلية، ولكل وقف منها ناظر خاص يوليه السلطان أو القاضي، ويختار غالباً من أولاد الواقف ونسله. ومنها الأحباس الخاصة بالمساجد والزوايا، وكان ينفق من ريعها على هذه المؤسسات الدينية؛ ثم يوزع الفائض على شكل صدقات وعطايا على المحتاجين، وأشرف على هذا القسم الدوادار وناظر الخاص. ولم تقتصر الأوقاف في عصر الأيوبيين والمماليك على الحوانيت والخانات والفنادق والأراضي الزراعية الواسعة ـ مثلما كان الحال في العصور السابقة ـ وانما اتسعت الأوقاف في ذلك العصر لتشمل كثيراً من الأعيان الموقوفة، مثل معاصر الزيت والقصب والحمامات والطواحين والأفران والمصابن ومصانع النسيج، ومخازن الغلال، ومعامل ترقيد الفروج، وغيرها.

أما ديوان النظر، فاختص بمراقبة حسابات الدولة، والاشراف على ايراداتها ومصروفاتها، وما يتبع ذلك من القيام بصرف مرتبات الموظفين. وكان جانب من هذه المرتبات أو الأرزاق يصرف نقداً، في حين صرف الجانب الآخر عيناً، من غلات ولحوم وتوابل وسكر وشمع، عدا الكسوة. ومن الواضح أن أصنافاً مثل الخبز واللحوم كانت توزع على الموظفين والمستحقين يومياً، في حين كان السكر والزيت والشمع ونحوها توزع شهرياً، أما الكسوة فكانت سنوية. ووصف المقريزي ناظر هذا الديوان بأنه أكبر موظفي الدولة وأهمهم عملاً وأعلاهم قدراً؛ إذ صار له « أمر ونهي وحال جليلة، لكثرة الحمول الواردة، وخروج الأموال المصروفة في الرواتب لأهل الدولة، وكانت أمراً عظيماً. . . ». لذلك قام بمساعدته جملة من الموظفين، أهمهم مستوفي الصحبة ـ وهو بمثابة وكيل الديوان ـ وشهود بيت المال، وصيرفي بيت المال، عدا الكتبة وهم كثيرون.

وتفرع عن ديوان النظر منذ القرن الثامن للهجرة ـ الرابع عشر للميلاد ـ ديوان خاص بالسلاطين. ذلك أن السلطان الناصر محمد بن قلاون أنشأ ديواناً أطلق عليه اسم « ديوان الخاص » للإشراف على شؤون السلطات المالية، ومراقبة الخزانة السلطانية، وعهد بالاشراف على هذا الديوان الى موظف كبير أطلق عليه « ناظر الخاص »؛ وهو اللقب الذي حوّر الى « ناظر الخاصة » في بعض الدول الملكية في العصور الحديثة.

وهناك دواوين أخرى كثيرة أسهمت في صورة أو أخرى في تنظيم مسيرة الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك، وذكرها الكتاب المعاصرون ـ وخاصة ابن مماتي والقلقشندي والخالدي والعمري والمقريزي ـ مثل ديوان الطواحين الذي يشرف صاحبه على طحن الغلال، وديوان الأهراء ويشرف على مخازن الغلال السلطانية، وديوان المرتجعات وينظر في كل ما يتعلق بتركات الأمراء. ويبدو أن لفظ « ديوان » صار مع مرور الوقت يطلق على

الادارات الصغيرة، مثل ديوان الإصطبلات، وديوان العمائر، وديوان المواريث الحشرية. ويشرف الديوان الأخير على أموال من يموت وليس له وريث. وغير ذلك من الدواوين الأقل أهمية.

* * *

ويلاحظ أننا في كلامنا عن أجهزة الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك ركزنا عنايتنا بصفة خاصة على مصر، مع أن كل دولة من هاتين الدولتين كانت تضم بلاد الشام الى جانب مصر. والواقع أن بلاد الشام الكبرى بمعناها الجغرافي، مع كونها جزءاً أساسياً من كل من الدولتين الأيوبية والمماليكية، إلا أن خصائص هذه البلاد الجغرافية، والأوضاع التي عاشتها في ذلك العصر - وخاصة فيما يتعلق بالأخطار الخارجية التي هددتها، وطبيعة كل من دولتي الأيوبيين والمماليك بالذات. . . - هذه العوامل جعلت لبلاد الشام وضعاً إدارياً خاصاً داخل الإطار العام للدولة.

ولتفصيل ذلك نعود فنشير الى ما سبق أن ذكرناه من أن صلاح الدين أقام دولته في مصر والشام على أسس إقطاعية. وقد حرص صلاح الدين قبل وفاته على أن يقسم هذه الدولة بين أبناء بيته، وخاصة أبناءه واخوته وأبناء إخوته. وكان من الطبيعي أن يستأثر أبناء صلاح الدين بالأجزاء المختارة من الدولة، فاحتفظ ابنه الأفضل نور الدين علي بدمشق والساحل وبيت المقدس، فضلاً عن عدد من القلاع والمدن الصغيرة. وأخذ الابن الثاني لصلاح الدين - وهو الملك العزيز عثمان - مصر؛ في حين أخذ الابن الثالث - وهو الملك الظاهر غازي - حلب وشمال الشام. أما الملك العادل سيف الدين أبو بكر - أخو صلاح الدين وساعده الأيمن - فقد أخذ الكرك والأردن، فضلاً عن الجزيرة وديار بكر، وكلها اقطاعات ثانوية متفرقة، لا تتناسب مع أهمية العادل في الدولة. وأما بقية أبناء صلاح الدين وإخوته

وأقاربه، فكانت لهم اقطاعات ثانوية صغيرة، مثل الظافر خضر بن صلاح الدين الذي أخذ بصرى وحوران، والأمجد بهرام شاه - ابن شقيق صلاح الدين - الذي أخذ بعلبك، والمجاهد شيركوه الصغير (الثاني) ابن محمد بن شيركوه الكبير عم صلاح الدين الذي أخذ حمص؛ والمنصور الأول محمد بن تقي الدين عمر، وقد أخذ حماه. . .

ولم تلبث بلاد الشام - بعد وفاة صلاح الدين سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣م) - أن مرت بفترة عصيبة، اضطربت فيها أحوال البلاد، وتصادمت مصالح أبناء البيت الأيوبي وكثرت حروبهم، وتغيرت الأوضاع السياسية والجغرافية لممالكهم تغيراً سريعاً. ويعنينا من الناحية الإدارية أن كل وحدة من الوحدات الكبرى التي انقمست إليها بلاد الشام أطلق عليها اسم مملكة، وأطلق على صاحبها اسم ملك، فكان يقال في العصر الأيوبي مملكة حلب، ومملكة حمص، ومملكة حماه. . . وكافة هذه الممالك الأيوبية كان من المفروض أن ترتبط بصورة أو أخرى بالسلطان الأيوبي الذي يأتي على رأس الدولة، والذي كان مفروضاً فيه أن يكون خليفة صلاح الدين في زعامتها. وعند وفاة صلاح الدين كانت السلطنة لابنه الأفضل صاحب دمشق، وكان مفروضاً أن تكون له السلطة العليا في بقية أنحاء الدولة الأيوبية. ولكن الملاحظ في العصر الأيوبي أن هذه السيادة العليا على كافة ممالك الدولة وأقاليمها لم تتحقق لأي سلطان، لاعتقاد مختلف الملوك من بني أيوب في أن كلا منهم اكتسب حقه في الملك عن طريق الوراثة، وبحكم صلة القربى التي ربطته وربطت آباءه بصلاح الدين، دون أن يكون للسلطان القائم فضل عليه فيما ينعم به من ملك، مما أوقعهم جميعاً في منازعات لم تنته إلا بنهاية دولة بني أيوب.

وإذا كان ثمة دافع لصلاح الدين جعله يتخذ من بلاد الشام مقراً له - وذلك منذ أن غادر مصر للمرة الأخيرة سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) - ليكون

على المسرح الرئيسي للجهاد ضد الصليبيين؛ فإن خلفاءه وقفوا من الخطر الصليبي موقفاً بليداً تنقصه الحماسة لفكرة الجهاد. وربما كان ملوك بني أيوب بعد صلاح الدين أكثر اهتماماً بالمنازعات والمنافسات فيما بينهم وبين بعض، منهم بالخطر الصليبي القابع في أكثر من ركن من أركان بلاد الشام. لذا لم يتوافر الحافز لحرص سلاطينهم على اتخاذ دمشق قاعدة لهم، وآثروا الانتقال الى القاهرة بوصفها المنطلق الأول للدولة الأيوبية ومركز الثقل الحقيقي لتلك الدولة؛ وحاضرة الجناح الرئيسي الأوفر قوة وثراء وأمناً. وفي الأدوار التي تم فيها لسلاطين بني أيوب الجمع بين دمشق والقاهرة في قبضتهم، فإنهم كانوا يتنقلون بين الحاضرتين، حتى انتهى الأمر بالوضع الطبيعي، وهو اتخاذ القاهرة مركزاً رسمياً للسلطنة. وقد سبق أن أشرنا إلى أن قلعة الجبل التي شرع صلاح الدين في بنائها، والتي استكملت عمارتها في عهد السلطان الكامل الأيوبي، غدت منذئذ المقر الرسمي للحكم.

ثم كان نجاح المماليك في انتزاع الحكم في مصر من سادتهم بني أيوب، بعدما أظهروه من قوة وثبات في التغلب على الحملة الصليبية السابعة بزعامة لويس التاسع ملك فرنسا سنة ٦٤٧ هـ (١٢٥٠ م). ولم يرض ملوك بني أيوب بالشام عن هذا التطور، فحاولوا غزو مصر واستردادها من المماليك، ولكن محاولاتهم باءت بالفشل. ولم يلبث أن تعرض الشام لغزو التتار، وعندئذ تخاذل ملوك بني أيوب بالشام عن صد هذا الخطر، في حين اتيحت الفرصة مرة أخرى للمماليك في مصر ليثبتوا قدرتهم على حماية المسلمين وديارهم من خطر التتار الوثنيين. وكان أن خرجت جيوش المماليك من مصر بقيادة المظفر قطز لتنزل هزيمة كبرى بالتتار الوثنيين في موقعة عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م). ولا ترجع أهمية هذه الموقعة الى ما ترتب عليها من طرد التتار من بلاد الشام فحسب، بل أيضاً الى زوال نفوذ ملوك بني أيوب عن بلاد الشام بعد أن اتضح عدم أهليتهم لحكم ما تحت أيديهم

من بلاد. أما المماليك فقد جنوا ثمار انتصارهم في عين جالوت ومدوا نفوذهم ـ بعد موقعة عين جالوت ـ على بقية بلاد الشام، حتى غدت سلطنتهم تضم مصر والشام. وهكذا دخلت بلاد الشام دوراً جديداً في تاريخها، يتناسب وأهميتها الجغرافية والسياسية والاقتصادية من ناحية، فضلاً عن أهميتها التاريخية والدينية ووضعها بوصفها اليد اليمنى ـ الممتدة جهة الشمال ـ لدولة المماليك، من ناحية أخرى. وفي هذا الدور الجديد صارت بلاد الشام تتبع السلطة المركزية في القاهرة تبعية فعلية، ويحكمها أمراء وموظفون يعينهم ويعزلهم السلطان المقيم في قلعة الجبل.

وقد قسم المماليك بلاد الشام ـ من الناحية الإدارية ـ إلى ستة أقسام تسمى نيابات، بمعنى أن كل قسم منها يحكمه نائب عن السلطان بالقاهرة، وتخضع كلها لحكومة السلطان المركزية بالقاهرة. أما هذه النيابات فهي نيابة دمشق ونيابة حلب ونيابة طرابلس ونيابة حماه ونيابة صفد ونيابة الكرك. ويبدو أن هذا التقسيم في حد ذاته كان ضرورياً وطبيعياً، لأنه يتفق مع طبيعة بلاد الشام الجغرافية، حتى ان معظم النيابات التي نراها في بلاد الشام على عصر سلاطين المماليك، كانت في حقيقة أمرها أقساماً إدارية واضحة في العصور السابقة؛ بل لقد وصل بعضها فعلاً ـ قبل قيام دولة سلاطين المماليك ـ الى درجة الدول المستقلة،، مثل دمشق وحلب وطرابلس. على أنه ينبغي من باب الدقة التاريخية أن نشير الى أثر الحروب الصليبية بالذات في إبراز أهمية بعض أقاليم الشام، مما تطلب جعلها نيابات؛ مثل نيابة الكرك ذات الموقع الهام على ملتقى الطرق البرية بين مصر والشام والحجاز، مما جعلها تقوم بدور خطير بالنسبة لمواصلات المسلمين على عصر الحروب الصليبية.

وثمة ملحوظة أخرى هي أن تلك النيابات الست لم تنشأ في وقت واحد

أو سنة واحدة، لأن طبيعة انتشار النفوذ المماليكي على بلاد الشام اتسمت بالتدرج، الأمر الذي جعل التقسيم الاداري لبلاد الشام في عصر سلاطين المماليك يظهر على مراحل. من ذلك أن نيابتي دمشق وحلب ترجع نشأتهما الى سنة ١٢٦٠ م عقب موقعة عين جالوت مباشرة. أما حماه، فقد اختار المماليك عقب عين جالوت أن يتركوها في قبضة بني أيوب، فعفا السلطان قطز عن الملك المنصور الثاني الأيوبي صاحب حماه، وأقره على حكمها؛ وبذلك لم تصبح حماه نيابة في عصر المماليك إلا سنة ١٣٤١، بعد وفاة المؤيد علي، آخر ملوكها من بني أيوب. وأما نيابة الكرك فيبدأ تاريخها في عصر المماليك سنة ١٢٦٣ على عهد السلطان الظاهر بيبرس، ومثلها نيابة صفد التي ترجع الى سنة ١٢٦٦. هذا في حين ترجع نشأة نيابة طرابلس إلى عهد السلطان المنصور قلاون الذي استولى على هذه المدينة من الصليبيين سنة ١٢٨٩.

وكان لكل واحدة من هذه النيابات الشامية وضع خاص من الناحية الإدارية، فضلاً عن تباينها في مساحة الأرض التي تتبع كلاً منها، وفي عدد المدن والمواني والقلاع الهامة التي تدخل في دائرتها الإدارية. لذلك روعي أن تقسم كل نيابة منها الى أقسام إدارية صغيرة، هي التي أطلق عليها القلقشندي اسم « النيابات الصغار ». ولكي تتضح صورة كل نيابة من هذه النيابات من ناحية نظم الحكم والإدارة، يحسن أن نشير الى كل منها على حدة إشارة موجزة:

أولاً: نيابة دمشق؛ هي كبرى نيابات الشام في عصر سلاطين المماليك، حتى أطلق عليها القلقشندي اسم « نيابة الشام » أو « مملكة الشام »، ووصفها بأنها « أجل نيابات المملكة الشامية وأرفعها في الرتبة » وقاعدة هذه النيابة مدينة دمشق التي اختصها سلاطين المماليك بعنايتهم وأقاموا فيها كثيراً من المنشآت.

وكان يتولى أمر مدينة دمشق والٍ ينظر في شؤون المدينة ويتحدث في أمر الشرطة، في حين تولى أمر ضواحي دمشق ـ وهو الإقليم الذي عرف باسم البر ـ والٍ آخر. وتبع نيابة دمشق عدة نيابات صغرى وولايات أما النيابات الصغرى، فأهمها غزة والقدس وصرخد وعجلون وبعلبك وحمص والرحبة؛ مع ملاحظة أن غزة صارت أحياناً نيابة قائمة بنفسها في القرن الثامن للهجرة؛ الرابع عشر للميلاد. أما ولايات نيابة دمشق فعديدة، أهمها الرملة وبيسان والبقاع وبيروت وصيدا وقارا وغيرها.

ثانياً: نيابة حلب؛ وكانت تتمتع هي الأخرى بأهمية خاصة في عصر سلاطين المماليك، نظراً لخطورة موقعها على الأطراف الشمالية للدولة، مما جعلها محوراً لكثير من الحوادث التي صحبت العلاقات المضطربة بين المماليك من ناحية وجيرانهم مثل التتار والتركمان والعثمانيين من ناحية أخرى. لذلك احتوت نيابة حلب عدداً كبيراً من النيابات الصغرى، ليس له مثيل في بقية نيابات الشام. ومن هذه النيابات الصغرى التابعة لنيابة حلب، نيابة قلعة الروم ـ أو قلعة المسلمين ـ غربي الفرات في مواجهة البيرة، ونيابات الكختا وكركر وبهسنى وسميساط وعينتاب ودربساك والراوندان وبغراس والقصير والشغر وبكاس. هذا فضلاً عن عدد آخر من النيابات الصغرى كانت تقع خارج حدود الشام، ولكنها تبعت نيابة حلب بحكم ملكية دولة المماليك لها. ومعظم هذه النيابات الصغرى الأخيرة كانت داخلة في بلاد الأرمن، مثل ملطية ودبركي ودرنده، والأبلستين وإياس وطرسوس وأذنة، وغيرها.

أما ولايات النيابة الحلبية فأهمها بر حلب، وكفركاب ، وعزز، وتل باشر، ومنبج، وتيزين والباب وبزاعا وأنطاكية.

ثالثاً: نيابة طرابلس: وكانت تشمل من النيابات الصغرى نيابة حصن

الأكـراد ونيابـة حصن عكار، ونيـابة بـلاطنس، ونيابـة صهيـون، ونيـابـة اللاذقية. هذا فضلاً عن ست نيابات صغرى أسماها القلقشندي « نيابات قلاع الدعوة »، أي أنها كانت مراكز جماعة الإسماعيلية الباطنية، وهي نيابة الرصافة، ونيابة الخوابي، ونيابة القدموس، ونيابة الكهف، ونيابة المنيقـة، ونيابة القلعة.

أما الولايات التابعة لنيابة طرابلس فعددها ست، هي: أنطرطوس، وجبة المنيطرة، والظنين، وبشرية، وجبلة، وأنفة.

رابعاً: نيابة حماة؛ ومركز هذه النيابة مدينـة حماة، ولا يتبعهـا نيابـات صغرى، وإنما تتبعهـا ثلاث ولايـات هي: ولاية بر حماة، وولايـة بارين، وولاية المعرة.

خامساً: نيابة صفد، وهي المدينة الحصينـة التي ترتفع عن سطح البحر نحواً من ألف وستمائة قدم، والتي جدد بيبرس قلعتها بعد أن استولى عليها من الصليبيين. وليس لهذه النيابة نيابات صغرى ـ مثل غيرها من نيـابات الشام السابق ذكرها ـ وانما تتبعها إحدى عشرة ولاية، هي ولاية بر صفد، وولايـة الناصـرة، وولاية طبـرية، وولايـة تبنين وهونين، وولاية عثليت، وولايـة عكا، وولايـة صور، وولايـة الشاغـور، وولايـة الإقليم، وولايـة الشقيف، وولاية جينين.

سادساً: نيابة الكرك؛ وليس لها هي الأخرى نيابـات صغرى، وإنمـا تتبعها أربع ولايات، هي ولاية بر الكرك، وولاية الشبوك، وولايـة زغر، وولاية معان.

هذه هي نيابات الشام، أو أقسامه الإدارية الكبرى.

أما عن نظم الحكم والإدارة فيها، فأول ما يلاحظ عليهـا هو أن كـلا

منها كانت صورة مصغرة لسلطنة المماليك الكبرى في مصر، حتى لقد أطلق القلقشندي على تلك النيابات اسم « الممالك الشامية »؛ وقال إن « كل مملكة منها قد صارت نيابة سلطنة مضاهية للمملكة المستقلة ».

ولتفصيل ذلك نقول إن كل نائب من حكام النيابات الشامية كان في حقيقة أمره « سلطاناً مختصراً » مع تبعيته لسلطان مصر، فكان لكل نائب حاشيته ومماليكه وأتباعه، وأطلق عليه أحياناً اسم « ملك الأمراء » لقيامه مقام السلطان في التصرف، وقيام الأمراء على خدمته، مثلما يخدم السلطان.

وكان لكل نائب من نواب الشام بيوت خدمة، مثل بيوت خدمة السلطان، كالشراب خاناه، والفراش خاناه، والزرد خاناه، والطبلخاناه. . . وغيرها. واحتوت بيوت نواب الشام على وظائف مثل وظائف البيوت السلطانية الشريفة، كوظيفة رأس نوبة، وأمير مجلس، وأمير أخور، وأمير جاندار. . . وغير ذلك. كذلك كان لكل نيابة من النيابات الشامية وزير يتمتع بما تمتع به الوزير في مصر. هذا وإنه لم يسمح للوزير في نيابات الشام بلقب وزير، إلا إذا كانت قد سبقت له ولاية الوزارة في مصر؛ أما إذا لم يكن قد سبق له تولي منصب الوزارة في مصر، فإنه كان يلقب « ناظر النظار ».

كذلك كان في كل نيابة من نيابات الشام أربعة قضاة يمثلون المذاهب الأربعة، مثلما كان الحال تماماً في مصر منذ أيام السلطان الظاهر بيبرس. هذا فضلاً عن الوظائف الأخرى المتعددة التي وجدت في كل نيابة من نيابات الشام، والتي كان بعضها يتعلق بأرباب السيوف، والبعض الآخر يتعلق بأرباب القلم، والقسم الثالث يشمل الوظائف الدينية.

أما الدواوين التي وجدت في كل نيابة من نيابات الشام، فكان أهمها ديوان الإنشاء وديوان النظر وديوان الجيش. وقد اختص ديوان الإنشاء

بكافة المراسلات التي ترد إلى النائب أو تصدر عنه. ولقب متولي ديوان دمشق بصاحب ديوان الإنشاء بالشام، أما متولي ديوان حلب فلقب بصاحب ديوان المكاتبات في حلب. هذا في حين أطلق على متولي الديوان في غزة والكرك «وغيرها من النيابات الصغار» اسم كاتب الدرج، ولم يطلق عليه اسم كاتب السر، وهو اللقب الذي تميز به أصحاب ديوان الإنشاء في القاهرة وفي النيابات الكبرى. ويبدو أن كاتب السر في النيابات الشامية كان يقوم أيضاً بمهمة التجسس على النائب لحساب السلطان، ويطلع الأخير على ما قد يخفيه النائب عنه. وأما ديوان النظر فكان يمثل الإدارة المالية في النيابة، بحيث له الاشراف التام على الايرادات والمصروفات. وكذلك ديوان الجيش كان يشرف على جيش النيابة وتوزيع الإقطاعات، وترتيب الجوامك الخاصة بالمماليك.

وإذا كان هذا هو الوضع بالنسبة لكافة النيابات الشامية في عصر سلاطين المماليك؛ فإننا نؤكد مرة أخرى أن نائب دمشق بالذات تمتع بأهمية خاصة، فاقت ما كان لبقية النواب في بلاد الشام؛ حتى لقد قال القلقشندي عن نائب دمشق إنه «قائم بدمشق مقام السلطان في أكثر الأمور المتعلقة بنيابته، ويكتب عنه التواقيع الكريمة، ويكتب عنه المربعات بتعيين إقطاعات الجند وتجهز الى الأبواب الشريفة، فيشملها الخط السلطاني الشريف...».

ومن الواضح أن هذه المكانة الضخمة التي تمتع بها نائب دمشق في عصر المماليك، كان من الممكن أن تصبح مصدر خطر على السلطان نفسه، مثلما حدث فعلاً في بعض الحالات. لذلك حرص سلاطين المماليك على فرض رقابة خفية على نوابهم بالشام عامة، وبدمشق خاصة، فكان السلطان يحرص أحياناً على التدخل في شؤونهم لإشعارهم بوجوده فوق رؤوسهم. هذا الى أن السلطان لم يكتف بأن يكون صاحب ديوان الإنشاء عيناً له على

النائب، وانما كان السلاطين يحرصون على أن يجعلوا من نائب القلعة ـ أي قلعة مركز النيابة ـ عيناً لهم على النائب، بحيث يقاومه اذا حدثته نفسه بالخروج على السلطان. ولهذا السبب كان لنائب القلعة أجناد يقيمون معه، ولا يتصلون بدار النيابة في المدينة.

والواقع أنه على الرغم مما تمتع به نواب النيابات الشامية من حكمة وافرة ونفوذ كبير، إلا أنهم كانوا قبل كل شيء تابعين لسلطة المماليك في القاهرة؛ وبالتالي فإنهم لم يكونوا مطلقي التصرف في كثير من النواحي. من ذلك أن سلطان المماليك احتفظ بحقه في شغل الوظائف الكبرى بالنيابات الشامية، فكان النواب يملأون وظائف أرباب السيوف الصغرى في نياباتهم؛ في حين كان التعيين في الوظائف الكبرى من حق السلطان. أما وظائف أرباب القلم، فكان النواب لا يعينون إلا صغار الموظفين، مثل كتاب الدرج، في حين دأب السلاطين على تعيين كبار الموظفين في النيابات، مثل الوزير وكاتب السر وناظر الجيش وناظر المال وغيرهم. كذلك في الوظائف الدينية كان من حق السلطان وحده أن يعين كبار الموظفين ـ مثل قضاة القضاة ـ ؛ في حين ترك للنواب تعيين صغار الموظفين، كالذين يقومون بالخطابة في الجوامع الصغيرة.

وهكذا ظل سلطان المماليك يمثل القوة الكبرى التي تسيطر على مصر والشام، وتشرف إشرافاً دقيقاً تاماً على أجهزة الحكم والإدارة في مختلف أرجاء الدولة المماليكية الواسعة. وهذا يخالف ما كان عليه الوضع في عصر الأيوبيين، عندما كان ملوك الممالك الشامية من بني أيوب مستقلين في شؤونهم الداخلية ـ بل في سياستهم الخارجية ـ عن السلطان الأيوبي؛ بحيث لم تكن هناك وحدة تنتظم أجزاء الدولة الأيوبية الواسعة التي خلفها صلاح الدين؛ اللهم سوى أن حكام هذه الدولة انتموا أساساً الى بيت واحد، وتمسحوا جميعاً بفكرة كونهم من بني أيوب.

وبعد، فإن أجهزة الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك لم تخل من مساوىء وعيوب، بل أمراض تفشت في جوانبها. ولعل أخطر هذه الأمراض كانت الرشوة والاختلاسات؛ وهي ظاهرة مبكرة بدت أعراضها على عهد صلاح الدين نفسه. من ذلك ما رواه أبو شامة وابن واصل من أن صلاح الدين أجرى تحقيقاً سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م) مع متولي أحد الدواوين بعد أن اكتشف عجزاً لديه بلغ سبعين ألف دينار. كذلك حدث سنة ٦١٣ هـ (١٢١٦ م) أن أدين الوزير الصاحب الأعز، وقرر السلطان العادل الأيوبي نفيه الى قلعة بصرى، بعد أن ثبت عليه ارتكاب عدة مخالفات مالية. وفي عهد السلطان الكامل الأيوبي صدر الأمر بالقبض على الظهير الطمبزاوي حاكم إقليم الوجه البحري والقاهرة - ومرؤوسيه - بتهمة أنهم باعوا أحد عشر ألف إردب قمح وفول من متحصلات الوقف الجيوشي، وقبضوا الثمن لأنفسهم. أما النابلسي صاحب كتاب « تاريخ الفيوم» الذي ألفه في أواخر العصر الأيوبي، فيحكي أن بعض الأهالي القريبين من حراج السنط كانوا يقومون بقطع أخشابها ويهربونها الى ساحل مصر، حيث يبيعونها لحسابهم الخاص، بعد دفع رشوة للمسؤولين.

ويبدو أن ظاهرة الرشوة ازدادات تفشياً في أجهزة الحكم والإدارة في عصر سلاطين المماليك عندما بلغت درجة من الخطورة تمثلت في شراء وبيع وظائف الدولة. وقد ذكر المؤرخ المقريزي في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر للميلاد - أن أصل الفساد في عصره هو تحكم الرشوة في ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية، كالوزارة والقضاء وولاية الأقاليم، وولاية الحسبة، وسائر الأعمال « بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل ». وفي مصادر العصر المماليكي أمثلة عديدة لقضاة ومدرسين بلغوا مناصبهم عن طريق الرشوة؛ فإذا استقروا في تلك المناصب استمروا في رشوة أهل الدولة بالأوقاف، وتأجيرها لهم بأبخس الأثمان حتى يضمنوا

بقاءهم في مناصبهم. وقد حدث سنة ٨٠٩ هـ أن تولى منصب الحسبة في مصر أربعة في شهر واحد « لأنهم فرضوا على المنصب مالا مقرراً؛ فكان من قام في نفسه أن يليه يزيد المبلغ ويُخلع عليه، ثم يقوم آخر فيصرف الذي قبله. . . ». وتغاضى بعض أصحاب الحسبة عن الباعة الذين يغشون الناس ويغبنونهم؛ وذلك نظير ضرائب مقررة، يجمعها المحتسب، لكي « يؤدي منها ما استدانه من المال الذي دفعه رشوة عند ولايته، ويؤخر البقية لمهاداة أتباع السلطان ليكونوا أعواناً له على بقائه. . . ».

وكان أن أدرك عامة الناس هذا الطريق لقضاء حوائجهم، فإذا سمعوا أن شخصاً له مكانة ووجاهة عند السلطان أسرعوا إليه يقدمون الرشاوى ويساومونه على قضاء مطالبهم. بل لقد وصف المؤرخ المعاصر ابن تغري بردي، زوجة السلطان إينال بأنها «صار لها نصيب وافر مع السلطان في كل هدية ورشوة »!!. وهكذا ولي الوظائف غير أهلها « فصارت الوظائف مثل الأموال المملوكة، يبيعها صاحبها إذا شاء، ويرثها بعده صغار ولده؛ وسرى ذلك حتى في التداريس الجليلة، وفي نظر الجوامع والمدارس ومشيخة التصوف. فيا نفس جدّي إن دهرك هازل. . . !! ». ولعل هذه العبارة التي ذكرها المؤرخ المقريزي في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر للميلاد - تصور لنا مدى إحساسه بذلك الخطر الذي هدد جهاز الحكم والإدارة في أواخر عصر سلاطين المماليك.

على أن هذا كله لا ينبغي أن يصرفنا عن الاعتراف بأن المسؤولين في العصر الأيوبي والمماليكي أجهدوا أنفسهم في وضع إطار محكم لنظام سياسي وإداري متكامل، يتفق والأوضاع والظروف التي أحاطت بذلك العصر، فضلاً عن طبيعة العصر نفسه. وإذا وجدت بهذا النظام ثغرات، فليس معنى هذا قصور النظم السائدة عن مسايرة متطلبات العصر، ومواكبة متغيرات الزمن. وما زالت أجهزة الحكم والإدارة في كل زمان ومكان تشكو

من عيوب وأمراض تصعب ملاحقتها واستئصالها والقضاء عليها.

وحسب نظم الحكم والإدارة في العصر الأيوبي والمماليكي أنها نجحت في مواجهة متطلبات الدولة وتوجيه كافة مرافقها في فترة من أشد فترات تاريخ مصر والشام حساسية، نظراً لما تعرضت له البلاد والعباد من أخطار خارجية، وتطورات داخلية.

مصادر ومراجع

١ ـ ابن مماتي: قوانين الدواوين.
٢ ـ القلقشندي: كتاب صبح الأعشى.
٣ ـ الخالدي: كتاب المقصد الرفيع.
٤ ـ العمري: التعريف بالمصطلح الشريف.
٥ ـ المقريزي: أ ـ المواعظ والاعتبار.
ب ـ كتاب السلوك.
٦ ـ العريني: مصر في عصر الأيوبيين.
٧ ـ حسنين محمد ربيع: النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين.
٨ ـ سعيد عبد الفتاح عاشور:
أ ـ الأيوبيون والمماليك في مصر والشام.
ب ـ العصر المماليكي في مصر والشام.
جـ ـ المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك.
د ـ مصر في العصور الوسطى.

المرأة في الحضارة العربية

الرأي السائد في كتب التاريخ هو أن المرأة لم تحظ بمكانة لائقة في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، وأن كل ما حظيت به المرأة عندئذ هو قدر من الإعجاب بوصفها أداة للمتعة، فتفنن شعراء الغزل في ذكر محاسنها من جمال في القوام والعينين والشعر والأنف والفم. . . . وغيرها، وفيما عدا ذلك فإن المرأة ظلت مهضومة الحقوق، واتسمت معاملتها بنوع من التحقير والإقلال من شأنها. ويدلل أصحاب هذا الاتجاه على رأيهم بأنه من الكنى التي أطلقت على المرأة قبل الإسلام العتبة والنعل والنعجة، وبأن المرأة في الحياة الزوجية كانت تمثل الشريك المغبون المغلوب على أمره، فالزواج كان بلا حدود؛ وكثيراً ما كان الهدف من ورائه مجرد قضاء الشهوة، وليس انشاء كيان أسري عائلي، والطلاق كان بلا ضوابط وربما كان الدافع إليه مجرد الرغبة في المكايدة وابتزاز أموال الزوجات أو حرمانهن من حقوقهن. هذا الى أن العرب قبل الاسلام لم يرحبوا بمولد البنت، الأمر الذي عبر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم؛ يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾. . . بل لقد لجأ بعضهم الى وأد البنات فراراً من مسؤوليتهن، وخشية العار والاملاق ﴿وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾، واشتهرت بهذه العادة الذميمة قبائل ربيعة وكندة وتميم. وفي جميع

الحالات لم يكن للمرأة حق ثابت في الإرث أو في الكسب، أو حتى في حرية التصرف فيما لها من مال، سواء كانت بنتاً أو زوجة أو أختاً. وأسوأ من هذا أن المرأة كانت تورث، فإذا مات الرجل فإن ولده يرث نساءه ضمن ما يرثه من متاعه، ويتمتع بهن مثلما كان يفعل أبوه.

ولاشك في أن وضع المرأة العربية في شبه الجزيرة قبل الإسلام تأثر ببعض مؤثرات اسرائيلية ونصرانية. فالمرأة في شريعة اسرائيل ملك لأبيها ثم لزوجها - ملكية تامة - بمعنى أنها تباع وتورث وتؤجر لموعد - وهو ما عرف باسم زواج المتعة؛ بل كان للأب أن يبيع ابنته القاصر بيع الرقيق وأن يتخلص منها بالقتل إذا شاء. وقد وصفت المرأة في التوراة بأنها أمرّ من الموت. أما المؤثرات النصراينة فيما يتعلق بوضع المرأة فكانت متناقضة، لأنه في حين كرمت المسيحية المرأة بوصفها تتمثل في شخصية مريم العذراء، إذ بها من ناحية أخرى تعتبرها السبب في خطيئة آدم وأنها دون الرجل في المكانة «لأن الرجل مخلوق على صورة الله، وأما المرأة فإنها مخلوقة من جنب الرجل»... مثلما جاء في الانجيل.

والغالب أن مركز المرأة العربية قبل الإسلام لم ينحدر إلى المستوى المتدني الذي كان عليه عند اليهود؛ وفي الوقت نفسه لم يرتفع الى المستوى المثالي الذي كفل لها حقوقها ووضعها على قدم المساواة بالرجل؛ وإنما كان على درجة من الرقي النسبي ليس لها نظير في كثير من المجتمعات القديمة. وفي ذلك يقول المستشرق تيكلسون في كتابه «تاريخ العرب الأدبي»: كانت مكانة المرأة في الحياة الاجتماعية قبل الإسلام على مستوى كبير من العلو والرفعة، فقد تمتعت بالحرية في اختيار زوجها، وبحق العودة إلى أهلها إذا أساء الزوج معاملتها، وربما كانت العصمة بيدها، بمعنى أن حق الطلاق كان لها؛ وبالجملة فقد كانت نداً أو شريكاً للرجل أكثر منها مملوكة له أو أسيرة لإرادته»....

ويبدو أن بيئة شبه الجزيرة الصحراوية، أسهمت في تشكيل شخصية المرأة العربية، فعرفت بالأنفة والكرامة والحزم وعلو النفس. هذا إلى أن بيئة البادية أملت على أهلها قدراً من الانطلاق والانفتاح ساعد على تحطيم القيود التي تحد من حرية حركة المرأة. من ذلك أن الاختلاط قبل الإسلام ـ بين الرجال والنساء ـ كان شائعاً، والحجاب بين الطرفين كان غير سائد؛ وكثيراً ما كان يجتمع الطرفان في السلم والحرب، وفي المناقشة والمسامرة؛ كما كانت تستشار المرأة أحياناً في مهام الأمور. كل ذلك مع التمسك بقدر من قواعد الشرف والعفة ورعاية العرض، مما يتفق وطبيعة أهل البادية. أما عن ظاهرة وأد البنات عند العرب قبل الاسلام، فلا يصح أن نبالغ فيها لنجعل منها ظاهرة عامة. ذكر الميداني عن الهيثم بن عدي أن الوأد في قبائل العرب عامة كان يستعمله واحد ويتركه عشرة؛ وأن كثيراً من قبائل العرب لم تطبقه إطلاقاً. هذا الى أن الوأد خشية الإملاق ونتيجة للعوز والفقر، لا ينبغي أن يفسر على أنه مظهر لاحتقار المرأة وانحطاط مكانتها في المجتمع. ونعرف في التاريخ عن كثير من المجتمعات ـ مثل بلاد اليونان وغيرها ـ أنهم كانوا يتخلصون من أطفالهم تحسباً من الفقر.

والغالب أن حقوق المرأة كانت تتعرض للنكران والامتهان إذا كانت فقيرة، رقيقة الحال، ضعيفة العصبية. أما إذا كانت ذات حسب ونسب وعصبية، فإنها كانت تجد في عشيرتها وقبيلتها درعاً يوفر لها قدراً من الحماية، ويضمن لها رعاية الزوج واحترامه. ومن ناحية أخرى، فإن المرأة قبل الإسلام في الحضر كانت فيما يبدو أسعد حالاً من أختها في البادية، لأن طبيعة الحضر ومستوى المعيشة فيه، جعل للمرأة حظاً أوفر من الحرية الشخصية والحرية العامة، والقدرة على المشاركة في نشاط متعدد الألوان. وفي الوقت نفسه، فإن هذه الحرية تفاوتت من مجتمع إلى آخر في الحضر، يدل على ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: كنا معشر قريش

نغلب النساء، فلما قدمنا على الأمصار ، إذا قوم تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأمصار، فصخبت عليّ امرأتي، فراجعتني، فأنكرت أن تراجعني، فقالت: ولم تنكر أن أراجعك؟ فوالله إن أزواج النبي ليراجعنه. . . هذا إلى أن المرأة في الحضر تمتعت بنصيب أوفر من الترف، فعرفت من أنواع الملبس وأساليب الزينة ما لم تعرفه المرأة البدوية، وإن كانت طبيعة المرأة في جميع الحالات ـ في البادية والحضر سواء ـ أملت عليها قدراً من الرغبة في التزين وإظهار محاسنها، فكانت تعنى بشعرها، وتتفنن في تسريحه وتمشيطه بالعطر والطيب والدهن، كما عنيت باستخدام الوشم وتخضيب الكفين والقدمين وتجميل الحواجب وإزالة الشعر من الوجه، واستعمال الحلى كالقلائد والخلخال والسوارين ونحوها، وذلك بقدر ما تسمح به حالتها وظروفها المادية والاجتماعية. بل لقد وجدت في المجتمع العربي قبل الاسلام من احترفن تجميل النساء وتزيينهن. يقال إن إحداهن وفدت على الرسول ﷺ وقالت له: يا رسول الله، إني امرأة مقيِّنة، أقين النساء وأزينهن لأزواجهن، فهل هو حُوب فأثبط عنه؟ فقال: يا أم رعْلة قينهن وزينتهن إذا كسدن. ويقال إن الرسول ﷺ عندما اشترى صفية من دهْية الكلبي، دفعها الى أم سليم حتى تهيئها، فمشطتها وعطرتها ونمصتها.

وهكذا فإن الصورة القاتمة التي حرص البعض على وضعها للمرأة العربية قبل الإسلام ليست حقيقية أو سليمة، تتنافى مع ما نلمسه إذا تعمقنا قليلاً في دراسة المجتمع العربي عندئذ، لنجد أن كثيراً من العرب أحبوا بناتهن، وتكنوا بأسمائهن، واستمعوا لمشورتهن، وأنه إذا كانت المرأة العربية قد حرمت قبل الإسلام من قدر محدد ثابت في الإرث فليس معنى ذلك أنها حرمت منه دواماً كقاعدة عامة، أو أنه لم يكن من حقها أن تملك المال وتتصرف فيه. وبمقارنة وضع المرأة العربية قبل الإسلام بالوضع الذي عاشت فيه أختها في ظل أرقى الحضارات القديمة ـ كالحضارة اليونانية أو

الحضارة الرومانية وغيرهما من الحضارات المعاصرة ـ لوجدنا أن المرأة العربية عاشت في حال أفضل بكثير. ولم يخل مسرح شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام من نساء عربيات خلدن أسماءهن في ميادين الأدب والسياسة والحكم والحرب والتجارة وغيرها من ألوان النشاط، واستطعن أن يفرضن احترامهن على معاصريهن. بل من الظواهر التي نلمسها في المجتمع العربي قبل الاسلام أن بعض النساء صرن مضرب الأمثال في الخير والشر سواء، فمن الأمثال السائرة عندهم قولهم « عطر منشم »، ومنشم هذه امرأة تبيع الطيب، كانوا إذا اتجهوا إلى الحرب غمسوا أيديهم في طيبها متعاهدين عليه في الثبات في الحرب، فصاروا إذا استحكم بينهم العداء وتأزمت الحرب قيل « دقوا بينهن عطر منشم ». وفي التشاؤم ضرب المثل بالبسوس، وهي المرأة التي تسببت في حرب دامية بين بكر وتغلب امتدت أربعين عاماً، وهلك فيها كثيرون، حتى قيل: شؤم البسوس.

ويبدو أن المرأة العربية في بادية الشام أصابت حظاً من الاعتبار في المجتمع قبل الاسلام لم تحظ به أختها داخل شبه الجزيرة، وربما ساعد على ذلك التأثير الحضاري في القبائل العربية التي عاشت على تخوم الدولة الرومانية الشرقية. ومن المعروف أن المرأة الرومانية التي عاشت في وضع غير كريم طوال القرون الأولى منذ نشأة ونمو الدولة الرومانية، أخذت تتبوأ مكاناً بارزاً في المجتمع في أواخر عصر الامبراطورية، وخاصة في الشطر الشرقي الذي عرف باسم دولة الروم أو الدولة البيزنطية، الأمر الذي تشدد عليه مجموعة قوانين الامبراطور جستنيان (٥٢٧ ـ ٥٦٥ م) وقادته وفقهاء ومشرعو ذلك العصر.

وممن اشتهرن في الحكم من نساء العرب في بادية الشام قبل الاسلام الزباء ـ أو زنوبيا ـ ملكة تدمر. والمعروف أن سادة تدمر عرب من بقايا العمالقة، نزحوا من الصحراء وغلبوا السكان الأصليين، واتخذوا

الأرامية لغة رسمية لهم، وإن كانوا قد أدخلوا فيها بعض عناصر عربية. واشتهر من حكام تدمر أذينة وزوجته زنوبيا، في القرن الثالث للميلاد، وقد حظيا بتكريم الامبراطورية الرومانية لموقفهما المساند ضد الفرس. وعندما تولت زنوبيا ملكة تدمر عقب وفاة زوجها سنة ٢٦٧ م، استأنفت سياسة زوجها في التوسع معتمدة على رجالها من العنصر العربي، فلم تكتف بالسيطرة على الشام، وانما بسطت نفوذها على مصر والعراق وشطر من آسيا الصغرى، الأمر الذي أوقعها في صراع مع الامبراطورية الرومانية، حتى تمكن الامبراطور أورليان من الاستيلاء على تدمر سنة ٢٧٢ م وكسر شوكة زنوبيا. وقد أجمعت الروايات والمصادر على عظمة زنوبيا ـ أو الزباء ـ وقوة شخصيتها وشجاعتها وقدرتها في السيطرة على الرجال. هذا فضلاً عن بعد نظرها وصدق حاستها وسداد رأيها واتساع أفقها ومهارتها في شؤون السياسة والحرب جميعاً.

وليس معنى ذلك أننا نعدم داخل شبه الجزيرة أمثلة لنساء تولين الملك وباشرن الحكم قبل الإسلام. فها هي بلقيس ملكة اليمن التي وصفت في القرآن الكريم بأنها ﴿أوتيت من كل شيء، ولها عرش عظيم﴾ (النحل) ونستدل من القصص الديني ـ وغير الديني ـ المحيط بها أنها كانت على درجة عظيمة من الهمة وعلو الكلمة واتساع النفوذ. ومع ذلك فقد أقامت حكمها على أساس الشورى والرجوع إلى شعبها قبل اتخاذ أي قرار خطير، ﴿يا أيها الملأ افتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾. هذا إلى أنها تمتعت بقدر من قوة الشخصية، جعل لها تأثيراً قوياً على رعاياها، فأخلصوا في الطاعة والولاء لها، وأولوها ثقتهم، في الوقت الذي اعتدوا بقوتهم وبأسهم ﴿قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد، والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾. ومع ذلك فقد كانت تجيد فن السياسة وتجنح الى حل المشاكل بالطرق الديبلوماسية دون الالتجاء إلى القوة، فآثرت أن ترسل هدية إلى

سليمان لتسترضيه وتأمن خطره، وترى ماذا يكون من أمره ﴿وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون﴾.

وإذا كانت بلقيس هذه قد حكمت في القرن التاسع قبل الميلاد، فإن هذه المنطقة نفسها في جنوب شبه الجزيرة العربية شهدت حكم ملكات أخر بعد ذلك وحتى ظهور الاسلام، مثل الفارعة في القرن الرابع للميلاد، ولميس بنت أسعد إتّبع، وغيرهما ممن تتردد أسماؤهن في الطقوس والروايات أو في الشعر العربي.

أما في مجال الأدب فقد اشتهرت من نساء العرب خطيبات مفوهات، منهن الزرقاء هند بنت الخس، وجمعة بنت حابس. ومع قلة المروي من شعرهن فقد نبغت بين نساء العرب قبل الاسلام عدة شواعر خلدن أسماءهن بين فطاحل الشعراء، نذكر منهن ليلى العفيفة المتوفاة سنة ٤٨٣ م، وجليلة بنت مرة المتوفاة سنة ٥٣٨ م، وخانق بنت بدر المتوفاة سنة ٥٧٠ م. وكانت بعض النساء الشواعر يرتدن سوق عكاظ ويدخلن المباريات الشعرية لمنافسة الرجال من الشعراء. وقد نظمت شواعر العرب في مختلف الأغراض مثل الفخر والمديح، واستثارة الحماسة للثأر. على أن أبرز هذه الأغراض جميعاً كان الرثاء، وقد نبغت فيه أوسعهن صيتاً وأقواهن شعراً، وهي الخنساء المتوفاة سنة ٦٤٦ م. وقد أدركت الإسلام وهي عجوز فشهدت حرب القادسية وحثت أولادها الأربعة على الثبات حتى استشهدوا جميعاً. وللخنساء شعر غني قبل الإسلام في رثاء أخيها صخر الذي قتل في يوم الكلاب من أيام العرب. كذلك يقال إنها تبارت مع حسان بن ثابت ودخلت معه في منافسة شعرية، كان النابغة الذبياني حكماً فيها. وعندما انشدت شعرها النابغة في عكاظ أعجب بها، وقال « لولا أن هذا الأعمى (يقصد الأعشى) أنشدني قبلك، لفضلتك على شعراء هذا الموسم ».

وفي الحـزم والكبريـاء اشتهرت النيميـات من نساء قـريش حتى انهن وصفن بالقسوة على رجالهن. ويروى عن سلمة بنت عمرو ـ . . . بن عدي النجار ـ أنها كانت لا تتزوج الرجال إلا وأمرها بيدها، فإذا لم يعجبها شيء فيه بعد ذلك تركته.

واشتغلت المرأة العربية قبل الاسلام ببعض الأعمال العـامة والحـرف النافعة ذات الصبغة العلمية ـ مثل الطب. والأخبار كثيرة عن خروج نساء العـرب بصحبة الـرجال إلى سـاحة الحـرب لمداواة المـرضى وتضميد جراح الجرحى. هذا فضـلاً عما يتـردد من أسماء طبيبـات نبغن قبل الإسـلام في ممارسة مهنة الطب، منهن زينب طبيبـة بني عواد، وكـانت تعالـج الأبدان والعيـون والجـراح؛ ورفيـدة الأنصـاريـة التي أدركت الإسـلام وأسلمت، وصارت تداوي جرحى المسلمين في مسجد الرسول بيثرب. هذا فضلاً عن القابلات، وهن كثيرات.

كذلك مارست المرأة العربية قبل الإسلام هوايتها التقليدية في ممـارسة الغزل والنسيج، فكان لكل امـرأة ـ في الغالب ـ مغـزل تغزل بـه الصوف والأقمشة، وبعضهن كن ينسجن الحصر ويزخرفنها.

ومن النسـاء من احترفن الكهـانة والعـرافـة والأخبـار بـالغيب، مثل عفيراء الحميرية، وزبراء، وطريفة الكاهنة التي ينسبـون إليها التنبؤ بسيـل العرم. والمعروف أن الكهان ـ رجالاً ونساءً ـ كانوا يتمتعون بمكانة خاصة في المجتمع العربي، لأن القوم كانوا يحتكمون إليهم ويـأخذون بـرأيهم. وإذا كـان العرب قـد اعتقدوا بـالكواهن من النسـاء مثلما اعتقدوا بـالكهان من الرجال، فإن بعضهم كان أكثر ثقة في النساء ويرى أنهن في الكهانة أعمق وأن أخبارهن أصدق.

أما ممارسة رعي الإبل والأغنام، فقد أكسبت المرأة العربية خبرة ودراية

بالمرعى وأنواعها وقيمها؛ وأثرها في السائمة ولبنها.

وإذا كانت بعض النساء قد احترفن الغناء في المجتمع العربي قبل الإسلام، فإن غالبية هؤلاء كن من الإماء والقيان، غير عربيات الأصل. ومن الأسماء التي ترددت في هذا الباب بنت عفزر، وحمامة، وأرنب.

على أن دور المرأة العربية في الحياة العامة قبل الإسلام، لم يقتصر على أوقات السلم فحسب، وإنما امتد إلى أوقات الحرب أيضاً، والمعروف أن الحروب كانت لا تنقطع بين القبائل العربية بسبب التنافس حول الزعامة، أو النزاع حول المرعى، أو الحرص على أخذ الثأر أو الرغبة في الـغُنم. وفي هذه الحروب أسهمت المرأة العربية بدور بارز، سواء في استثارة حماسة الرجال وشحذ هممهم وتضميد جراحهم، أو في حمل السلاح والمؤن، بل في قيادة الرجال. ويذكر التاريخ من أسماء نساء العرب في هذا المضمار رقاش من طيء، وكانت تقود قومها في الغزو، فينصاعون لها، ويأتمرون بأمرها، ويستجيبون لرأيها. وهناك فاطمة بنت ربيعة بن زيد الفزاري ـ المعروفة بأم قرفة ـ والتي ضرب بها المثل، فقيل «أمنع من أم قرفة». وقد اشتهرت بعدائها للاسلام ومناوئتها للرسول ﷺ. وكان قومها ينصاعون لها ويسيرون خلفها، حتى انها بعثت الى النبي أربعين رجلاً من بطنها ليغزوه في المدينة، فأوفد النبي في السنة السادسة للهجرة زيد بن حارثة في خيل، فلقيها بوادي القرى فهزمته. وما زالت تستنفد من المسلمين جهداً كبيراً، حتى تم سبيها وقتلها، وإن كانت ابنتها سلمى قد شاركت في حركة الردة عن الإسلام بعد ذلك، وقامت بالدور نفسه الذي سبق أن قامت به أمها، فكانت تقود جموع المرتدين، وتتزعمهم في المعركة، وتشرف على القتال بنفسها وقد اعتلت الجمل نفسه الذي كانت تركبه أمها من قبل، حتى حلت بها الهزيمة ولقيت المصير نفسيه. ومثل هذا يقال عن سجاح ـ المكناة أم صادر ـ وقد ادعت النبوة، ودان لها جمع غفير من الرجال والنساء سواء، ثم تزوجت مسيلمة الكذاب،

حتى حلت بهما الهزيمة، وقتل زوجها فاضطرت إلى الفرار إلى العراق.

وقد بلغ الأمر ببعض النساء أن تشبهن بالرجال في طلب الثأر وتحريم متاع الدنيا على أنفسهن حتى يثأرن لذويهن. وها هي هند بنت عتبة، حرمت على نفسها أن تبكي قتلاها الأربعة في يوم بدر حتى تثأر لنفسها من النبي ﷺ والمسلمين، وحرمت على نفسها الطيب ولم تقرب فراش أبي سفيان، حتى كانت موقعة أحد.

وأخيراً، فإنه ليس أدل على مكانة المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، من الاشارة إلى خديجة بنت خويلد زوج النبي ﷺ؛ فقد عرف عنها أنها سيدة موسرة من نساء قريش، لقبت في الجاهلية، بالطاهرة وسيدة قريش، وعرف عنها أنها مارست نشاطاً اقتصادياً واسعاً، فكانت لها تجارة مع الشام، استعانت في مباشرتها بالنبي محمد ﷺ، حتى إذا ما تضاعف ربح هذه التجارة على يديه، وأعجبت بأمانته وكريم خلقه، خطبته لنفسها وتزوجته. ولعل في هذه السيرة العطرة ما يشير إلى حرية المرأة في المجتمع العربي قبل الاسلام في مباشرة نشاط اقتصادي واسع، فضلاً عن حريتها في أن تخطب لنفسها من تأنس فيه الزوج الصالح . . .

وكان الفخر بالأم معروفاً عند العرب قبل الإسلام، ليثبت الرجل أنه ينحدر من أصل حر صريح، وأن دمه نقي من شبهة الهجنة. من ذلك قول المقدام بن زيدِ سيد بني حيّ بن خولان:

وأمي ذات الخير بنت ربيعة ضريّة من عيص السماحة والمجد

ويقول القتال الكلابي في فخره بأمه عمرة بنت حرقة من ربيعة:

لقد ولدتني حرّة ربيعية من اللاء لم يُحضرن في القيظ دندنا

ويقول الشنفرى، وهو من عامة القوم:

أنا ابن خيار الحجر بيتاً ومنصباً ... وأمي ابنة الأحرار لو تعرفينها

بل لقد كان من دواعي الفخر أن ينسب الشخص نفسه إلى أمه، وإن كان أبوه ملكاً؛ ومن ذلك قول امرىء القيس:

ألا هل أتاها والحوادث جمة ... بأن امرأ القيس بن تَمْلِكَ بيْقرا

فهو هنا يفخر بنسبته لأمه تملك، التي بيقرت، أي هجرت البادية واختارت الإقامة في الحضر.

أما عن مكانة المرأة كزوجة في المجتمع العربي قبل الإسلام، فلا ينبغي الإقلال من شأنها. وأمامنا كثير من الأمثلة تشهد على مكانة الزوجة عند زوجها، وتقديره لها بوصفها شريكة حياته، وحبه لها باعتبارها القلب الحنون عليه، وكثير من شعراء العرب قبل الإسلام تغزلوا في زوجاتهم، وعبروا عن حبهم المفرط لهن. من ذلك قول امرىء القيس في زوجته أم جندب:

خليليّ مرّا بي على أم جُنْدُب ... لنقضي حاجات الفؤاد المعذب
فإنكما إن تنظراني ساعة ... من الدهر تنفعني لدى أم جُندب
ألم تريااني كلما جئت طارقاً ... وجدت بها طيباً وإن لم تطيب
عقيلة أتراب لها لا دميمة ... ولا ذات خلْق إن تأملت جانب

ولا أدل على تقدير العرب قبل الإسلام لرابطة الزوجية، وما يربط بين الزوجين من رباط وثيق يتمثل في الأبناء، من حرصهم في كثير من الحالات على تكنية الزوجة باسم ابنها، فيناديها زوجها بأم فلان، تكريماً لها، وإشارة الى ما بينهما من رباط وثيق. من ذلك قول أوس بن حجر التميمي مخاطباً زوجته:

ألم تعلمي أم الجلاس بأننا ... كرام لدى وقع السيوف الصوارم

وقول عروة بن الورد في امرأته سلمى :

ذكـرت مـنـازلاً مـن أم وهـب محـل الحيّ أسفـل ذي النَّقـير

لذلك لا عجب إذا حرص كثير من الأزواج على استشارة زوجاتهم في مهام الأمور، وكثيراً ما كان الزوج يرتضي هذه المشورة ويعمل بها، لا في خصائص أمورهما - مثل تزويج البنات فحسب - وإنما في بعض المسائل العامة التي تتعلق بالصلح والحرب بين القبائل.

وأما عن مكانة المرأة - كإبنة - عند العرب قبل الإسلام، فقد سبق أن أشرنا إلى حقيقة المبالغة في ظاهرة وأد البنات، والى أن هذه العادة الذميمة لم تكن فاشية عند كافة قبائل العرب مثلما يتصور البعض؛ بل على العكس نسمع عن حب بعض العرب لبناتهم، وعطفهم عليهن، وحرصهم على تعداد مزاياهن. وربما بلغ من اعتزاز العربي بابنته أنه كان يتعمد استشارتها في بعض أموره، والأخذ برأيها. قال حسّان بن الغدير:

رأيت رجـالاً يكـرهـون بنـاتهم وهن البـواكي والجيوب النـواصح

وكثيراً ما كان يكنى الأب باسم ابنته، مثلما يكنى باسم ابنه. وأمثلة هذا عديدة في أخبار العرب وأشعارهم؛ فالنابغة الذبياني كان يكنى أبا أمامة، وحذيفة بن المغيرة كان يكنى أبا أمية، وعمرو بن عبد الله الجمحي كان يكنى أبا عزة. . .

ومن هذا العرض لأوضاع المرأة العربية قبل الإسلام، نخرج بحقيقة هامة خلاصتها أن الدور الضخم الذي نهضت به المرأة مع مولد الإسلام وفي ظله، لم يكن مفاجئاً، وانما لابد وأن له جذوره الممتدة الى ما قبل الإسلام في أعماق المجتمع العربي. ولا نستطيع أن نتصور أو ندعي أن المرأة العربية قفزت فجأة - قبل أن تمر سنوات قليلة معدودة على بعث الرسول ﷺ - لتبدو في تلك الصورة الجريئة التي نجدها عليها في صدر

الاسلام. فهذه امرأة تجادل النبي ﷺ وتحاوره في أمر زوجها حواراً استدعى نزول الآية الكريمة ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها، وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير﴾. وهذه أخرى ـ مثل امرأة أبي لهب ـ تسهم قولاً وفعلاً في الحياة العامة وتعمل على إيذاء الرسول بلسانها ويديها، وتمارس من الضغوط على زوجها وولديها ليتخذوا موقفاً معيناً من قضية معروفة، ما هو معروف في كتب التاريخ . . .

هذه الأمثلة وغيرها تدل على أن الإسلام ظهر على المسرح، والمرأة العربية لها دور تمارسه فعلاً في الحياة العامة. وجليّ أن القدرة ـ أو الجرأة ـ على ممارسة مثل هذا الدور لا يمكن أن تكون وليدة يوم وليلة، وإنما هي امتداد لوضع سائد متوارث، له جذوره الممتدة في المجتمع. وحسبنا أننا بالتأمل في الحوادث التي صحبت مولد الإسلام وظهوره، نجد المرأة شريكة للرجل في حركاته وسكناته. فالمشركة شاركت في إيذاء المسلمين وفي حربهم. والمؤمنة شاركت في نصرة الاسلام والمسلمين، وهاجرت مثلما هاجر الرجال، وصمدت مثلما صمد الرجال.

والحق إن الإسلام جاء ليوطد مكانة المرأة، ويحدد تحديداً دقيقاً ثابتاً مكانها الكريم في المجتمع. ذلك أن الإسلام جاء ديناً ودنيا، فرسم صورة متكاملة لحياة المسلم، ووضع إطاراً سليماً لمجتمع مثالي متكامل. وبعبارة أخرى فإن الإسلام ليس مجرد شعارات ترفع أو طقوس تؤدى، وإنما هو أسلوب للحياة في أسمى صورها وأنقى معالمها. ومن أجل تحقيق هذه الثورة الاجتماعية، لجأ الإسلام إلى أساليب ثلاثة، سارت في وقت واحد جنباً إلى جنب؛ أولها تحريم الأوضاع الخاطئة التي فشت في المجتمع العربي قبل الإسلام والنهي عنها، وثانيها تعديل الأوضاع المنحرفة وتقويمها وتنقيتها مما فيها من شوائب؛ وثالثها الإتيان بتعاليم جديدة وسنن وتشريعات مستحدثة

تستهدف وضع إطار سليم للمجتمع الجديد.

وفي الثورة الاجتماعية الضخمة التي أحدثها الإسلام، حظيت المرأة بنصيب مرموق من الرعاية. ومنذ اللحظة الأولى لمولد الإسلام احتلت المرأة مكانتها في فكر الديانة الجديدة، فكانت للنساء بيعة مثل بيعة الرجال﴿ يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يسرقن ولا يزنين، ولا يقتلن أولادهن، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصينك في معروف،فبايعهن واستغفر لهن الله؛ إن الله غفور رحيم﴾. وبعبارة أخرى فإنه اذا كان للمرأة دور في المجتمع قبل الإسلام، فإن الإسلام جاء ليهذب هذا الدور ويطهره، ويوضح حدوده وأبعاده، فأكد الحقوق المشروعة للمرأة ـ أما وزوجاً وابنة ـ وأحاطها بسياج من العفة والاحترام يحول دون العبث بكرامتها والحط من شأنها.

حقيقة إن القرآن الكريم نص على أن الرجال قوامون على النساء ولكن هذه القوامة والأفضلية لا تعني مطلقاً الانتقاص من وضع المرأة في المجتمع والحط من شأنها، وإنما هو مبدأ قصد به الخير وصلاح المجتمع بتحديد مكانة كل ركن من أركانه بما يتفق وطبيعة هذا الطرف أو ذاك. ولا ينبغي تفسير هذا المبدأ تفسيراً خاطئاً يترتب عليه حرمان المرأة من حقها المشروع في المساواة مع الرجل في الحقوق والواجبات الأساسية التي حرص الإسلام على تقريرها. وكما أن وجود ربان للسفينة ليس معناه الانتقاص من كرامة طاقمها، فكذلك لا ينبغي أن يفسر وجود رب للأسرة أو للبيت على أنه انتقاص من مكانة المرأة. ثم إنه إذا كان الإسلام قد نص على أفضلية الرجال وقوامتهم على النساء، فإنه لم يترك هذا الأمر مفتوحاً بلا حدود، وإنما حدده وجعل الأفضلية غير مطلقة، فجاء في القرآن الكريم﴿ وللرجال عليهن درجة﴾. وهكذا تحدد الوضع في أسبقية الرجال على النساء بدرجة

واحدة لا أكثر، أما حدود هـذه الدرجـة، فقد رسمهـا الشرع في جـوانب عدة، منها الارث والشهادة. . . وغيرها.

ولا أدل على حرص الإسلام على تحقيق المساواة في جوانب الحياة العامة بين الرجل والمرأة من قـوله تعـالى ﴿هو الـذي خلقكم من نفس واحدة﴾؛ والخطاب هنا موجه الى البشر جميعاً ـ ذكوراً أو إناثاً سواء . هذا إلى أننا نجد الخطاب فيما يتعلق بالحدود الشرعية والأمـر بالحـلال، والنهي عن الحرام، مطلقاً؛ مثل قوله تعالى﴿ولا تجعلوا الله عرضة لايمـانكم ﴾ وقولـه ﴿ يا أيهـا الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾

وهذا الجمع في الخطاب يتضمن المساواة في الواجبات والتكاليف، وهو أمر لابد وأن يرتبط بالمساواة في الحقوق، حيث ان كل حق يقابله واجب. يضاف الى ذلك أن ذكر المرأة في القرآن الكريم جاء قريناً لذكر الرجـل في كافة جـوانب الخير، مثـل قولـه تعالى﴿ إن المسلمـين والمسلمات والمؤمنـين والمؤمنـات، والقانتـين والقانتـات، والصادقـين والصادقـات، والصابـرين والصابرات، والخاشعين والخاشعات، والمتصدقين والمتصدقات، والصائمين والصـائمات، والحـافظين فـروجهم والحـافـظات، والـذاكـرين الله كثيـراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً﴾.

ويميل بعض المتطرفين إلى تعمد إساءة فهم روح الاسلام، فيدعون أن الاسلام انتقص من قدر المـرأة عندمـا أغفل المسـاواة بينها وبين الـرجل في الشهادة والارث. حقيقة إن الاسلام جعل شهادة امرأتـين معادلـة لشهادة الـرجل ﴿ واستشهـدوا شهيدين من رجـالكم فإن لم يكـونا رجلين فـرجـل وامرأتان ﴾ ؛ ولكن علينا أن نذكر أن الشهادة أمر خطير، قد يترتب عليها حياة وموت، أو سلم وحرب، أو قصاص وردع؛ فـلابد من الـروية فيهـا والتأكدمنها. ومهما يبلغ تقديرنا للمرأة ولدورها الكبير في بناء المجتمع، فإن

علينا أن نعترف بأن تكوين المرأة النفسي والفسيولوجي والجسماني غير تكوين الرجل. فالمرأة أكثر رقة وأرهف حساً وأميل إلى الانقياد والرضوخ من الرجل؛ وهذه كلها ظواهر يمكن أن تتحول إلى ضعف في بعض المواقف. ولعل هذا هو المقصود من الحديث المنسوب إلى الرسول ﷺ « استوصوا بالنساء خيراً؛ فإنهن خلقن من ضلع أعوج »؛ وهو الحديث الذي أساء البعض فهمه وظنوا أن فيه حطاً من شأن المرأة ومكانتها، ونسوا أن الحديث يبدأ بالأمر بالاحسان إلى المرأة ويوصي بها خيراً، أما كونها خلقت من ضلع أعوج فإنما هي إشارة الى ما تتصف به النساء عادة من لين في الطباع والتكوين النفسي والجسماني. ومثل هذا يقال في تفسير الآية الكريمة ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾. فإن مثل هذا التحديد لا يقصد به حرمان المرأة والإقلال من شأنها، بقدر ما قصد به تقدير أعباء الرجل في الحياة ومسؤوليته وطبيعة رسالته على مستوى الأسرة والمجتمع.

وحسب الإسلام أنه حدد للمرأة نصيباً مفروضاً في الميراث بعد أن كان حقها في الارث غير ثابت وربما غير معترف به. نعم، حسب الإسلام أنه كفل للمرأة أهلية تامة لمباشرة كافة الحقوق المدنية والشخصية. فأعطاها حق حيازة المال والتصرف فيه، وتملك العقار، والتعاقد، والتصرف في مالها بالبيع والتنازل والهبة والوصية... وغير ذلك من الحقوق المدنية التي تجعل منها إنساناً كاملاً له كيانه وشخصيته واستقلاله وحريته وكرامته. بل لقد أجاز بعض الفقهاء ولاية المرأة للقضاء، فشرع أبو حنيفة قضاءها في الأموال، في حين رأى الإمام الطبري جواز قضائها وحكمها في كل شيء، سواء الأموال أو غيرها.

وصفوة القول أنه إذا كانت المرأة العربية قبل الإسلام تمتعت بقدر من الحقوق والاحترام فاق ما كان لنظيراتها في المجتمعات القديمة والمعاصرة -

باستثناء المرأة المصرية ـ فإن الإسلام جاء ليزيد من تلك الحقوق وينقيها مما علق بها من شوائب، ومما شابها، ويضفي عليها صبغة شرعية، ويقنن لها قواعد ثابتة. وبعد أن كانت حقوق المرأة خاضعة للعرف والتقاليد، ووضعها قابل للتفاوت والتعديل ـ بين قبيلة وأخرى ـ إذا بالإسلام يرسم لها إطاراً ثابتاً يكفل لها وضعاً كريماً على مستوى البشر كافة في كل زمان ومكان. وحسب المرأة في ظل الإسلام قول الرسول ﷺ « ألا فاستوصوا بالنساء خيراً ». ولا أقل من إلقاء نظرة سريعة على وضع المرأة كأم وزوجة وأخت وابنة في ظل الإسلام، لندرك ما حظيت به من رعاية وعناية.

أما المرأة كأم فقد كرمها الإسلام تكريماً لم يحظ به غيرها. فإذا كان القرآن الكريم قد أمر برعاية الوالدين واحترامهما والاحسان بهما، وساوى في هذه الرعاية وذلك الاحترام بين الأب والأم دون تمييز لأحدهما عن الآخر، مثلما جاء في قوله تعالى﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا الا إياه وبالوالدين إحساناً، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما، فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً ﴾، فإن الإسلام اختص الأم بمزيد من العناية والرعاية، فجاء في قوله تعالى﴿ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه وهنا على وهن، وفصاله في عامين، أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير﴾. كذلك قال تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾. ففي هذه الآيات الكريمة يوصي الله سبحانه وتعالى الإنسان بوالديه، ويقرن الشكر لله بالشكر للوالدين؛ ولكنه يختص الأم بدرجة من التفضيل، فحرص على أن يذكر الإنسان بما تحملته أمه في حمله وفصاله ووضعه من عناء وألم، لا تستحق عنه إلا كل تقدير وحمد ووفاء. وقد عبر الرسول ﷺ عن هذا المعنى عندما جاءه رجل يسأله « يا رسول الله! من أحق بحسن صحابتي؟ » قال « أمك. قال « ثم من؟ » قال « أمك » قال « ثم من؟ » قال « أمك ». قال

« ثم من؟ » قال « أبوك!! ». هذا فضلاً عن قوله عليه الصلاة والسلام « الجنة تحت أقدام الأمهات ».

وإذا كان هذا هو وضع الأم في ظل الإسلام، فإننا لا ندهش اذا سمعنا في التاريخ عن أمهات مسلمات نجحن نجاحاً منقطع النظير في صنع الرجال وتنشئة الأبناء. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر عبد الملك بن مروان وأمه عائشة بنت المغيرة بن أبي العاص بن أبي أمية، وأبا حفص عمر ابن عبد العزيز وأمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب، وعبد الرحمن الناصر في الأندلس الذي قامت أمه على تربيته وهو طفل يتيم حتى خلقت منه أعظم شخصية تفخر بها دولة المسلمين في الأندلس... وقبل هؤلاء وبعدهم كثيرون.

أما المرأة كزوجة فقد أبرز الإسلام دورها كشريك للرجل في حياته، فجعلها موضع احترام الزوج وتكريمه، وجعل بينهما رباطاً متيناً من المودة والرحمة ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾. ولا أدل على حرص الاسلام على حقوق الزوجة ومكانتها من قوله تعالى ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ وهذا المعنى هو الذي عبر عنه النبي الكريم ﷺ في حديثه الشريف « ألا إن لكم على نسائكم حقاً ولنسائكم عليكم حقاً ». وإذا كان الإسلام قد جعل الطلاق دواء لبعض الأوضاع المتأزمة وعلاجاً لبعض الحالات المستعصية، فإنه في الوقت نفسه حرص على أن يشيع جواً من الاطمئنان والاستقرار والأمان، فقيد الطلاق بقيود شديدة حتى جعل منه أبغض الحلال إلى الله، بحيث لا يطبق إلا بعد استنفاد كافة محاولات التوفيق والإصلاح بين الزوجين ﴿وإن خفتم شقاق بينهما، فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً

خبيراً﴾. فإذا تعذر التوفيق، وغدا الطلاق ضرورة، فإن الإسلام أمر بأن يتم الطلاق بإحسان ومعروف، ودون تعنت أو أذى ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ ﴿فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف﴾. وعلى المسلم في هذه الحالة إعطاء زوجته كافة مستحقاتها، وعدم التطلع إلى شيء من مالها ﴿فعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً. وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج، وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾. فإذا حدث وتراضى الزوجان مرة أخرى بعد وقوع الطلاق، فإن الاسلام أمر أهل الزوجة بعدم الممانعة في عودتها إلى زوجها، لأن ذلك أزكى وأطهر﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف. ذلك يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر؛ ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾. . . ﴿فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله﴾.

كذلك ينبغي أن نشير إلى أن مبدأ تعدد الزوجات في الإسلام لا ينبغي أن ينظر إليه نظرة سطحية على أنه يتعارض مع مكانة المرأة كزوجة، إذ علينا أن نتدبر الملابسات والأسباب التي أملت هذا التعدد، والقيود والشروط التي وضعت عليه، بحيث تحد من تطبيقه. فحركة الجهاد الواسعة في صدر الاسلام، وما ترتب عليها من استشهاد كثيرين من الرجال من ناحية، ومزيد من القوة للمحافظة على كيان الدولة الجديدة من ناحية أخرى. . . كل ذلك تطلب مزيداً من الانجاب. هذا فضلاً عن صعوبة تحديد زوجة واحدة للرجل في مجتمع كان للرجل أن يجمع في عصمته ما يشاء من الزوجات دون حساب. وقد حدث عميرة الأسري فقال «اني اسلمت وعندي ثمان

نسوة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال اختر منهن أربعاً». فبصرف النظر عما في مبدأ تعدد الزوجات من علاج لبعض الحالات التي يشتهي فيها الرجل امرأة أخرى غير زوجته حتى لا يعاشرها في الحرام، فإن هذا المبدأ هو العلاج الرئيسي في حالات خاصة لانقاذ كيان الأسرة وشرفها؛ وخاصة عندما تعجز المرأة عن تحقيق رسالتها والنهوض بمهامها كزوجة ـ مثلما يحدث في حالات العقم أو الأمراض المستعصية ـ ويرى الزوج الاحتفاظ بها وفاء لها وصيانة لعرضها. وحسب الإسلام أنه وضع شرطاً قاسياً في حالة اتخاذ أكثر من زوجة، هو العدل بينهن ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾؛ والعدل في هذه الحالة أمر عسير ليس بالسهل، ولا يمكن لكل انسان تحقيقه، وفي هذا تحديد مطلق لاستخدام هذا الحق.

أما موقف الإسلام من المرأة كأخت أو ابنة فهو موقف كريم، أقل ما يوصف به أنه غير من النظرة الخاطئة التي نظر بها السابقون إليهما. وحسب الإسلام أنه نهى عن وأد البنات، وطالب بحسن معاملة الابنة والأخت، والمساواة بين البنات والبنين في المعاملة. روي عن الرسول ﷺ أنه قال «ساووا بين أولادكم في العطية، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء».. وروي عنه أيضاً قوله «من كان له ثلاث أخوات أو بنتان أو أختان فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن، فله الجنة». وقوله «من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة. . .».

وفي جميع الحالات ـ سواء كانت المرأة أماً أو زوجاً أو أختاً أو ابنة ـ فإن الاسلام كفل لها حقها كاملاً في الميراث، وقرر لها نصيباً ثابتاً مقرراً في كل حالة، بحيث لا تحرم ولا تغبن، ولا تخضع حقوقها للمساومة والإجحاف. قال تعالى ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾. ولعله من

الواضح أن استخدام لفظي « النساء » و «الأقربون» انما قصد به التعميم بحيث يشمل المستحقات في الإرث على اختلاف درجات قربتهم من المتوفى صاحب التركة. وقد جاء في سورة النساء تحديد صريح لنسبة توزيع الإرث بين الورثة ـ ذكوراً كانوا أو إناثاً ـ مما حقق للمرأة وضعاً لم تحظ به من قبل.

وفي ظل هذه الضمانات التي كفلت للمرأة العربية وضعاً جديداً آمناً في مجتمع يعترف بحقها في حياة حرة كريمة، كان من الطبيعي أن تسهم المرأة في صدر الإسلام إسهاماً جاداً نافعاً في مختلف جوانب الحياة العامة. وكان أن عانت المرأة المسلمة ما عاناه الرجال من أذى واضطهاد وهجرة في صدر الإسلام، حتى إذا ما أذن الله للمسلمين بالقتال والدفاع عن النفس... نجد المرأة المسلمة تشارك الرجل في ساحة الوغى. ويذكر التاريخ أسماء نساء خرجن صحبة رسول الله ﷺ في غزواته يداوين المرضى ويأسون الجرحى ويسقين الماء، منهن أمية بنت قيس الغفارية وأم سنان الأسلمية، وحمنة بنت جحش، وأم أيمن حاضنة الرسول ﷺ، وكعيبة بنت سعد الأسلمية... وغيرهن. أما نسيبة بنت كعب المازنية فقد أبلت بلاء حسناً يوم أحد، فخرجت تساعد الجرحى وتسقي الظماء حتى إذا حلت الهزيمة بالمسلمين وولوا مدبرين، وقفت في قلة من الرجال تذود عن رسول الله ﷺ وتفتديه بنفسها حتى أصيبت بثلاثة عشر جرحاً. وهذه خولة بنت الأزور التي سجلت صفحة شرف وفخار في مقاتلة الروم، الأمر الذي استثار إعجاب خالد بن الوليد وتقديره. وما زالت أخبارها حية تحكي عن بلائها في موقعتي أجنادين واليرموك، فضلاً عن اشتراكها في فتح مصر. وقد حدث في موقعة صحورا أن وقعت جماعة من نساء العرب أسيرات في قبضة الروم، وكانت خولة بن الأزور فيهن، فلم ترض بالاستسلام واستثارت زميلاتها، وهابت بهن ألا يرضخن للأمر الواقع. ولما كن مجردات من السلاح، فقد صاحت فيهن: خذن أعمدة الخيام وأوتاد الأطناب، ونحمل على هؤلاء اللئام،

فلعل الله ينصرنا عليهم. وهكذا بدأت خولة الهجوم ومن خلفها بقية النساء، فحملن على الروم حملة مكنتهن من تحرير أنفسهن، وانطلقن يرددن:

نحن بنات تبَّع وحمير ... وضربنا في القوم ليس ينكر
لأننا في الحرب نار تسعر ... اليوم تسقون العذاب الأكبر

وهذه الأمثلة قليل من كثير؛ إذ ترددت في مصادر التاريخ الإسلامي أسماء كثيرات من النساء اللائي وقفن جنباً إلى جنب مع الرجال في ساحة الوغى، أمثال صفية بنت عبد المطلب، وأسماء بنت أبي بكر، وجويرية بنت أبي سفيان، وغزالة الحرورية، وليلى بنت طريف... وغيرهن كثير.

وفي ظل الإسلام شاركت المرأة في السياسة وشؤون الحكم. ففي الخلافات السياسية التي ثارت حول مسألة الخلافة عقب وفاة الرسول ﷺ ظهر صوت المرأة المسلمة واضحاً عالياً، بحيث صار له أثره في موقف الرجال. ولعلنا لسنا بحاجة الى الدخول في التفصيلات الخاصة بموقف فاطمة الزهراء عليها السلام من خلافة أبي بكر رضي الله عنه؛ وموقف أم المؤمنين عائشة من عثمان وعلي - رضي الله عنهم أجمعين -، ثم موقف نائلة بنت الفرافصة - زوج عثمان بن عفان رضي الله عنه - في استثارة معاوية وأهل الشام ضد علي رضي الله عنه. أما عن جانب علي - رضي الله عنه - وشيعته، فقد انضمت إليه مجموعة من شهيرات النساء، مثل بكارة الهلالية، وسودة ابنة عمارة وهند بنت يزيد الأنصارية. ويقال انه وجد بالكوفة بيتان لأمرأتين كان يجتمع فيهما زعماء الشيعة ليتباحثوا ويخططوا. أما الأولى فكانت هند بنت المتكلفة الناعطية، وأما الثانية فكانت ليلى بنت قمامة المدنية، وكلتاهما لم تدخر مالاً ولا جهداً في تنظيم الدعوة للتشيع وتدعيمها. وبين ثنايا الخلاف بين علي ومعاوية، ظهر الخوارج كفرقة لها آراؤها وسياستها التي استقلت بنفسها لتناهض كلاً من الطرفين.

ويسترعي نظرنا في نشاط الخوارج ضخامة دور المرأة في توجيه الأمور ـ بل أحياناً في توجيه الرجال ـ ونخص بالذكر الدور الذي لعبته أم حكيم زوج الزعيم الخارجي قطري بن الفجاءة، وكانت ذات عقل ماكر ورأي نافذ وكلمة مسموعة. ومثلها غزالة الحرورية زوج زعيم الخوارج شبيب بن يزيد، وكانت ذات بطش وجسارة، وتأثير على الرجال بشخصيتها القوية، حتى انها كانت تقود الجيوش، فلا يخشى الحجاج بن يوسف إلا سطوتها.

وفي زمن ازدهار الحضارة العربية الاسلامية وعظمة الدولة العباسية، نسمع عن الخيزران زوج الخليفة المهدي وأم الهادي والرشيد، وهي التي لعبت دوراً بارزاً، لا في التأثير على زوجها وولديها وتوجيههم فحسب، بل في التأثير أيضاً على اتجاهات الدولة السياسية في الداخل والخارج. وقد تردد في المصادر المعاصرة أن أصحاب الحاجات والمصالح كانوا يتسابقون الى بابها فتقضي حوائجهم، بل كان الأمراء والشعراء يقصدونها ويحرصون على حضور مجلسها للإفادة من نفوذها. وقد استطاعت الخيزران أن تؤثر على زوجها المهدي ليعفو عن بني أمية ويرد إليهم أملاكهم. ومهما يقال من أن ابنها الهادي حاول بعد أن ولي الخلافة أن يحد من نفوذها ويحول دون تدخلها في شؤون الدولة، فإن مكانة الخيزران واسمها ظلا يترددان في أرجاء الدولة. أما زبيدة بنت جعفر ـ حفيدة الخليفة المنصور العباسي وزوج الخليفة الرشيد وأم الخليفة المأمون ـ فحسبها أن يقال فيها إنها كانت حفيدة خليفة وزوج خليفة وأم خليفة، في وقت كانت الخلافة الاسلامية أعظم قوة روحية وسياسية عرفها العالم المعاصر. وقد حظيت بمكانة كبيرة عند زوجها الرشيد جعلت لها مكانة مسموعة في كثير من الأمور، وأخبار حجها متواترة في المصادر، تشير إلى ما بذلته من أموال وما أقامته من منشآت للحجاج في طريق مكة، وخاصة عين الماء التي أمرت بحفرها لآل مكة وحجاج بيت الله الحرام. ويعتبر هذا العمل الكبير معجزة هندسية استنفدت كثيراً من المال

والجهد، فأظهرت زبيدة اصراراً كبيراً على انجاز هذا المشروع رغم العقبات التي اعترضت تنفيذه، حتى انها قالت لخازن أموالها « اعمل ولو كلفتك ضربة الفأس ديناراً ».

أما قطر الندى زوج الخليفة المعتضد العباسي، فقد أحسنت كفالة ابنها وساست أمور الدولة بحكمة عندما آلت إليه الخلافة وهو صبي في الثالثة عشرة من عمره، فسيرت الجيوش لرد الأعداء واخضاع الفتن، وعالجت الأزمة الاقتصادية في حكمة ومهارة، وتصدرت مجالس القضاء للنظر في المظالم وإقرار العدالة، واستقبلت السفراء والوفود، وجمعت في مجلسها الشعراء والعلماء . . .

وفي الأندلس يذكر التاريخ اسم الزهراء جارية الخليفة عبد الرحمن الناصر، وكان لها أثر كبير في سياسته الإصلاحية، وفي النهضة الثقافية والاجتماعية التي عمت الأندلس في عصره. وقد وصفت النساء في عهد الحكم الثاني بحبهن للعلم والدرس، حتى ان قصر الخليفة كان يضم من نظمن الشعر واشتغلن بالكتابة والانشاء ونسخ الكتب والعناية بالعلوم.

أما في ميدان الأدب والعلم، فقد كان للمرأة العربية دور ملحوظ بارز زمن نشأة الدولة وازدهارها. والمعروف عن أمهات المؤمنين أنهن أسهمن في نشر الدين القائم على العلم، فكن يُستفتين في كثير من المسائل المتعلقة بأمور الدين، وصارت بيوتهن مدارس لرواية الحديث، قصدها الرواة والعلماء من كل صوب لأخذ الحديث عنهن، ويروى عن الرسول ﷺ أنه أشار إلى عائشة رضي الله عنها وقال: خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء. وقد خصص محمد بن سعد في طبقاته الكبرى فصلاً لراويات الحديث من النساء، عدد فيه أكثر من سبعمائة امرأة روين الحديث عن الرسول ﷺ وعن الثقات من صحابته؛ وعن هؤلاء النسوة من المؤمنات

روى أئمة الدين وعلماء المسلمين. بل حسبنا أن نشير إلى أن عليّ بن أبي طالب ـ وهو الإمام الحجة ـ تلقى بعض الحديث على ميمونة بنت سعد التي كانت تقوم على خدمة الرسول ﷺ.

وكان أن برزت المرأة المسلمة في مجال الأدب ـ شعراً ونثراً ـ، فظهرت كثيرات ممن نظمن الشعر وتذوقنه، بل نقدنه. وممن اشتهرن في هذا الميدان في العصر الأموي «عقيلتا قريش»، وهما سكينة بنت الحسين رضي الله عنهما، وعائشة بنت طلحة الصحابي، فضلاً عن زوجة عبد الملك بن مروان، والمتصوفة الشهيرة أم الخير رابعة العدوية. والمفروض في الناقد أن يكون أكثر مقدرة وأعلى كعباً من صانع الشيء، إذ لا مبرر لأن ينقد الإنسان شيئاً يعجز عن الاتيان بمثله. وقد لقبت السيدة سكينة بنت الحسين ـ رضي الله عنهما ـ بسيدة الناقدين، وكان دارها ملتقى الأدباء والشعراء، ولديها حاسة شعرية مرهفة مكنتها من تحليل الشعر ونقده وابراز محاسنه، واكتشاف جوانب الضعف فيه، دخل قصرها الشعراء، يحتكمون إليها، ويعرضون ما أنتجته قرائحهم عليها، ويرتضون حكمها وكلمتها. ويقال إنه اجتمع إليها في وقت واحد جرير والفرزدق وكثير وجميل ونُصيْب، فنقدت شعر كل منهم، وعددتما له وما عليه. وكانت حاستها في الغناء مرهفة ـ لا تقل عن حاستها في الشعر ـ فأحاطت بمدارس الغناء ومذاهبه وضروب الإيقاع، واحتكم إليها المغنون مثلما احتكم اليها الشعراء. ومثلها كانت عائشة بنت طلحة، إذ نبغت في نقد الشعر والغناء، ولذا اجتمع لديها الشعراء والمغنون، فضلاً عن المفكرين والأدباء ونحوهم، فتناقش كل منهم في فنه مناقشة الخبير المتفهم الذي أحاط بدقائق الأمور علماً. أما عمرة الجُمحية ـ من سراة بني جُمح ـ فكانت تقيم في دارها شبه ندوة يلتقي فيها الشعراء ينشدون الشعر ويروونه على مسمع منها، فتوازن بينهم جميعاً على أسس قويمة، وتقومهم بمعايير دقيقة. وهذه الأمثلة التي ذكرها أبو الفرج الأصفهاني

في كتابه الأغاني قليل من كثير؛ ويمكن أن نضيف الى القائمة أسماء وعلية ابنتي المهدي واختي الرشيد، وحفصة بنت الحاج الركونية من شريفات غرناطة، وولادة بنت الخليفة المستكفي الأموي بالأندلس. ويدفعنا هذا الاسم الأخير إلى الإشارة إلى أن دور المرأة العربية في النشاط الأدبي لم يكن في المغرب والأندلس أقل منه في المشرق. من ذلك أنه اشتهرت في بلاط الحكم بن الناصر في قرطبة إحدى نسائه ـ واسمها لبنى ـ عرفت بأسلوبها البليغ وخطها الجميل، فكانت تكتب رسائل الخليفة وتصوغ انشاءها بنفسها. والى جانب لبنى وجدت فاطمة ذات الشعر الجزل والنثر البليغ السلس، وكانت لها مكتبة ضخمة عامرة بشتى النفائس والمخطوطات. أما مريم فقد اشتهرت بنشاطها في تعليم بنات سادات أشبيلية. وهذه الأمثلة قليل من كثير.

ولئن كانت المرأة العربية في ظل الحضارة الاسلامية قد نظمت الشعر وروته ونقدته وأسهمت بسهم وافر في نهضة الأدب العربي، إلا أن الملاحظ هو أن نشاطها ظل يتحرك داخل إطار من الاعتدال والعفة والشرف، بعيداً كل البعد عن التبذل في الغزل ووصف مجالس الشراب والاسراف في الهجاء أو المديح. فإذا وجدنا خروجاً في الحياة العامة والخاصة عن هذا الإطار، فإننا نلمس هذا الخروج في مرحلة متأخرة صادراً عن غير العربيات من العناصر الأخرى. والحق إن الإسلام أحاط المرأة بنطاق من العذرية والعفة، ونهاها عن تمويه خلقها وتوصيل شعرها وكشف صدرها والتبرج في ثيابها، وابداء زينتها إلا ما ظهر منها. هذا في الوقت الذي أباح لها أن تتزين لزوجها، وترك لها الحرية كاملة في أن تبدي زينتها لبعلها، فتتطيب وتختضب وتكتحل وتلبس من الثياب أجملها وأرقها.

ثم إن نشاط المرأة في ظل الحضارة العربية الاسلامية لم يقتصر على ميادين الحكم والسياسة والحرب والأدب، وإنما أسهمت المرأة في مختلف

جوانب النشاط الحضاري، واشتغلت بشتى أنواع وألوان الفنون. وقد حظي علم الطب بالذات باهتمام كثيرات من نساء المسلمين، واشتهرت منهن في المدن الكبرى ـ مثل دمشق والقاهرة وبغداد وقرطبة ـ كثيرات ممن مارسن مختلف فروع الطب، وخاصة طب النساء وجبر العظام وطب العيون. ونذكر منهن على سبيل المثال أخت الحفيد بن زهر الأندلسي وابنتها، وقد اشتهرتا في مداواة أمراض النساء. وكان المنصور بن أبي عامر لا يثق إلا فيهما في علاج نسائه وأهل بيته. أما زينب ـ طبيبة بني أود ـ فقد برعت في جراحة العيون.

وفي الحياة الاجتماعية الصاخبة التي عرفتها قصور الخلفاء العباسيين، ظهر للمرأة دور كبير، وخاصة في مجالس الرقص والغناء. وقد تفننت النساء داخل القصور في اختيار أزيائهن الثمينة ذات الألوان المتباينة المحلاة بخيوط الذهب وبالجواهر، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدرر والياقوت والأحجار الكريمة، مع التزين بالقلائد والأكاليل والتيجان والخلاخل الثمينة. وكان للرقص نصيب كبير في حفلات الخلفاء والأمراء، فتتزين الراقصات بالثياب المزركشة ويحملن الزهور والرياحين. وربما أقيم الحفل في الحريم فتدعو نساء الطبقة الراقية الجواري المغنيات والراقصات إلى بيوتهن لإحياء حفلات غنائية راقصة. واشتهرت في العصر العباسي بعض العازفات على الآلات الموسيقية، مثل شاجية جارية عبد الله بن طاهر، وعبيدة الطنبورية. على أنه يلاحظ دائماً أن المرأة العربية ظلت بعيدة ما أمكن عن احتراف الرقص والغناء، وأنها أبت أن تنزل إلى مستوى الجواري ـ من غير العربيات وتبذلهن ـ معتزة بشرفها، فخورة بعفتها.

ثم كان أن دخلت الحضارة العربية الإسلامية، دوراً جديداً في العصر العباسي الثاني وحتى نهاية العصور الوسطى. ذلك أن الأمر لم يقف عندئذ عند حد ما أخذ يبدو على هذه الحضارة من تدهور تدريجي في بعض

الجوانب، وإنما جاء ذلك أيضاً مصحوباً بغلبة عناصر أخرى غير عربية، بسطت سيطرتها السياسية على قلب الدولة الإسلامية، وتطرقت إلى صمم المجتمع باعداد كبيرة، مما جعلها تترك بصماتها واضحة في الحياة الاجتماعية. وفي هذا التغيير كان للمرأة دور كبير يمكن أن نتتبع خيوطه الرئيسية على الطريق بين بغداد والقاهرة. وإذا كان العنصر التركي قد خلف بصمات واضحة في العراق وبغداد في العصر العباسي الثاني، فإن سقوط العراق بأكمله في قبضة التتار عند منتصف القرن الثالث عشر للميلاد، وانتقال الخلافة العباسية الى مصر التي شهدت في ذلك الدور سقوط الدولة الأيوبية وقيام دولة المماليك الأولى ـ التي أطلق عليها اسم دولة الترك أوالأتراك ـ؛ كل ذلك جعل القاهرة في أواخر العصور الوسطى ـ بين منتصف القرن الثالث عشر ونهاية الخامس عشر للميلاد ـ قلب العالم الاسلامي النابض، وأكبر مركز للاشعاع الحضاري والفكري. وهكذا فإن علينا الانتقال من بغداد إلى القاهرة ـ حيث تركز النشاط الحربي والسياسي والحضاري والاقتصادي ـ للوقوف على دور المرأة في المجتمع أواخر العصور الوسطى.

وأول ما يسترعي الانتباه عند دراسة دور المرأة في المصادر المعاصرة في ذلك الدور هو تدهور مكانتها الاجتماعية بسبب كثرة الجواري الروميات والتركيات والفارسيات، وشيوع التسري، مما أدى بالمرأة الى التبذل، حتى صارت أقرب إلى مجرد سلعة، ليس لها من أسباب العفة والكرامة سياج يحميها، مثلما كان الحال في صدر الإسلام. وهكذا انتكس وضع المرأة في العالم العربي الاسلامي في أواخر العصور الوسطى، وتبدلت النظرة اليها تدريجياً حتى غدت مفعمة بالاستخفاف والاستهجان في العصر العباسي الثاني. وها هو أبو العلاء المعري يردد:

ألا إن النساء حبال غيّ بهن يضيع الشرف التليد

أما أبو بكر الخوارزمي، فقد كتب إلى رئيس بهراه يعزيه في ابنته، فقال «لولا ما ذكرته من سترها، ووقفت عليه من غرائب أمرها، لكنت إلى التهنئة أقرب من التعزية، فإن ستر العورات من الحسنات، ودفن البنات من المكرمات. . .».

وفي وسط تلك الموجة من التسيب التي أصابت المجتمع الاسلامي في أواخر العصور الوسطى، نجد المرأة وقد أفرطت في العناية بنفسها وبجسمها وزينتها. من ذلك أنها دأبت على أن تأخذ شعر وجهها وجسدها بالتحفيف وشعر حواجبها بالمساواة والزينة. وقد استرعى نظر الرحالة تافو ذلك العدد الكبير من العبيد السود الذين تتراوح أعمارهم بين العاشرة والثانية عشرة، ويسيرون في شوارع القاهرة صائحين، فلما استفسر عن حقيقة أمرهم، قيل له إنهم يقومون بتحفيف النساء اللائي لا يرغبن في إتمام هذه العملية في الحمامات العامة. أما الفقيه المعاصر ابن الحاج فقد أنكر على معاصريه من الرجال أن الواحد منهم يترك امرأته للمزين يحففها، ويباشر بيديه خديها وشفتيها.

وتفننت المرأة في ذلك العصر في استكمال زينتها، فلم تقتصر على تخضيب يديها بالحناء، بل اعتادت أيضاً طلاء أظافرها بطلاء أحمر استرعى نظر بعض الرحالة الغربيين. هذا خلاف الوشم الذي اعتادت كثيرات من النساء أن يزين به أجزاء مختلفة من أبدانهن. فإذا أرادت الواحدة منهن الخروج الى الطريق العام، ارتدت أفخر ثيابها وتزينت وتعطرت ولبست من الحلى كل ما تقدر عليه. ومن هذه الحلى القلائد المصنوعة من العنبر والتي سميت العنبرية، والأطواق المرصعة بالجواهر الثمينة، وفي اليدين الأساور المحلاة بالجواهر، وعلى الرأس العصائب المزخرفة بالذهب واللؤلؤ. هذا عدا الخلاخيل التي توضع فوق السراويل حتى تظهر للعيان، « وقد تضرب برجلها في الغالب فيسمع له حس ».

وقد تمتعت المرأة في ذلك الدور بمكانة كبيرة في المجتمع، سواء في ذلك طبقة الحكام من الترك والمماليك، أم سائر فئات وطبقات الشعب. فالمماليك نظروا إلى نسائهم نظرة تفيض بالاجلال والتقدير وخصصوا لهن الألقاب ـ مثل خوند وخاتون ـ، كما أضفوا عليهن في مكاتباتهم مختلف عبارات الاحترام والتبجيل، مثلما يبدو بوضوح في مكاتبات السلاطين لبناتهم وزوجاتهم وأخواتهم. ولم يضن السلاطين على نسائهم بالمال والمتاع، حتى اننا « لو أردنا وصف ملبوس كل منهن وتجمل بيوتهن لاحتجنا الى عدة مجلدات ». وحسبنا أن إحداهن توفيت، فلما حصرت ثروتها بلغت نيفاً وستمائة ألف دينار. أما ابنة السلطان الناصر محمد بن قلاون، فقد خلفت ثروة طائلة تحدثت عنها المصادر، ومن جملة هذه الثروة قبقاب مرصع قيمته أربعون ألف درهم، أي ألفا دينار.

واعتاد بعض السلاطين أن يستصحبوا حريمهم في نزهاتهم الخلوية، وعندئذ يخرج حريم السلطان على الخيول في محفات منشاة بالحرير الملون، ويقود خيولهن بعض كبار الأمراء، ويتبعهن أحمال عديدة من المحابر المغشاة بالحرير، ويحيط بهن سائر الأمراء والمماليك والخدام. فإذا خرجت زوجة السلطان أو أمه للحج، فإنه يجهزها تجهيزاً عظيماً، فتخرج في برج كبير، وعلى محفتها العصائب السلطانية، والطبول تدق معها، ويتبعها « قطار » من الجمال المحملة بكل أصناف الكماليات؛ في حين يأمر السلطان عدداً كبيراً من الأمراء بمصاحبتها في الطريق. وعند عودتها بعد قضاء شعائر الحج يخرج السلطان لاستقبالها، ويحتفل بقدومها احتفالاً عظيماً، في حين يسرع الأمراء الى تقديم الهدايا الثمينة والتقادم الفاخرة إليها. وإذا سمع السلطان بمرض إحدى زوجاته فإنه يعودها مراراً؛ أما إذا وجد حالتها تستدعي « تغيير الجو »، فإنه يسمح لها بالنزول إلى بولاق حتى تتمتع برؤية النيل « ويذهب عنها الوخم » وعندما يتم شفاؤها يحتفل بذلك احتفالاً عظيماً، فيتردد عليها

أعيان الدولة من الأمراء والقضاة والأكابر للتهنئة، ويجتمع عند بابها أرباب الزمور والطبول والملاهي، وتعمل لها مرامي النفط والصواريخ. أما إذا توفيت إحدى زوجات السلطان أو الأمراء، فعندئذ ينزل كل الأمراء للصلاة عليها؛ ويكثر السلطان أو الأمير من توزيع الصدقات ولأموال على روح زوجته المتوفاة.

وعندما تحمل إحدى زوجات السلطان، فإنه يركز كل آماله في أن يكون المولود ذكراً «يحيي به ذكره وينشرح له صدره». فإذا تحققت أمنيته، احتفل احتفالاً كبيراً بالمولود، كما تكرم أم المولود فيعمل لها بشخاناه ودائر بيت زركش، وغير ذلك من مظاهر التكريم التي تكلفه آلاف الدنانير، مع استمرار الفرح سبعة أيام.

على أن ذلك الاحترام للمرأة لم يقتصر على نساء السلاطين والحكام، فهناك من الشواهد ما يثبت احترام عامة الناس في ذلك الدورلنسائهم. وخير شاهد على ذلك تلك الألقاب التي أطلقها العامة على نسائهم وبناتهم، مثل ست الخلق، وست الحكام، وست الناس، وست القضاة، وست الكل... وذلك من باب «الفخر والتزكية والثناء والتعظيم». وإذا خرجت إحدى النساء إلى الطريق، وكان زوجها مقتدراً، فإنه يحضر لها حماراً يقوده مكاري، ويتبعها خادم. ورغم قلة الأشارات الى النساء وندرتها في المصادر المعاصرة، فإننا نجد كثيراً منها يعبر عن الثناء والتقدير. فالسخاوي يصف إحدى النساء في القرن التاسع الهجري بأنها «ذات رياسة وقناعة واتقان»؛ ويحكى أنه عند موتها شيعت «في مشهد جميل». والشعراني في القرن العاشر الهجري ـ وهو من رجال الدين المحافظين ـ لا يتمالك شعوره نحو زوجته فيثني عليها ثناء فياضاً.

على أنه من المبالغة أن نتصور المجتمع الاسلامي في أواخر العصور

الوسطى وقد قدر المرأة على طول الخط، وأحلها المكانة اللائقة بها في المجتمع بوصفها شريكة الرجل وساعده الأيمن في الحياة. فإذا رأينا بعض الاشارات والعبارات التي تدل على تقدير المعاصرين للمرأة، فإن هناك في المصادر نفسها ما يفهم منه أن المرأة في حالات عديدة ظلت « محل الازدراء والاستخفاف ». ومن المآخذ التي أخذها عامة الناس على القضاة في ذلك الدور أنه « إذا تحاكم إليه رجل وامرأته نصر المرأة» ـ وكأن المفروض أن ينصر الرجل، ظالماً أو مظلوماً ـ مما جعلهم يثورون على القاضي ويضربونه بالنعال وينهبون بيته. ولم يتورع بعض سلاطين المماليك عن ضرب امرأة بين يديه، وتشهيرها على حمارة في الطريق العام، وفي عنقها زنجير. كذلك حدث في الفتنة بين منطاش والظاهر برقوق سنة ٧٩٢ هـ، إذ أمر الأمير منطاش بالقبض على أخوات الملك الظاهر، وأخذهن حاسرات، ومعهن جواريهن يسحبن في الشوارع، فاختلط عويلهن ببكاء من شاهدهن من الناس.

وإذا كانت المرأة لم تصل في العصور الوسطى الى تلك الدرجة من التقدير التي تحققت لها في العصور الحديثة، فإن جزءاً كبيراً من السبب في ذلك يرجع الى الفكرة السائدة عندئذ، وهي أن الله خلق المرأة للمتعة والاستغلال ليس إلا. وظهرت هذه الفكرة بوضوح في شغف الناس باقتناء الجواري الحسان، ودفع الأموال الطائلة في شرائهن، حتى ان السلطان الناصر محمد بن قلاون تزوج بأربع، في حين بلغ عدد حظاياه وجواريه أكثر من ألف ومائتين. وحاكى الأمراء وعامة الأهالي الحكام والسلاطين في الاكثار من شراء الجواري، كل حسب سعته. وقد عرف المجتمع الاسلامي في ذلك العصر نوعين من الجواري: البيض والسود؛ وهناك من فضل السود على البيض. وتوقفت قيمة الجارية ومنزلتها عند صاحبها على ما فيها من مميزات، كحسن الطلعة أو جمال الصوت، أو غير هذا وذاك من المؤهلات والمبررات. أما أسواق الرقيق التي انتشرت في تلك العصور،

فكانت تباع فيها النساء « كما تباع المواشي »؛ ولكل سوق دلال يجيد عرض البضاعة والترويج لها، واظهار محاسن الجارية ذات الوجه الجميل أو الصوت العذب، أو غير هذاوذاك من ضروب الفتنة والاغراء وكثيراً ما تزوج السيد جاريته ـ الى جانب زوجته الحرة ـ وفي هذه الحالة اشترط الفقهاء ضرورة عتق الجارية قبل العقد عليها. ويتوافر في المصادر المعاصرة أسماء كثيرات من الجواري، قدر لهن أن يلعبن أدواراً هامة في قصور الخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء.

وجرت العادة أنه إذا دخل السلطان أو الأمير الحمام، صحبته بعض الجواري لخدمته في الحمام. وفيما عدا اللذة الجنسية، اقتنى السلاطين والأمراء الجواري للغناء والطرب؛ حتى أصبح من الأشياء المألوفة أن يكون لكل خليفة أو سلطان أو أمير جوقة مغان كاملة من الجواري.

ولكن على الرغم مما ورد في المصادر المعاصرة عن المكانة السامية التي تمتعت بها بعض الجواري عند سادتهن، الا أن هناك إشارات عديدة في هذه المصادر إلى ما تعرضت له الجواري أحياناً من أذى وامتهان نتيجة لوضعهن الاجتماعي واعتبارهن سلعة، لصاحبها مطلق الحق في التصرف فيها. وحسبنا ما جاء في قصة مريم الزنارية ـ من قصص ألف ليلة ـ عندما عادت مريم الى أمها، فسألتها عن حالها، وهل هي بكر أم لا، فردت الفتاة « يا أمي، بعد أن يباع الإنسان في بلاد المسلمين من تاجر الى تاجر يصير محكوماً عليه، فكيف أبقى بنتاً بكراً؟ إن التاجر الذي اشتراني هددني بالضرب، وأكرهني وأزال بكارتي، ثم باعني لآخر... ». هذا الى أن بعض السادة أكثروا أحياناً من إيذاء جواريهم، حتى حكي عن بعضهم أنه كان إذا ضرب إحدى جواريه، فإن ضربه لها يتجاوز الخمسمائة عصاة.

هذا، ويلاحظ أن الجواري عشن في قصور الحكام والأمراء جزءاً

أساسياً من الحريم، فطبق عليهن من قواعد العزلة والحجاب ما كان يطبق تماماً على بقية حريم الخليفة أو السلطان أو الأمير. والفئة الوحيدة التي سمح لأفرادها غشيان الحريم هي فئة الطواشية والخصيان، بحكم ما لهم من وضع اجتماعي خاص.

أما عن نصيب المرأة في الحياة العامة في المجتمع العربي الإسلامي أواخر العصور الوسطى فهو بلا شك نصيب كبير يسترعي الانتباه. ذلك أنه رغم القيود الاجتماعية التي فرضتها التقاليد على المرأة في ذلك العصر، فإن المرأة أسهمت بنصيب وافر في الحياة العامة. وحسبنا أن السخاوي أفرد جزءاً كاملاً من كتابه « الضوء اللامع » ذكر فيه ما يزيد عن الألف ترجمة، كلها لنساء عشن في القرن التاسع الهجري، ولمعظمهن نصيب كبير في الحياة العامة في ذلك القرن.

من ذلك ما يتردد في بعض المصادر المعاصرة من أن بعض الحكام - كالسلطان إينال سلطان دولة المماليك في مصر والشام - استسلموا لزوجاتهم، حتى غدت الواحدة منهن على جانب كبير « من نفوذ الكلمة ووفور الحرمة في الدولة، وطواعية السلطان لأوامرها ». وفي هذه الحالة يغدو الحاكم « لا اختيار له معها ». وقد وصف المؤرخ ابن تغري بردى خوند زينب - زوجة السلطان إينال - بأنها « صار لها نصيب وافر مع السلطان في كل هدية ورشوة ». كما وصفها المؤرخ ابن إياس بأنها « صارت تدبر أمور المملكة من ولاية وعزل ». ومثل هذه الأوصاف نجد لها شبيهاً لبعض نساء العصر.

وهناك أدلة واقعية كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام في شؤون الحكم، ومشاركتهن في توجيه سياسة الدول الإسلامية أواخر العصور الوسطى. ومن هذه الأمثلة شجرة الدر التي وصفها المؤرخون بأنها كانت « صعبة الخلق

قوية البأس »؛ والتي استطاعت أن تنقذ البلاد وتدبر شؤونها في فترة عصيبة من أحرج فترات التاريخ المصري، فضلاً عن أنها تولت منصب السلطنة، وقضت فيه ثمانين يوماً برهنت طوالها على كياسة فائقة وذكاء وافر. وقد تكررت في عصر دولة سلاطين المماليك ظاهرة تدخل نساء السلاطين والأمراء في الإصلاح بين الأمراء، مثلما حدث سنة ٦٧٦ هـ عندما شب خلاف بين الملك السعيد وأمرائه، فبعث الملك السعيد أمه لمفاوضة الأمراء في الصلح، فأظهروا لها كل احترام، واشترطوا عليها شروطاً كثيرة التزمت لهم بها، وعادت الى ولدها لتخبره بنتيجة وساطتها.

ويروي المقريزي كيف تطرف بعض الولاة سنة ٧٣٧ هـ في مصادرة التجار وانزال المظالم بهم، فقام كثير من كبار الأمراء ليشفعوا للتجار، ولكن السلطان لم يسمع لأحدهم قولاً؛ حتى اذا ما قامت ست خدمة زوج السلطان الناصر محمد في رفع الظلم عن التجار، وعندئذ استمع السلطان لرجائها ونفذ رغبتها فوراً. وكثيراً ما نصادف في المصادر المعاصرة أن زوجة أحد الحكام أو جاريته تسببت في إلغاء مكس من المكوس، مثلما ذكر ابن حجر عن طغاي زوج الناصر محمد « وبسببها أبطل الناصر عن مكة المكس الذي يؤخذ على القمح » وعندما أدرك المعاصرون سلطة النساء ونفوذهن، صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم. فإذا تعذر على تاجر قضاء مطلب عند أهل الدولة، بحث عن الطريق الذي يوصل به شكواه الى حريم الحكام، وعندئذ تقضى حاجته فوراً. وقد حكى السخاوي عن أحد المعاصرين ـ العلم البلقيني ـ أنه توصل إلى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصه بخوند العظمى ».

ولم يقتصر نصيب المرأة في الحياة العامة على التدخل في بعض شؤون الدولة وسياستها؛ وانما شاركت في ذلك الدور الأخير من تاريخ العصور الوسطى في الحياة العلمية والدينية. ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن

اشتغلن في ذلك العصر بالنحو، وحفظن فيه الشيء الكثير، كما نظمن الشعر، أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى. ودأبت الكثيرات منهن على التنقل بين مصر والشام - شأن فقهاء ذلك العصر - للسماع من كبار المحدثين والعلماء. كذلك اشتهر بعضهن في الحديث بصحيح البخاري. بل نسمع في ذلك الدور عن كثير من كبار الفقهاء الذين سمعوا من بعض المسندات الشهيرات اللائي أجزن لهم. ولم يأنف هؤلاء الفقهاء من الاعتراف بذلك، بل على العكس افتخروا بأنهم سمعوا عن فلانة وفلانة من المحدثات، وأن بعضهن أجزن لهم. فالفقيه الكبير القاضي ابن حجر العسقلاني يذكر أنه حصل على اجازتين، الأولى من شمس بنت ناصر الدين محمد، والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية. والسخاوي يصف كيف تزاحم طلبة العلم في عصره على إحدى المحدثات، ويفخر بأنه ممن حملوا عنها، كما أخذ عن غيرها، كذلك ذكر السخاوي أسماء كثيرات ممن أجزن له، مثل آمنة ابنة الشمس المتوفاة سنة ٨٦٧ هـ، وأمة الخالق ابنة الزين عبد اللطيف المتوفاة سنة ٨٣٣ هـ، ورجب ابنة الشهاب أحمد المتوفاة سنة ٨٦٩ هـ، وأم هانىء ابنة التقي محمد المتوفاة سنة ٨٨٥ هـ.

وقد حرصت كثيرات من عامة النساء على الذهاب الى مجالس العلم والدين، حيث يجلسن في مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية. وكان أن خص بعض الفقهاء والوعاظ النساء دون الرجال بعلمهم، وحجتهم في ذلك أن النساء لا يعلمهن أحد من أزواجهن شيئاً، ولذلك يجب إعطاؤهن عناية خاصة حتى يعرفن أحكام الدين وما عليهن من حقوق الزوجية والجيران. والى جانب الوعاظ من الرجال ظهر عدد كبير من الواعظات اللائي تخصصن في وعظ النساء وتعليمهن وتحفيظهن القرآن؛ وقد تردد ذكر أسماء كثيرات منهن في أواخر العصور الوسطى، مثل فاطمة بنت عباس الواعظة وعائشة بنت ابراهيم، وحنيفة بنت المحدث وأسماء بنت

الفخر ابراهيم؛ وكلهن من نساء القرن الثامن الهجري.

ومع انتشار تيار التصوف في أواخر العصور الوسطى، سلكت بعض النساءهذا الطريق، فلبسن الخرق مثلما يلبسها المتصوفة من الرجال، وأطلق عليهن اسم الشيخات. ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والأربطة التي خصصت لهن، تحت رئاسة شيختهن. كذلك حرصت الشيخات على أن يلبسن الصوف لمن تتوب على أيديهن وتدخل في طريقتهن، مثلما يفعل مشايخ الصوفية من الرجال. وقد عاب الفقيه ابن الحاج على المتصوفات في عصره ـ في القرن التاسع الهجري ـ رفع أصواتهن بالذكر.

أما عن نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان عظيماً في أواخر العصور الوسطى. فمجالس الخلاعة بالقاهرة زخرت بالنساء الى جانب الرجال. ولاحظ بعض الأجانب الذين زاروا مصر في عصر سلاطين المماليك أن النساء يتمتعن بقسط وافر من الحرية، حتى ان بعضهن يتغيبن عن منازلهن في أوقات كثيرة من النهار، ومع ذلك قلما يتعرضون للوم أزواجهن. كذلك ذكر ابن الحاج أن النساء في عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الأسواق « بل الغالب أن المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج اليه في لباسه لنفسه ». فإذا لم يكن لهن حاجة من السوق فإنهن يذهبن الى الحمامات العامة، حيث يأنسن ببعض، أو يذهبن الى الاعراس، التي لا انضباط فيها على القوانين الشرعية. وكثيراً ما خرجت النساء إلى القرافات والبرك والمتنزهات، وغيرها من أماكن اللهو والفرجة، حيث ينكشف ستر الحياء، وتختلط النساء بالرجال، الأمر الذي أثار الفقهاء ورجال الدين فنادوا بمنع النساء من الخروج على ذلك الوجه. ولذلك حاول بعض الحكام منع النساء من الخروج الى الطرقات أو الذهاب الى المقابر ومواضع النزهة؛ ولكن ذلك المنع لم يستمر إلا زمناً محدوداً، يعود بعده الحال الى ما كان عليه من قبل.

هذا عن نساء المدن ونصيبهن في الحياة العامة، أما الفلاحة في الريف أو البدوية في البادية، فقد ظلت تواصل حياتها التقليدية المألـوفة، وتنهض بنصيب في الحياة لا يقل عن نصيب الرجل جهداً ومشقة؛ فعليها يقع عبء جلب مياه الشرب واعداد الطعام لزوجها وأطفالها، وخبز الخبز. . . وما إلى ذلك.

أما عن ملابس المرأة، فقد اتصفت بالبساطة في أول الأمر. ومن الطبيعي أن يتنوع اللباس بتنوع الأقاليم وتباين طبيعتها ومناخها، فضلاً عن اختلاف الزي من عصر الى آخر، تبعاً لاختلاط الشعوب والعادات ومستوى المعيشة بين يسر وعسر. ولا ننسى أن كثيراً من الشعوب التي دخلت في الاسلام وغدت جزءاً من الدولة العربية الاسلامية الكبرى - كالفرس والأتراك - انما دخلوا بتراثهم وتقاليدهم وعاداتهم، وكانت لهم أشياؤهم التي تركت بصماتها واضحة في المجتمع العربي الإسلامي، وأزياء الرجال والنساء.

وكانت المرأة العربية قبل الإسلام ترتدي ثوباً بسيطاً مفتوحاً من الصدر، يتصف بالاتساع نوعاً، مما يتناسب مع البيئة الصحراوية. فلما جاء الإسلام أوصى بتحشم النساء وعدم إبداء زينتهن إلا لبعولتهن، فصارت المرأة تلبس عباءة أو ملاءة فضفاضة فوق ثوبها. ومع اتساع الدولة الإسلامية وازدياد الثراء واختلاط العربيات بأهل الشام ومصر وغيرهما من البلاد، أخذ زي المرأة يجنح نحو التعقيد والمبالغة، حتى إذا ما كان العصر العباسي ظهر الأثر الفارسي واضحاً في الحياة الاجتماعية، فاتخذت نساء الطبقات الراقية غطاء للرأس مرصعاً بالجواهر ومحلى بالذهب والأحجار الكريمة، كما اتخذن الزنانير في الوسط، والنعال المرصعة بالجواهر. أما الثياب فقد استعملن فيها أنواعاً جديدة من الأقمشة الثمينة الرقيقة وبها خيوط رفيعة من الذهب.

ويمكن تقسيم ملابس النساء في ذلك العصر - أيام ازدهار المجتمع العباسي - الى ثلاثة أقسام، يشمل القسم الأول ألبسة البدن والثاني ألبسة الرأس والثالث ألبسة القدم. أما ألبسة البدن فمنها الداخلي ومنها الخارجي، وتتصف الأولى بالقصر وعدم وجود أكمام منها، حيث انها تلبس داخل الدار وعند الخلوة، ومنها القرقر والشوذر والصدار والغلالة والبدنة. وأما الثياب الخارجية، فكان يراعى فيها حسن المنظر والفخامة، وكانت على أقسام وأنواع متعددة، منها الأثواب والقمصان، وهذه نسبت إلى البلاد التي اشتهرت بصنعها مثل الديبقية والطبرية أو إلى العهد والخليفة الذي انتشر لبس الثوب في أيامه وبين حريمه، كالرشيدية. وقد تفننت النساء- وخاصة داخل القصور - في خياطة الثياب وتطريزها حتى ان البدعة التي نراها اليوم من كتابة بعض الكلمات والعبارات على ملابس الفتيات، عرفت في تلك العصور، فكتبت بعض الأشعار والعبارات على أكمام القمصان، وعلى ذيلها، واستخدموا في ذلك الخيوط الذهبية وغيرها. قيل إن جارية لبعض الهاشميين اسمها عريب كتبت على قميصها بيتاً من الشعر نصه:

إني لأهواه مسيئاً ومحسناً   وأقضي على قلبي له الذي تقضي

أما لباس الرأس فيتكون من المقابع والخمار والعصابة والبرنس، ويغلب عليها جميعاً اللون الأسود. ومن الطبيعي أن تتفاوت الملابس في قيمتها حسب مكانة المرأة ودرجة ثرائها. فثوب المرأة الغنية بلغت قيمته آلاف الدنانير حيث كان يحلى غالباً بالذهب واللؤلؤ والجواهر. كذلك كانت العصابة فوق رأسها ترصع بالدر والياقوت والأحجار الكريمة، وربما كتب عليها بعض الشعر بصفائح الذهب. أما المرأة الرقيقة الحال فكانت ترتدي الأسمال والخلقان المصنوعة من القطن أو الصوف. ومثل هذا يقال عن لباس القدم، فقد لبست المرأة الغنية النعال المرصعة بالجواهر، وربما صنع

الخف من نسيج ديبقي يطلى بالمسك والعنبر حتى يتشبع ويتجمد ويلصق بالعنبر. ومن الواضح أن مثل هذا الخف ضعيف الاحتمال مع فداحة تكاليفه، وربما تلف بعد بضعة أيام فيلقى به ليستبدل بغيره. هذا في حين قنعت عامة النساء بالنعال والخفاف العادية المصنوعة من الجلد المتعدد الألوان.

وفي أواخر العصور الوسطى تعقدت ملابس المرأة وتباينت، وساعد على ذلك عدة عوامل، أولها ازدياد نفوذ العناصر غير العربية في المجتمع، ووصول هذه العناصر الجديدة الى مستوى الارستقراطية الحاكمة في بعض أجزاء الوطن العربي؛ ولم تلبث أن غدت بحكم سيادتها قدوة لغيرها من الطبقات التي حاكتها في سلوكها ومظهرها. أما العامل الثاني فهو الثراء الذي أصابته بعض الدول في تلك المرحلة ـ نتيجة لظروف اقتصادية معينة ـ مما ترك بصماته واضحة في الحياة الاجتماعية، وخاصة وضع المرأة وزينتها وملبسها. وقد أجمع الرحالة الأوروبيون الذين زاروا مصر في أواخر العصور الوسطى ـ بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد واحيائها في القاهرة ـ على تشابه ملابس كافة نساء المدن من حيث شكلها العام. ويمكننا تصور الملابس التي اعتادت أن ترتديها المرأة في ذلك العصر بقميص واسع طويل، تصل أطرافه الى الأرض، له أكمام كبار واسعة، وفوق ذلك القميص سبلة أو إزار يغطي بدنها ويعلو كافة ملابسها. ووصفت هذه السبلة بأنها بيضاء اللون بالنسبة لجميع المسلمات؛ وهذا يخالف ما تطور إليه الوضع بعد ذلك في بعض البلاد الاسلامية، عندما أصبح من المراعى في حبرة أو تزييرة المرأة المتزوجة أن تكون سوداء اللون، ولا تلبس السبلة البيضاء سوى الآنسات.

وحرصت النساء عند خروجهن الى الطريق العام على أخفاءوجوههن بحجاب أو برقع أسود اللون تضعه المرأة بطريقة لا تمكن أحداً من رؤية وجهها، في حين تتمكن من رؤية كل ما يحيط بها. كذلك حرصت المرأة على

تغطية الـرأس والشعر، واستعملن لـذلك الغـرض الشاش، وهي عصبـة تلبسها المرأة بحيث يكون أولها عند جبينها وآخـرها عنـد ظهرهـا. ويكون شكلها العام مثل سنم الجمل، فيبلغ طولها نحو ذراع وارتفاعها ربع ذراع، وأحياناً يباهى في زخرفتها بالذهب واللؤلؤ. وتردد أيضاً في المصادر المعاصرة اسم المقانع التي تضعها النساءفـوق رؤوسهن، وهي مناديـل قد تستعمـل كذلك في تغطية الوجه. ومما يسترعي الانتباه في عصر سلاطين المماليك في مصر والشام أن النساء عمدن أحياناً الى تقليد الرجال في زي الرأس،فلبسن الطواقي وتعممن بالعمائم، حتى اضطر السلاطين الى المناداة « بأن امرأة لا تتعمم بعمامة ولا تتزيا بزي الـرجال؛ ومن فعلت ذلـك بعد ثـلاثة أيـام سلبت مـا عليها من الكسـوة ». هذا كله عـدا « الأخفاف المثمنـة » التي اعتادت النساء أن يلبسنها في أقدامهن.

وقـد وصفت مـلابس النســاء في ذلـك العصر بـأنها من « الأقمشـة الفاخرة » ذلك أن النساء في أواخر العصور الوسطى كثيراً ما بالغن في ثيابهن سواء من ناحية الهيئة أو القيمة. وقد بلغ الأمر بهن أحياناً أن تفصل الواحدة قميصها من اثنين وتسعين ذراعاً من القماش البندقي الـذي عرضـه ثلاثـة أذرع ونصف وبذلك تصبح مساحة قميص المرأة أكثر من ثلثمائة وعشرين ذراعاً مربعاً. أما تكاليف مثل ذلـك القميص فقد تجـاوزت الألف درهم، ومثله الازار الخـارجي، في حين وصـل ثمن خف المرأة الى مـا بـين مـائـة وخمسمائة درهم.

ويبدو أن هذا الإسراف من جانب النساء دفع أهل الدولة إلى التدخل في تحديد ملابسهن، مثلما حدث في مصر سنـة ٧٥١ هـ، ٧٩٣ هـ، ٨٥٠ هـ، ٨٧٦ هـ. وفي هذه الأحوال يـطوف المنادون في الـطرقات والشـوارع محذرين النساء من لبس القميص الذي يزيد طوله عن اثني عشر ذراعاً، وأن لا تكون الأكمام مفرطة في الاتساع. كذلك صدرت الأوامر المشددة بمنع

النسـاء من لبس الملابس الثمينـة والبرد الحـرير، وأخـذت رسل المحتسب تطوف بالشوارع، فإذا وجدوا امرأة خالفت التعاليم ضربوهـا وجرسـوها. وعلى سور القاهرة وأبوابها، نصبت أخشاب وعلق عليها تمـاثيل عـلى هيئة نسـاء، وعليهن القمصان الـطوال، وذلك لتـذكير النسـاء بعدم الإسـراف وتخويفهن.

على أنه من الممكن التماس العذر لعامة النساء في مثل هذه التصرفات السابقة، لأنه من المعروف أن كل طبقة في المجتمع مولعة دائماً أبداً بمحاكاة من تعلوهـامن الطبقات، بمعنى أن المستحدثـات تنتقل دائـماً من أعـلى إلى أسفل. وقد شهد المقريزي ـ شيخ المؤرخـين في القرن التـاسع الهجـري ـ الخامس عشر للميلاد ـ بأن ما فعلته عامة نساء عصره في الملبس انما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والأمراء. ففي حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقـريـزي عــلى عـوام النســاء أنهن تشبهن في الملبس بنساء الملوك والأعيـان. وفي حـوادث سنـة ٨٥٠ هـ يصف المقـريــزي كيف أن نسـاء السلاطين وجواريهن أحدثن ثياباً طوالاً تسحب أذيالهـا على الأرض، ولهـا أكمام واسعة، سعة الواحدة منها ثلاثة أذرع، وعرف القميص منها بالهطلة. ثم يعقب المقريزي على ذلك بقوله «وتشبه نساء القاهرة بهن في ذلك، حتى لم تبق امرأة إلا وقميصها كذلك».

كذلك يلاحظ أن ملابس المرأة لم تظل على حال واحد مدة طـويلة في العصور الوسطى، بل غلب عليها كثرة التغيير والتبديل وظهور المستحدثات (الموضــات) كعهدنا بملابسهن اليوم. وقد أخذ بعض المعاصرين على النساء أن «لهن محدثات من المنكر، أحدثها كثرة الإرفاه والاتراف، وأهمل انكارها حتى سـرت في الأوساط والأطـراف، فقد أحـدثن الآن من الملابس مـا لا يخطــر للشيطان في حساب». وهكذا فإن ملابس النساء لم تبق على حال واحـد من الطول أو القصر، والاتســاع أو الضيق، وانمـا تعـرضت لتغيـر

مستمر في فترات متقاربة. فإذا كان الفقيه ابن الحاج قد أخذ على نساء مصر في القرن الثامن الهجري « تلك البدعة التي أحدثتها في ثيابهن من جعلها قصيرة وضيقة »؛ ودعا معاصريه الى منع النساء من تلك الأكمام القصيرة التي أحدثنها. . . فإن المقريزي في القرن التاسع الهجري عاب على نساء عصره إفراطهن في طول الثياب واتساعها، ومبالغتهن في اتساع الأكمام وطولها، حتى ان الواحدة اذا أرخت كمها فإنه يغطي رجلها. وللمؤرخ ابن تغري بردى عبارة يصف فيها زينة النساء في مصر في القرن الثامن الهجري ـ على أيام السلطان الناصر محمد بن قلاون ـ فيقول « واستجد النساء في زمانه الطرحة، كل طرحة بعشرة آلاف دينار وما دون ذلك إلى خمسة آلاف دينار؛ والفرجيات بمثل ذلك. واستجد النساء في زمانه الخلاخيل الذهب والأطواق المرصعة بالجواهر الثمينة، والقباقيب الذهب المرصعة، والأزر الحرير، وغير ذلك. . . . ».

وبعد؛ فإن من المقاييس الأساسية التي يقاس بها رقي أي مجتمع أو أية حضارة مكانة المرأة في ذلك المجتمع أو في تلك الحضارة. وإذا كان هناك شبه إجماع عالمي على أن الحضارة العربية الاسلامية هي أعظم حضارة عرفها العالم أجمع في العصور الوسطى، فإن هذا الحكم لم يأت على أساس تقدم هذه الحضارة في الآداب والعلوم والفنون فحسب، وإنما أيضاً على أساس رقي المجتمع العربي الإسلامي رقياً تشهد عليه مكانة المرأة واتساع دائرة نشاطها في ذلك المجتمع. وحسبنا دليلاً على ذلك أن نقارن بين صورة المرأة في ظل الحضارة العربية الاسلامية ـ كما رأيناها ـ وبين ما كانت عليه من إذلال وامتهان في المجتمع الأوروبي المسيحي في العصور الوسطى. وكان أقصى ما لجأت اليه الكنيسة في تلك العصور للتخفيف عن المرأة هو ذلك القرار الطريف الذي أصدرته البابوية والذي تحدد فيه حجم العصا ـ من ناحيتي السمك والطول ـ التي يجوز استخدامها في ضرب المرأة.

مراجع

القرآن الكريم ـ الكتاب المقدس ـ صحيح البخاري ـ صحيح مسلم.

أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني.

ابن الحاج: المدخل.

الطبري: تاريخ الرسل والملوك.

المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك.

ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة.

قصص ألف ليلة وليلة.

أحمد محمد الحوفي: المرأة في الشعر الجاهلي.

جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي.

أحمد أمين: ضحى الاسلام.

مليحة رحمة الله: الحالة الاجتماعية في العراق.

بسم الله الرحمن الرحيم

المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية

تتصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة إنسانية مرنة بلغت الحياة الاجتماعية فيها أقصى ما يمكن أن تبلغه في مجتمع من رقي ونضج. وقد ساعدت على ذلك عدة عوامل منها أن الدولة الاسلامية ضمت بلاداً - مثل مصر والشام وفارس - لها جذورها الحضارية القديمة، وعرفت ألواناً من النشاط الاجتماعي في تاريخها القديم، شهدت عليه المنشآت الاجتماعية التي رأى العرب كثيراً من بقاياها وآثارها، مثل الحمامات والمسارح وغيرها. ومنها ما يشير إليه علماء الاجتماع من أن البدوي إذا أصاب قدراً من الثراء وبسطة العيش فإنه كثيراً ما يقبل على الاستمتاع بملذات الحياة ويجنح نحو التمتع بمباهجها. على أن أهم هذه العوامل دون شك أن الدين الاسلامي نفسه يحوي من المبادىء والمثل ما يكفل للبشر حياة اجتماعية راقية متكاملة خالية من الشوائب. فلا تزمت ولا انغلاق ولا حرمان في الاسلام، وإنما ترك الله سبحانه وتعالى للمسلم حرية الاستمتاع بكل ما خلقه له من مباهج الحياة بشرطين لا خروج عنهما: أولهما الالتزام بالحلال وتجنب ما حرمه الله. وثانيهما الاعتدال وعدم الاسراف. وفي حدود هاتين الدائرتين طلب من المسلم ألا ينسى نصيبه من الدنيا.

وكان أن ظهرت ألوان هذا النشاط الاجتماعي في مختلف أركان المجتمع: في القصور والبيوت، في الأسواق والطرقات، في المدن والريف.

كذلك شارك في هذا النشاط مختلف طبقات المجتمع وفئاته: الحكام من خلفاء وأمراء ووزراء، والتجار والحرفيون، والعلماء والعامة، والزراع وأهل البادية؛ وذلك بنسب متفاوتة،وفق ما تسمح به ظروف كل طبقة وحالة كل فرد.

ومن الطبيعي أن تبرز في الدولة الاسلامية مؤسسات ومنشآت ذات صبغة اجتماعية يتبلور فيها هذا النشاط الاجتماعي. ومن هذه المؤسسات ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة كالحمامات والبيمارستانات والأسبلة؛ ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية، ولكنه احتوى نشاطاً اجتماعياً ملحوظاً، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة كالفنادق والخانات والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الأيتام وغيرها. ويلاحظ على هذه المؤسسات أن كثيراً منها اتخذ طابعاً خيرياً، فاستهدف مؤسسوها من وراء انشائها التقرب إلى الله تعالى عن طريق فعل الخير، سواء بالعناية باليتيم والضعيف، أو بالمسافر والتاجر، أو بطالب العلم أو المريض...

على أن الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي نجاح المؤسسات الاجتماعية في البقاء طويلاً، والاستمرار على مدى أجيال وربما قرون في أداء رسالتها؛ وعدم توقفها عقب وفاة مؤسسيها. ذلك أنه من الملاحظ في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف مؤسسات خيرية ضخمة عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن، بسبب نضب مواردها وإفلاسها، مما يضطرها إلى طلب مساعدة الخيرين بين حين وآخر. أما في ظل الحضارة العربية الإسلامية، فإنه قل أن نجد مثيلاً لهذه الظاهرة؛ وذلك بفضل نظام الأوقاف الذي ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة.

ذلك أن مؤسس المنشأة ـ حاكماً كان أو ثريا من الخيرين ـ كان يوقف عليها غالباً وقفاً يدر عليها مورداً ثابتاً يضمن لها البقاء والاستمرار في أداء

رسالتها دون حاجة إلى الاستجداء بين حين وآخر، أو دون خشية الإفلاس والتوقف عن أداء مسيرتها. ولم تقتصر هذه الأوقاف على الأراضي الزراعية فحسب، وإنما شملت الدور والقصور والأسواق والحوانيت والحمامات والأفران ومصانع الصابون ومعامل ترقيد الفروج. . . . وغيرها مما يمكن أن يدر مورداً أو دخلاً منتظماً.

والمعروف أن الأوقاف بمعناها الدقيق شرعت في الإسلام ليكون ريعها « صدقة جارية ». ومن هذا المنطلق فإنها نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية، الأمر الذي ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والأمور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية والصحية ـ وهو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعي ـ؛ وإنما تركت هذه الأمور كلها لأحكام الشريعة الإسلامية، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة، وحث على فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى. ومن هنا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية للطبقات الفقيرة والمحرومة. وكانت هذه الرعاية تزداد في المواسم والأعياد الدينية ـ وخاصة في شهر رمضان الكريم ـ إذ حرص الواقفون على التوسعة على « الفقراء والمساكين » والأيتام وطلاب العلم في هذه المناسبات.

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التي اشتهرت بها الحضارة العربية الإسلامية تلك الخاصة برعاية الأيتام. ذلك أن الدين الإسلامي عني عناية خاصة بأمر اليتيم، فأمر بالاحسان إليه ورعايته وعدم قهره. وحسب المسلم أن يعلم أن النبي عليه الصلاة والسلام ولد يتيماً فآواه الله عز وجلّ، الأمر الذي جعل الخيرين يجدون في الاحسان إلى الأيتام خير وسيلة للقربى إلى الله. من ذلك ما جاء في ذكر أخبار أصفهان من أن أحد

الصالحين كان يذهب بالأيتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم. وهكذا حتى انتشر نظام الأوقاف في الدولة الاسلامية، فحرص كثير من الخيرين على وقف الأوقاف على الأيتام وإطعامهم وتعليمهم وكسوتهم. من ذلك ما جاء في إحدى وثائق الأوقاف التي ترجع إلى عصر سلاطين المماليك من أن « يكسى كلّ من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصاً ولباساً وقبعاً ونعلاً في رجليه؛ وفي الشتاء مثل ذلك، ويزاد في الشتاء جبة محشوة بالقطن »..

وتجلت العناية بالأيتام في الإقبال على إنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم. ذلك أنه إذا كانت عملية التعليم في صدر الإسلام قد ارتبطت بالمساجد، فإن تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كانت أمراً مكروهاً لم يستسغه الفقهاء. وقد جاء في كتب الحسبة أنه « لا يجوز تعليم الأطفال في المسجد لأن النبي ﷺ أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات؛ بل يتخذون للتعليم حوانيت في الدروب وأطراف الأسواق... ». كذلك روي أن الإمام مالك سئل عن تعليم الصبيان في المسجد فقال « لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة ».

ولما كان الميسورون يعملون أطفالهم في البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين، فإن المشكلة تمثلت في تعليم الأطفال الفقراء والأيتام. ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون الى انشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان، ووقفوا على هذه المكاتب الأوقاف العظيمة. ويبدو أن هذه الظاهرة ـ ظاهرة انتشار المكاتب لتعليم الأيتام والفقراء من الصبيان ـ كانت أكثر انتشاراً في المشرق منها في المغرب الإسلامي، لأنها استرعت نظر الرحالة المغاربة؛ حتى ان ابن جبير اعتبرها « من أغرب ما يُحدث به من مفاخر هذه البلاد ». وقد أشار هذا الرحالة الى أنه من مآثر صلاح الدين

المعبرة عن اعتنائه بأمور المسلمين « أنه أمر بعمارة محاضر (مكاتب) ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة، ويجري عليهم الجراية الكافية لهم ». كذلك ذكر الرحالة نفسه أنه شاهد في دمشق محضرة كبيرة للأيتام « لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به، وينفق منه على الصبيان ما يقوم به وبكسوتهم. . . ».

وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن العربي ظاهرة إنشاء مكاتب للصبيان من الأيتام والفقراء؛ فأقيم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها، واهتم منشئوها بحبس الأوقاف عليها للعناية بأمر الأيتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم. من ذلك مكتب السبيل الذي انشأه السلطان الظاهر بيبرس بجوار مدرسته « وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز في كل يوم والكسوة في فصلي الشتاء والصيف ». كذلك أنشأ السلطان قلاون مكتباً لتعليم الأيتام، ورتب لكل طفل بالمكتب جراية في كل يوم، وجامكية في كل شهر، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف. هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء فضلاً عن معلوم شهري للأيتام، وإنما تعدى ذلك الى توفير أدوات الكتابة لهم، من أقلام ومداد وألواح.

وقد خصص لكل مكتب مؤدب يساعده عريف. ويقوم المؤدب وعريفه بتعليم الصغار الكتابة وتحفيظهم القرآن. وجرت العادة أن يرتب الواقف مؤدباً وعريفاً لكل خمسين يتيماً، كحد أقصى لما يمكن أن يعهد به من الأيتام لمؤدب واحد يساعده عريف. وأطلق أحياناً على المؤدب اسم الفقيه، واشترطت فيه عدة شروط خلقية واجتماعية وعلمية، كأن يكون متزوجاً، صحيح العقيدة، متديناً، عاقلاً « من حملة كتاب الله العزيز، عالم بالقراءات السبع ورواياتها وأحكامها، صالح لتعليم القرآن والحديث والخط والآداب

والاستخراج. وأن يكون ممن اشتغل بالحديث والعلوم الشرعية، وأن يعلم الأطفال ما يطيقون تعلمه؛ وأن يعاملهم بالإحسان والتلطف والاستعطاف فيما يرغبهم في القراءة ويطيب لهم الاشتغال بالعلم... ومن أتى منهم بما لا يليق أدبه، ويفعل ما أباحه الشرع؛ ولا يضرب الضرب المبرح... ». وذلك وفق ما جاء في إحدى الحجج الشرعية. أما العريف فاشترطت فيه الشروط الخلقية والدينية نفسها المطلوب توافرها في المؤدب، وطلب إليه معاونة الأطفال المتخلفين، كما كان يراجع ألواح الأطفال في غيبة المؤدب.

أما عن أسلوب التأديب وطريقة التعليم في هذه المؤسسات ـ المكاتب ـ فقد لخصها أحد كتاب الحسبة ـ هو ابن الأخوة ـ عندما ذكر أنه اشترط في المؤدب « أن يترفق بالصغير، وأن يعلمه السور القصار من القرآن بعد حذاقته بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل؛ ويدرّجه بذلك حتى يألفه طبعاً، ثم يعرفه عقائد السنن ثم أصول الحساب، وما يستحسن من المراسلات. وفي وقت بطالة العادة يأمرهم بتجويد الخط على المثال، ويكلفهم عرض ما أملاه عليهم حفظاً غائباً لا نظراً. ومن كان عمره سبع سنين أمر بالصلاة... ويضربهم على اساءة الأدب والفحش من الكلام، وغير ذلك من الأفعال الخارجة على قانون الشرع مثل اللعب بالكف والبيض والنرد وجميع أنواع القمار. ولا يضرب صبياً بعصى غليظة تكسر العظم ولا رقيقة لا تؤلم الجسم؛ بل تكون وسطاً. ويتخذ مجلداً عريض السير، ويعتمد بضربه على الألايا والأفخاذ وأسافل الرجلين، لأن هذه المواضع لا يخشى منها مرض ولا غائلة. وينبغي للمؤدب أن لا يستخدم أحد الصبيان في حوائجه وأشغاله.... ». فإذا مرض أحد صبيان المكتب، فإنه يتمتع بعلاج مجاني، « ويجري عليه معلومه الى حين زوال ضرره... ».

وعندما يتم الصبي حفظ القرآن يحتفل به احتفالاً كبيراً يسمى « الإصرافة » فتزين أرض المكتب وحيطانه وسقفه بالحرير، ويقوم أهل

الصبي صاحب الإصرافة بزينته؛ ثم يركبونه على فرس أو بغلة مزينة، ويحملون أمامه أطباقاً فيها ثياب من حرير وعمائم، ويسير بين يديه بقية صبيان المكتب، ينشدون طوال الطريق الى أن يوصلوه الى بيته. وعندئذ يدخل الشيخ ويعطي اللوح لأم صاحب الإصرافة، فتعطيه ما تقدر عليه من مال.

أما من يظل بالمكتب حتى البلوغ دون أن يحفظ القرآن فكان يصرف ليحل محله أحد صغار الأيتام. وكان الطبيب يزور المكتب في كل شهر « عند تنزيل الأيتام، ويكشف من يظن به البلوغ منهم، فمن وجده بلغ، أخبر بحاله، .فيقرر الناظر غيره مكانه ». ولم يستثن من ذلك إلا حالات قليلة، كأن يظهر أحدهم نبوغاً وميلاً للدرس مما يبشر بفلاحه، فعندئذ كان يستمر بالمكتب ويسمح له بالاشتغال بالعلم؛ أو أن يكون أحدهم قد قارب من حفظ القرآن الكريم، فيمهل الى حين ختمه.

وقد عينت لهذه المكاتب مواعيد ثابتة للدراسة، حددتها حجة الوقف الخاصة بكل مكتب. من ذلك أنه جاء في وثيقة السلطان قايتباي أن « الأيتام المذكورين يستمرون أيام حضورهم بالمكتب المذكور من طلوع الشمس الى وقت العصر، فينصرفون حينئذ. وقبل انصرافهم يقرءون سورة الإخلاص والمعوذتين وفاتحة الكتاب والصلاة على النبي ﷺ؛ ويدعون كالدعاء المذكور أعلاه، ما عدا يوم الخميس من كل جمعة فإنهم يستمرون بالمكتب الى الظهر. ويوم الجمعة بطالتهم؛ وكذلك أيام الأعياد والمواسم والأعذار الشرعية على العادة »...

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفتها المدن في الدولة العربية الاسلامية في العصور الوسطى تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين. ذلك أن المدن ـ شأنها في كل زمان ومكان ـ اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين

وأشباه المعدمين، وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين، وخاصة في أوقات الغلاء والأزمات. من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفاً لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أردب قمح على المساكين. أما السلطان المؤيد فدأب على إرسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم. وفي أثناء المجاعات اعتاد بعض سلاطين المماليك أن يكثروا من توزيع الأموال في سخاء على المساكين والمعدمين، كما يأمرون بجمع الفقراء وذي الحاجات وتوزيعهم على الأغنياء والأمراء، بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين.

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين في حياتهم، بل أيضاً عند وفاتهم. ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه. واتضحت هذه الظاهرة في أوقات انتشار الأوبئة والطواعين، عندما يتساقط الناس بالعشرات في الطرقات، وعندئذ تصبح « الأموات على الأرض لا يوجد من يدفنها »، على حد تعبير المقريزي. ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والأثرياء بإنشاء مؤسسات تنهض بتغسيل الأموات من الفقراء وتكفينهم، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم. وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها، وقفت عليها الأوقاف الكافية. ومن أشهر هذه الأوقاف « وقف الطرحاء » الذي جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تغسيل فقراء المسلمين وتكفينهم ودفنهم.

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتغسيل الموتى وتجهيزهم للدفن اسم « مغاسل الموتى » و « مصليات الأموات ». فكانت المغاسل يحمل إليها الموتى من الفقراء، ليغسلوا فيها حسب الشريعة، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها، ثم يصلى عليهم صلاة الجنازة في مصليات صغيرة ملحقة بها، خصصت غالباً للصلاة على الأموات عند تشييع الجنائز.

وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلاً للموتى ينقسم الى قسمين أحدهما خاص بالرجال والآخر خاص بالنساء، فضلاً عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والأدوات المستخدمة في تجهيز الموتى. أما المصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها فسقية للمياه، فضلاً عن حوض لسقي دواب المشيعين.

وقد وجد بالقاهرة في القرن الخامس عشر للميلاد (التاسع للهجرة) ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات؛ على قول عبد الباسط ابن خليل في الروض الباسم. وجرت العادة أن تقام هذه المغاسل والمصليات في أطراف المدينة وخارج أبوابها؛ فكانت توجد واحدة عند باب النصر وأخرى خارج باب زويلة. ومن أشهر المغاسل، المغسل الذي أقامه الأمير يشبك بن مهدي قرب مدرسة السلطان حسن بالقاهرة في طرفها الشمالي الشرقي سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩ م)؛ وقد أشار إليه كل من السخاوي وابن تغري بردي وابن إياس.

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع في ظل الحضارة العربية الإسلامية، وإنما حظي المرضى أيضاً بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية، مما لا نظير له في العصور الوسطى. والمعروف عن الإسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته، كما حث على الاشتغال بالطب واجادته، حتى انه روي عن الرسول ﷺ أنه قال « العلم علمان علم الأديان وعلم الأبدان ».

ومن أجل ذلك خضعت مزاولة مهنة الطب لإشراف دقيق من جانب الدولة. وقد نصت كتب الحسبة المعاصرة على أن يقوم مقدم الأطباء بامتحانهم « فمن وجده مقصراً في عمله أمره بالاشتغال وقراءة العلم ونهاه عن المداواة ». كذلك يحكى عن الخليفة المقتدر العباسي أنه علم سنة ٣١٩

هـ (٩٣١ م) أن رجلاً مات نتيجة لخطأ طبيب، فأمر الخليفة المحتسب بمنع أي طبيب من مزاولة المهنة إلا بعد امتحانه، باستثناء شيوخ الصنعة المشهورين بالمهارة فيها أو من كان في خدمة الخليفة من الأطباء. وعهد الى كبير أطباء زمنه ـ سنان بن ثابت ـ بامتحان الأطباء، فتقدم للامتحان في مدينة بغداد وحدها ثمانمائة ونيف وستون طبيباً، وهو أكبر عدد من الأطباء شهدته مدينة في العالم طوال العصور الوسطى.

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم؛ وهي التي أطلق عليها اسم بيمارستانات. ويروي المقريزي أن أول دار أسست لمداواة المرضى في الاسلام بناها الخليفة الوليد بن عبد الملك الأموي سنة ٨٨ هـ، وجعل فيه الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق. كذلك أمر بمنع المجذومين من سؤال الناس، وخصص لهم الأعطيات، كما أعطى كل مقعد خادماً يهتم بأمره، وكل ضرير قائداً يسهر على راحته. وهكذا حتى قامت الخلافة العباسية، فأقام البرامكة بيمارستاناً في عهد الخليفة الرشيد، أسندت رياسته الى ما سويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه. ويحكى عن طاهر ابن الحسين ـ قائد الخليفة المأمون ـ أنه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دوراً توقيهم، وقواماً يرفق بهم، وأطباء يعالجون أسقامهم ».

ولم تلبث البيمارستانات أن إزدادت زيادة واضحة في الدولة حتى بلغت سنة ٣٠٤ هـ (٩١٦ م) خمسة تقلدها الطبيب الشهير سنان بن ثابت، وهو غير مسلم. ويرجع الفضل الى هذا الطبيب في انشاء بيمارستانين كبيرين أحدهما سمي البيمارستان المقتدري نسبة إلى الخليفة المقتدر الذي تولى الانفاق عليه من ماله الخاص. أما البيمارستان الثاني فكان تحت رعاية السيدة أم المقتدر. ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستاناً آخر في بغداد سنة ٣١١ هـ (٩٢٣ م) حتى إذا ما استولى بجكم على بغداد، أكرم

الطبيب سنان بن ثابت وعظمه، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) فوق ربوة جميلة على الشاطيء الغربي لدجلة، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل. وظل هذا المارستان قائماً زمناً طويلاً، حتى جدده عضد الدولة عام ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وافتتحه بعد ذلك بثلاثة أعوام، وزوده بالأطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والنواطير.

وبالاضافة الى بغداد ومدن العراق، فإن المدن الكبرى في الولايات والأمصار والدويلات التي تفرعت عن الدولة العباسية ـ مثل شيراز وأصفهان ودمشق ـ شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع. وقد شيد نور الدين محمود بن زنكي بيمارستاناً في دمشق، اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام . . . وله قومة بأيديهم الأزمة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها من الأدوية والأغذية وغيرذلك. والأطباء يبكرون إليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية حسبما يليق بشأن كل منهم » . . . . ويضيف ابن كثير أن نور الدين وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الأغنياء، اللهم إذا لم يجد الأغنياء دواء مسقماً لعللهم، إلا في هذا البيمارستان؛ مما يؤكد الهدف الاجتماعي من إنشائه. ومن هذا المنطلق فإن نور الدين محمود نفسه شرب من دوائه . .

على أن مصر بالذات تعطينا أوضح صورة لما كانت عليه البيمارستانات في ظل الحضارة العربية الإسلامية. والمعروف أن أحمد بن طولون أقام أول بيمارستان كبير في مصر، وذلك عام ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م). وحتى يحقق هذا البيمارستان هدفه على أوسع نطاق، فإنه اشترط ألا يعالج فيه جندي ولا مملوك. فإذا وصله العليل تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين المارستان؛ ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى، ويفرس له فراش خاص به ويعالج حتى يبرأ أما علامة شفائه فهي أن يأكل فروجاً ورغيفاً، فإذا فعل ذلك أعطي ماله

وثيابه وسمح له بالإنصراف. وفي حالة وفاة المريض فإنه يجهز ويكون على نفقة المارستان؛ وفي ذلك يقول سعيد القاص ـ أحد المعاصرين:

ولا تنس مـارستانـه واتسـاعـه — وتـوسعة الأرزاق للحـول والشهـر
ومـا فيـه من قـوامـه وكفـاتـه — ورفقهم بـالمعتفـين ذوي الفقـر
فللميت المقبـور حسـن جهـازه — وللحي رفق في عـلاج وفي جبـر

ويذكر المقريزي أن ابن طولون أنفق على هذا البيمارستان ستين ألف دينار؛ وأنه كان يركب بنفسه في كل يوم جمعة ليتفقد أحوال المرضى.

وقـد أشار ابن جبـير والحنبلي وابن واصـل والمقريـزي الى المارستانات الأيوبية الثلاثة، فقال أولهم ـ نقلاً عن متجـدّدات القاضي الفـاضل ـ ان صلاح الدين أمـر سنة ٥٧٧ هـ (١١٨٢ م) بفتـح المارستـان الصلاحي في القصر الفاطمي الكبير وخصصه للمرضى والضعفاء، وأفرد برسمه من أجرة الرباع الديوانية مائتي دينار كل شهـر وغلات من الفيـوم. وقد وصف ابن جبير هذا البيمارستان فقال إنه قصر من القصور الرائعة حسناً واتساعاً، عين له صلاح الدين قيماً من أهل المعرفة؛ ووضع لديه خزائن العقاقير، ومكنه من استعمال الأشربة، واقامتها على اختلاف أنواعها، وجعل تحت إشـرافه خدمة يتكفلون بتفقد أحوال المرضى بكرة وعشية؛ في حين خصص جزء من القصر «للنساء المرضى، ولهن أيضاً من يكفلهن». وبالاضافة الى ذلك أمر صلاح الدين بـإعادة فتـح مارستـان الفسطاط القـديم، وأفرد بـرسمه من متحصلات ديوان الأحباس ما قيمته عشرون ديناراً يومياً؛ وكذلك الحال في المارستان السكندري.

ولعـل أشهر بيمـارستـانـات مصر في أواخـر العصـور الـوسـطى هـو البيمارستان المنصوري الذي أنشأه السلطان المنصور قـلاون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م)، والذي استرعى إعجاب من شاهده من الرحالة والمعاصرين.

الطبيب سنان بن ثابت وعظمه، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) فوق ربوة جميلة على الشاطيء الغربي لدجلة، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل. وظل هذا المارستان قائماً زمناً طويلاً، حتى جدده عضد الدولة عام ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وافتتحه بعد ذلك بثلاثة أعوام، وزوده بالأطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والنواطير.

وبالاضافة الى بغداد ومدن العراق، فإن المدن الكبرى في الولايات والأمصار والدويلات التي تفرعت عن الدولة العباسية ـ مثل شيراز وأصفهان ودمشق ـ شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع. وقد شيد نور الدين محمود بن زنكي بيمارستاناً في دمشق، اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام. . . وله قومة بأيديهم الأزمة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها من الأدوية والأغذية وغيرذلك. والأطباء يبكرون إليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية حسبما يليق بشأن كل منهم ». . . . ويضيف ابن كثير أن نور الدين وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الأغنياء، اللهم إذا لم يجد الأغنياء دواء مسقماً لعللهم، إلا في هذا البيمارستان؛ مما يؤكد الهدف الاجتماعي من إنشائه. ومن هذا المنطلق فإن نور الدين محمود نفسه شرب من دوائه. .

على أن مصر بالذات تعطينا أوضح صورة لما كانت عليه البيمارستانات في ظل الحضارة العربية الإسلامية. والمعروف أن أحمد بن طولون أقام أول بيمارستان كبير في مصر، وذلك عام ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م). وحتى يحقق هذا البيمارستان هدفه على أوسع نطاق، فإنه اشترط ألا يعالج فيه جندي ولا مملوك. فإذا وصله العليل تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين المارستان؛ ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى، ويفرس له فراش خاص به ويعالج حتى يبرأ أما علامة شفائه فهي أن يأكل فروجاً ورغيفاً، فإذا فعل ذلك أعطي ماله

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاون الخدمات التي كانت تقدم للمرضى في ذلك البيمارستان، وهي خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء لهم، وانما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى في التخفيف من حدة حرارة الصيف. كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها في غذائه وشرابه، لا يشاركه فيها غيره، فضلاً عن فراشه المستقل.

وإتماماً لرسالة البيمارستان الاجتماعية، فإن المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج، كان يعطي إحساناً يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذي يتقوت منه، وكذلك ينعم عليه بكسوة. ثم إن فائدة هذا البيمارستان لم تقتصر على النازلين به من المرضى، وانما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل أولئك الذين يؤثرون البقاء في منازلهم؛ وهؤلاء كان يرسل لهم من البيمارستان المنصوري كل ما يحتاجون إليه من الأدوية والأشربة والأغذية. وذكر النويري ـ الذي باشر بنفسه نظر البيمارستان المنصوري نحواً من أربع سنوات ـ أن عدد المرضى الذين كانوا يعالجون في بيوتهم تحت رعاية البيمارستان المنصوري تجاوز المائتين. يضاف الى هؤلاء المرضى الذين يحضرون الى المستشفى للكشف عليهم، وإعطائهم ما يلزمهم من دواء، ثم ينصرفون بعد ذلك، وهو ما نسميه في مستشفياتنا الحديثة قسم العيادة الخارجية. وهكذا قدر عدد الداخلين الى البيمارستان المنصوري والخارجين منه في اليوم الواحد بعدة آلاف؛ على قول المقريزي.

أما إذا قدر الموت لأحد مرضى البيمارستان المنصوري، فإن وثيقة الوقف نصت في هذه الحالة على أن « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة إليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين من الرجال والنساء، فيصرف ما يحتاج إليه برسم غسله، وثمن كفنه وحنوطه، وأجرة غاسله،

وحافر قبره، ومداراته في قبره، على السنة النبوية، والحالة المرضية. . . ».

واشتدت الرعاية بالمصابين بأمراض خطيرة سريعةالعدوى ـ مثل الجذام ـ فكانت تخصص لهم مصحات خارج المدن. ويذكر ابن الفرات والعيني كيف حرص الحكام على إخراج البرصاء والمجذومين من المدن المكتظة الى حيث كانت تقام لهم مستعمرات خاصة لعلاجهم.

ولم يهمل المجتمع أمر المصابين بأمراض عقلية، فكانت تخصص لهم أقسام في بعض البيمارستانات الكبرى لرعايتهم وعلاجهم، وربما انشئت لهم مصحات خاصة بهم. من ذلك ما ورد في العقد الفريد وفي جغرافية اليعقوبي من وجود بيمارستان خاص بالمجانين في جنوب بغداد، وهو دير هزقل القديم، على مرحلة في طريق واسط. وفي بيمارستان أحمد بن طولون بمصر، كان هناك قسم خاص بالمجانين، ويقال ان أحدهم غافل الحراس أثناء مرور أحمد بن طولون على عادته كل يوم جمعة لمواساة المرضى، ورماه برمانة كادت تقضي عليه. وقد أشار الرحالة ابن جبير الى أن مارستان دمشق كان به قسم للمجانين « لهم ضرب من العلاج ». وفي القاهرة ذكر ابن جبير أن البيمارستان الذي عاينه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد، اتخذت محابس للمجانين، ولهم أيضاً من يتفقد في كل يوم أحوالهم، ويقابلها بما يصلح لها. والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه الأحوال كلها بالبحث والسؤال، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد. . . . ».

ومن الثابت أن المجانين لقوا قدراً من الرعاية النفسية في ظل الحضارة العربية الاسلامية لا نظير له في أية حضارة أخرى سابقة. حقيقة إن الرحالة ابن جبير وصف المجانين في بيمارستان دمشق بأنهم كانوا « معتقلين. . . وهم في سلاسل موثوقون»؛ .ووصف المقاصير التي حجزوا فيها داخل

بيمارستان القاهرة بأن عليها « شبابيك الحديد »، وأنها « اتخذت محابس للمجانين ». ولكن علينا أن نذكر أن هذه الاجراءات وقائية، وأنه لابد من اتخاذ اجراءات أمنية شديدة في مصحات الأمراض العقلية، واتخاذ كافة الاحتياطات التي تحول دون فرار أحد نزلائها، لما قد يترتب على ذلك من مخاطر تحل بالمجتمع. وفيما عدا ذلك فإننا نقرأ في المصادر المعاصرة عن مدى الرعاية التي حظي بها نزلاء المصحات العقلية التي عرفها العرب في العصور الوسطى. وحسبهم أنه كان يخصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق ويصحبه بين الزهور والخضرة، ويسمعه ترتيلاً هادئاً من آي الذكر الحكيم...

ومن المؤسسات الاجتماعية ذات الأهمية البالغة في الحضارة العربية الاسلامية السبل، التي قصدها بها توفير ماء الشرب للمسافرين وعابري السبيل وجموع الناس، سواء داخل المدن أو خارجها. ومن المعروف أن إمداد العطشان بماء الشرب لا يقل خطورة وأجراً وثواباً عن إطعام المسكين وإيواء اليتيم ومداواة المريض. وقد ورد ذكر السقاية في أكثر من موضع في القرآن الكريم، كقوله تعالى ﴿يسقون من رحيق مختوم﴾ و ﴿عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً﴾ و ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾ و ﴿ويسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلاً، عيناً تسمى سلسبيلا﴾ ويقال في اللغة أسبل الرجل الماء أي صبه؛ كما جاء السبيل بمعنى الطريق؛ ومن هنا صار السبيل هو الموضع المعد لاستقاء الماء، وتيسير الحصول عليه للناس.

والمعروف أن إقامة الأسبلة عادة متبعة عند جميع الملل، ولكنها ازدهرت في ظل الحضارة العربية، إذ وجد المسلمون فيها قدراً كبيراً من حسن الثواب. ومع توافر الامكانيات الحديثة للحصول على الماء اللازم للشرب، إلا أن هذه النزعة ما زالت غالبة على البعض حتى اليوم، فنرى أحياناً في

المدن الكبرى أمام بعض المنازل وعلى قارعة الطريق بعض الأواني الفخارية المليئة بالماء، وبجوارهـا الكيزان لتـوفير مـاء الشرب للعـطشى من عابـري السبيل. ولكن الأمر اختلف في العصور الوسطى لعدم توافر ماء الشرب في كثير من الأماكن وصعوبة نقله من مكان إلى آخر. ولذا كانت الأسبلة التي أقامها الخيرون بمثابة منشآت كبيرة، روعي فيها أن تخدم أعداداً وفيـرة من الناس، ووضعت لها غالباً نـظم وقواعـد مرعيـة تكفل الـوقايـة الصحية، ووقفت عليها الأوقاف السخية التي تضمن لها الاستمرار في أداء مهمتها من ناحية وسد نفقاتها وأجور العاملين بها من ناحية أخرى.

وهكذا انتشرت الأسبلة في المشرق والمغرب جميعاً. من ذلك ما يقولـه ابن حوقل « وقلَّ ما رأيت خـاناً أو طـرف سكة أو محلة أو مجمـع ناس إلى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمـد مسبل. وذكـر لي من يُرجـع الى خبره أن بسمرقند في المدينة وحيطانها ـ فيما يشتمل عليه السور الخارج ـ زيـادة على ألفي مكان، يسقى فيه ماء الجمد مسبلاً عليه الوقوف، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة، وقلال خزف في الحيطان ».

ومن الواضح أن الرغبة في توفير ماء الشرب للعـطشى كانت تـزداد في الأماكن المقدسة طلباً لحسن الثواب. من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة زوجة الرشيد وأم الأمين أدركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ما يعانيه أهل مكة من المشاق في الحصول عـلى ماء الشـرب، وعندئـذ أمرت خازن أموالهـا أن يدعـو المهندسـين والعمال من أنحـاء البلاد، وقـالت له « اعمل ولو كلفتك ضربـة الفأس دينـاراً ». وكان أن وفـد على مكـة أكفأ المهندسين والعمال، ووصلوا بين منابع الماء في الجبال، وشقوا طريقاً تحت الصخور من عين حنين الى الحرم، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور، حتى اليوم.

كذلك حظي القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه، تجلب إليها عن طريق عين العروب. ولذا كان لابد من انشاء الأسبلة فيها لتوفير مياه الشرب من ناحية، وللوافدين على المسجد الأقصى من ناحية أخرى. وهنا نلاحظ على تلك الأسبلة أن معظمها يقع على الطريق الرئيسي المؤدي الى قبة الصخرة والمسجد الأقصى، ليتوافر للمصلين ماء الشرب قبل وصولهم الى المسجد الأقصى لأداء فريضة الصلاة.

والملاحظ على معظم الأسبلة المقامة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الأمطار. ومن أشهر هذه الأسبلة، ذلك الذي أقامه السلطان إينال ـ حاكم دولة المماليك في مصر والشام (٨٥٧ ـ ٨٦٥ هـ: ١٤٥٣ ـ ١٤٦١ م) ـ؛ وهو السبيل الذي قام باصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من السلطان المملوكي قايتباي والسلطان العثماني عبد الحميد. ويحتوي هذا السبيل الكبير على طابقين، الأول عبارة عن بئر محفورة في الأرض لتخزين ماء الأمطار، تعلوها خرزة ـ أي سقف أو غطاءمن الرخام أو الحجر ـ أما الطابق الثاني فيرتفع عن سطح الأرض حوالي متر، وتوجد بها المزملة لتوزيع الماء على الراغبين فيه. ويقوم المزملاتي برفع الماء من البئر بواسطة قنوات تجري تحت البلاط المصنوع من الحجر الصلد، وينتهي الماء الى فتحات معدة لرفع الماء، قطر نافذة كل فتحة منها حوالي عشرين سنتيمتراً. وكان الماء يرفع من هذه الفتحات بواسطة كيزان مربوطة بسلاسل مثبتة بقضبان النوافذ. أما طريقة تشغيل السبيل، فكانت تتم بواسطة بكرة فوق البئر، محمولة على خشبة مربوط بها حبل. وكان بطرف الحبل سطل يرفع به المزملاتي الماء الى القنوات الموجودة تحت بلاط المزملة، فيجري الى النوافذ القائمة عند فتحات القنوات. وكان طالب الماء يصعد على سلالم موجودة أسفل كل نافذة الى حيث يجد الماء فيحصل على حاجته بالكوز.

وروعي في الأسبلة أن تطل على أماكن مطروقة لتكتمل بها الفائدة. ولذا نجدها كثيراً على الطرق الرئيسية بين المدن والأمصار؛ وخاصة طرق القوافل التي تنقل الحجاج والتجار ـ كتلك التي تمتد بين مصر وبلاد الشام والحجاز ـ؛ وخاصة أن هذه الطرق كثرت بها محطات للمسافرين، فكان لابد من توافر الماء فيها. من ذلك ما رواه ابن جبير في طريقه من حمص الى دمشق، اذ نزل في خان « وفي هذا الخان ماء جار، يتسرب الي سقاية في وسط الخان، كأنها صهريج، ولها منافس ينصب منها الماء في سقاية صغيرة مستديرة حول الصهريج». . أما ابن بطوطة فقد أشار الى الخانات التي مر بها ونزل فيها في الصحراء الشرقية بين مصر والشام، وقال إن « بخارج كل خان ساقية للسبيل ».

على أن أعظم نماذج الأسبلة في الإسلام كان في مصر بالذات، حيث أخذت ظاهرة إنشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجري، وأقبل السلاطين والأمراء ـ ونساؤهم ـ في عصري الأيوبيين والمماليك على إقامتها على الطرق العامة المطروقة، لتعم فائدتها، ويتيسر « تسبيل الماء وشرب المارّين والواردين ». وما زال كثير من مباني الأسبلة الأثرية قائماً بالقاهرة، تسترعي النظر بفنها وجمال عمارتها، وما على واجهتها من آيات قرآنية، مثل﴿ بسم الله الرحمن الرحيم » و ﴿إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافوراً، عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً﴾ و﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾ و﴿يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾؛ مما يشير الى الوازع الديني الخيري وراء إقامة الأسبلة، وهو الوازع الذي جعل منشئيها يحرصون على وقف الأوقاف السخية عليها، ووضع الشروط والضمانات ـ في الحجج الشرعية الخاصة بأوقافهم ـ ليكفلوا لهذه المؤسسات الاجتماعية أداء رسالتها على خير وجه.

هذا، ونلاحظ على الأسبلة التي أنشئت بالقاهرة على عصر سلاطين

المماليك أنها على ثلاثة أنواع: منها السبيل القائم بذاته كوحدة معمارية دون أن يكون مرتبطاً بمنشأة خيرية أخرى، ومن أمثلة هذا النوع سبيل الأمير شيخو الملكي الناصري. ومنها السبيل ذو الكتاب، ويعلوه كتاب لتعليم أيتام المسلمين، مثل سبيل السلطان المنصور قلاون. والنوع الثالث هو السبيل الذي يعتبر جزءاً من مجمع خيري كبير يضم مسجداً ومكتباً للأيتام وسبيلاً؛ وربما حلت محل المسجد خانقاه أو زاوية أو مدرسة أو وكالة. ومن أمثلة هذا النوع ـ سبيلان بكتاب ملحقان بخانقاه فرج بن برقوق، وسبيل ملحق بمنشأة إينال.

والغالب أن مبنى السبيل نفسه كان يتكون من ثلاثة طوابق: أولها الصهريج ـ ويكون تحت الأرض ـ وتحمل عقوده على أعمدة، وله غطاء من الرخام أو الحجر يسمى خرزة. والطابق الثاني يقع عى مستوى الطريق أو فوقه بقليل، ومن هذا الطابق تقع « المزملة » لتوزيع ماء الشرب على الناس بواسطة كيزان من النحاس مربوطة بسلاسل. أما الطابق الثالث فكان يعلو مبنى السبيل، وبه مكتب لتعليم أيتام المسلمين. وغالباً ما كانت توجد بالسبيل مظلة أو أكثر لوقاية من يشرب من السبيل من حرارة الشمس.

وهنا نلاحظ فارقاً واضحاً بين الأسبلة المقامة في مصر والقاهرة وتلك التي أقيمت في معظم بقية أنحاء العالم الإسلامي، وخاصة القدس والشام والحجاز. ذلك أن الأخيرة كانت تقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة حيث يوضع صهريج تحت السبيل ينقل إليه الماء ـ ماء النيل غالباً ـ عن طريق السقا. وقلما يوجد في القاهرة سبيل إلا وتحته صهريج ـ هو المصنع المشيد تحت سطح الأرض لخزن ماء النيل فيه ـ وكلما فرغ ماء السبيل ملىء من الصهريج، حتى ينفد ماء الصهريج على ميعاد ملئه من العام التالي. وقد نص بوضوح في حجج الأوقاف على هذه الأسبلة، على أن يكون ماؤها عذباً من « بحر النيل المبارك »، بمعنى عدم

ملئها من مياه الآبار. كذلك كان يراعى أن يكون ملء صهاريج الأسبلة كل عام زمن فيضان النيل ـ أي « عند زيادته » ـ حتى يكون الماء جارياً، وفي أطيب أحواله.

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملاتي، الذي اشترطت فيه شروط جسمية، وخلقية خاصة، كأن يكون سالماً من العاهات والأمراض ـ وبخاصة الجذام ـ « وأن يسهل الشرب على الناس، ويعاملهم بالحسنى والرفق، ليكون أبلغ في إدخال الراحة على الواردين، صدقة دائمة وحسنة مستمرة. . . »؛وفق ماجاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق. كذلك كان على المزملاتي أن يتعهد الرخام والدهاليز في السبيل بالكنس والمسح؛ ومن اجل ذلك روعي تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة مثل سلب الليف او الكتان، وسفنج لمسح أرض السبيل، وبخور لتبخير الأواني، ومكانس. . هذا فضلاً عن الأدلية الجلد، والبكر، وآنية الشرب والكيزان، والأباريق والقلل الفخار، والطشوت والأسطال النحاس وغيرها.

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت معينة حددت لتسبيل الماء، فكانت عملية التسبيل تستمر غالباً طوال النهار من شروق الشمس حتى غروبها، وربما استمرت من بعد الغروب الى أن تمضي حصة من الليل عندما « يأوي الناس الى مساكنهم وتنقطع الرجل عن الطرقات ». أو في شهر رمضان فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح الى الفجر ».

هذا، وبالاضافة الى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجاناً، وجد أناس محترفون يتكسبون من وراء سقاية المارة بالأسواق، وهؤلاء هم سقاؤ الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء. وكان هؤلاء يخضعون لإشراف دقيق مباشرة من قبل المحتسب؛ وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معالم

القربة « أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمروا بنظافة أزيارهم وتغطيتها، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالاشنان في كل يوم، ويبخروها، فإنها تتغير من أفمام الناس ونكهتهم. . . وينبغي أن يتخذ للأزيار أغطية من خوص مصلبة بجريد، ولا يسقى أحد من كوز الزير، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة، ويجتهد في نظافة حانوته وبدنه وثيابه. . . ».

وفي ختام كلامنا عن هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية التي قصد بها توفير ماء الشرب للناس، تصح الإشارة الى أن ثمة منشآت أخرى، حرص الخيرون على إقامتها لتوفير ماء الشرب للدواب، مما يدل على اتساع أفق الحضارة العربية الإسلامية، بحيث شملت بعنايتها الحيوان، فضلاً عن الإنسان. وقد تعددت أحواض المياه التي أنشأها الخيرون، ووقفوها سبيلاً لله، لسقي الدواب. من ذلك ما جاء في وصف خانقاه الأمير طغاي النجمي، أنه بنى بجانبها حماماً « وعمل بجانب الحمام ماء للسبيل ترده الدواب، ووقف على ذلك عدة أوقاف ». كذلك جاء في وثيقة وقف السلطان قايتباي ما نصه « . . . ووقف حوض السبيل المذكور أعلاه، بالقرب من الجامع المذكور فيه، وفسقية الحوض المذكور المجاورة له لاستقرار الماء الذي يجري إليها من بير الساقية المذكورة أعلاه المعلقة بذلك، لينتفع به في سقي الدواب المارين على ذلك والمترددين اليه، وفي غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة في ذلك، وجعله سبيلاً لله. . . ». بل لقد بلغ من رغبة المعاصرين ـ حكاماً وغير حكام ـ في رعاية الحيوانات الأليفة النافعة، واقامة المؤسسات والمنشآت لتوفير هذه الرعاية لها، أن السلطان الظاهر بيبرس أقام بجوار جامعه بستاناً أطلق عليه اسم « غيط القطة »، خصصه لإطعام القطط الشاردة في القاهرة، اشفاقاً منه على هذا الحيوان الأليف، وتقديراً لنفعه في مطاردة الفئران والحشرات الضارة.

ومن المؤسسات الاجتماعية الهامة التي ذخرت بها مدن العالم الإسلامي

في العصور الوسطى الحمامات العامة التي قصدها الناس من مختلف الطبقات رجالاً ونساء للاستحمام. ذلك أن الناس لم يألفوا في تلك العصور الاستحمام في منازلهم، ولم توجد الحمامات الخاصة إلا في قصور الحكام والأمراء. ويروي الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشتري الدار أو يبنيها بنحو الألف ولا يعمل بها موضعاً للوضوء أو الغسل ». ولما كان الإسلام قد جعل النظافة ركناً من أركان الإيمان؛ ونادى القرآن الكريم بأن الله يحب المطهرين؛ فإنه صار من الضروري إقامة منشآت عامة يقصدها الناس للاغتسال والاستحمام. ومن ذلك أن المعاصرين طالبوا المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس إليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة ».

وهكذا انتشرت الحمامات العامة في مختلف مدن العالم الإسلامي، مشرقه ومغربه. هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات أخرى كالوكالات والخانقاوات وغيرها. وقد ذكر اليعقوبي أن الجانب الشرقي من بغدادوحده كان به في القرن الثالث الهجري ـ التاسع للميلاد ـ خمسة آلاف حمام. في حين جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام. أما المقريزي فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات ببغداد في أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر نحو الألفي حمام. ومهما يكن في بعض هذه الأرقام من مبالغات، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلاً ظاهرة لها خطورتها في المجتمع الاسلامي. وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات انها كانت تطلى بالقار وتسطح به، حتى يخيل للناظر أنها مبنية من رخام، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين البصرة والكوفة.

أما دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة، فقد اتصفت حماماتها بالجودة فضلاً عن العناية بالخدمة. ويبدو مما ذكره ابن عساكر عن حمامات دمشق أن كل حمام كان ينسب الى منشئه، أو إلى طائفة

بعينها من طوائف المجتمع؛ أو ربما نسب الى الحي الذي به الحمام. وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه بسبعة وخمسين حماماً، في حين أنها بلغت مائة حمام على أيام ابن جبير. ويبدو أن كثرة في دمشق أحدثت نوعاً من التنافس بين أصحابها، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه: ومن الثابت في المصادر أن حمامات الشام استرعت دهشة الفرنج واعجابهم على عصر الحروب الصليبية، فتردد بعضهم عليها للاستحمام، وهو الأمر الذي أشار إليه أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار. وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الأوروبي.

فإذا انتقلنا الى مصر، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية - أعني الحمامات - بلغت درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادي - في كتابه أخبار مصر - يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد «أتقن منها وصفاً، ولا أتم حكمة، ولا أحسن منظراً». كذلك روى ابن إياس أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماماً ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر، فإنه أنعم على الحمامي «وأعجبته الحمام وشكرها». وقد عدد المقريزي في خططه حمامات مصر والقاهرة، وقال إنه كان بالفسطاط ألف ومائة وسبعون حماماً، وذكر - نقلاً عن المسبحي في تاريخه - ان أول من بنى الحمامات بالقاهرة كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشاراً سريعاً في مختلف أحياء القاهرة. وقال المقريزي ان بعض هذه الحمامات كان خاصاً بالرجال، وبعضها كان خاصاً بالنساء، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك.

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة وتصميمها في العصور الوسطى، وان كان من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات من الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة. من ذلك ما جاء في وثيقة

أوقاف الغوري من أن « الحمام المذكورة تشتمل على مسلخ مرخم، وبيت أول به حوضان، وبيت حرارة به أربعة أحواض وجرن، وخلوة، ومغطس، مفروش ذلك بالرخام، معقود ومطبق بجامات من الزجاج الملون. وبدهليز الحمام المتوصل إليه من الباب الذي بالواجهة زلاقة موصلة للبير والساقية المعدين لذلك، وسلم يتوصل منه للرواق ـ به منافع وحقوق ـ مطل على الطريق؛ ودهليز يتوصل منه لباب الطريق المسلوك المذكورة التي فيها مطل طاقات الرواق المذكور؛ وبها باب يتوصل منه لمستوقد الحمام؛ وما لذلك من المنافع والمرافق والحقوق. . . ».

وبمقارنة هذه الأوصاف التي وردت في الحجج الشرعية، ببقايا الحمامات الأثرية التي ما زالت شاخصة في القاهرة، يمكن أن نقول إن باب الحمام كان يؤدي الى مسلخ « مرخم به ثلاثة أواوين »؛ وهذه الأواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام، حيث يستريح طالب الاستحمام. ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت أول حيث ينزع ملابسه. وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفء، وسميت كذلك لأنها أول الغرف الدافئة. وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل إلى الركبتين؛ ثم ينتقل إلى الغرفة الرئيسية المسماة بيت حرارة « وبه أربعة أواوين بكل واحد منها حوض حجر، وبه أيضاً خلوتان وطهر وبيت نورة ». وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغطس. وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف، ويتقدم إلى البلان ليزيل الشعر من بعض المواضع ـ إذا لزم الأمر ـ ثم ينصرف المستحم الى غرفة بيت أول حيث يقضي بعض الوقت، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضاً نفسه للهواء البارد. أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » فترفعها الساقية إلى « مستوقد الحمام » حيث يسخن الماء في مرجل كبير.

وقد جاء في تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل هم الحمامي، والقيّم، والوقاد، والسقاء، والزبال حيث ان الوقود في الحمامات كان غالباً من الزبل اليابس. هذا فضلاً عن الحلاق الذي كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية. وقد اشترطت في هذا الحلاق شروط معينة، منها ما جاء في كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفاً رشيقاً بصيراً بالحلاقة، وتكون الأمواس جديدة قاطعة . . . ولا يأكل ما يغير نكهته ـ كالبصل والثوم والكراث في يوم نوبته، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة . . . ».

على أن أهمية الحمام في تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن فحسب، وانما كان أيضاً مركزاً اجتماعياً من الطراز الأول. فالمريض إذا دخل الحمام اعتبر ذلك إعلاناً لشفائه. والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة، ويكون الخروج من الحمام عندئذ في زفة مشهودة، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب والأصدقاء. وفي الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الناس، ويقصصن على بعضهن كثيراً من أخبارهن وحياتهن المنزلية. وإلى الحمام تتجه المرأة التي لا يراها الناس الا محجبة، فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف « والنساء في هذا المقام أشد تهالكاً من الرجال »؛ على قول ابن الأخوة في كتاب معالم القربة. وتكون المرأة في هذه الحالة قد استصحبت معها أفخر ثيابها وأنفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها « فتقع المفاخرة والمباهاة ». لذلك لا عجب إذا أكثر أدباء العصر وشعرائه من وصف الحبيب في الحمام.

ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء إلى النفور من الحمام. فالسيوطي أباحه للرجال بشروط، وقال انه مكروه للنساء إلا في حالات خاصة. وابن

الحاج عاب على معاصريه من الرجال كشف عاناتهم للبلان في الحمام لإزالة الشعر منها، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة ».

وتسترعي نظرنا في دراسة الحضارة العربية الإسلامية كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء. على أننا نلاحظ على هذه المؤسسات أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وانما اتخذت، من المرافق الدينية كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات مقراً لها، بوصفها مؤسسات دينية تستهدف الخير والبر والمعروف. ومرة أخرى نؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار في أداء رسالتها الخيرية. من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأرامل والأيتام قرية نسترو بين دمياط والاسكندرية، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار.

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الإعجاب بمدى ما لمسه في بلاد المشرق الإسلامي من عناية بالغرباء، لاسيما إذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما؛ فقال ان هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع في بلاد المشرق عامة، وفي مصر خاصة، وان هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين وقفوا الأوقاف الواسعة على المرافق التي خصصوها لهم.

والمعروف أن أعداداً كبيرة من المغاربة نزحوا إلى المشرق، إما للحج وإما خلاصاً من الأوضاع والأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس في أواخر العصور الوسطى؛ وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة، وخاصة في مصر والشام تحت حكم صلاح الدين. ويتحدث ابن جبير عن المحارس التي صادفها في أرض مصر ـ ومفردها المحرس ـ أي المأوى المخصص للدارسين

والزهاد والمسافرين والفقراء؛ فيقول:

« ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه (صلاح الدين الأيوبي) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبد، يفدون من الأقطار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، وأجراء يقوم به في جميع أحواله. واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك، ونصب لهم مارستاناً لعلاج من مرض منهم. . . ومن أشرف هذه المقاصد أيضاً أن السلطان عين لأبناء السبل من المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم، بالغاً مابلغوا. ونصب لتفريق ذلك كل يوم إنساناً أميناً من قبله؛ فقد ينتهي في اليوم الى ألفي خبزة أو أزيد، بحسب القلة والكثرة، وهكذا دائماً. ولهذا كله أوقاف من قبله، حاشا ما عينه من زكاة العيد لذلك. . . ».

وقد أشار ابن جبير الى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون في مصر « يسكنونه ويحلّقون فيه ـ أي يقيمون حلقات العلم والدرس والعبادة ـ وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر ». أما في دمشق فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الأموي، وأوقف على ذلك أوقافاً. وبعد أن أسهب ابن جبير في وصف الرعاية التي يلقاها الغرباء، قال « وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم ».

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في تلك العصور، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من جوانب اجتماعية لها دلالتها وأهميتها. فالمدرسة في جوهرها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم؛ ولكنها في عنايتها بطلاب العلم وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم، وامدادهم بالمأوى والمأكل

والمشرب والملبس، وما كان يقام فيها من حفلات لمناسبة من المناسبات الدينية أو العلمية، كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخاري. . . تعبر عن نشاط اجتماعي لا يمكن إغفاله. أما الجوامع والمساجد، فكانت منذ نشأتها مراكز لنشاط متعدد الألوان. ففيها كانت تقام حلقات الدرس، ويجلس المعلمون والمتعلمون؛ وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم، ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم، وعلى أبوابها توزع الصدقات والزكاة، وإليها كان يتجه الغريب والوافد اذا ما أدرك بلداً من البلاد. . . مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها.

وثمة نوع من المؤسسات الدينية تنوعت وظائفها وغدت مراكز لنشاط اجتماعي لا يستهان به، نعني الربط والخوانق. والأصل في الرباط أن يكون بمثابة ثكنة عسكرية في الثغور وعلى أطراف الدولة وحدودها، يرابط فيها جند المسلمين للجهاد في سبيل الله، على أن يجمع هؤلاء المرابطون بين حياة الجهاد من ناحية وحياة العبادة والزهد من ناحية أخرى. ومع انتشار تيار التصوف غلبت صفة الانقطاع للعبادة على هذه المؤسسات، فأقيمت أعداد كبيرة منها في مختلف أنحاء البلاد وداخل المدن بعيداً عن الحدود، لتعيش فيها مجموعات من الصوفية تعكف على حياة العبادة والزهد والاشتغال بالعلم. ولم تلبث هذه المؤسسات أن غدت مراكز لنشاط اجتماعي يسترعي الانتباه من ذلك أنها غدت دوراً للضيافة، تستضيف المغتربين القادمين من أنحاء العالم الإسلامي، بحيث لا تزيد إقامة الضيف الوافد عن ثلاثة أيام، يلقى فيها كل ترحاب من أهل الرباط، ويقدم له فيها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة.

وفي الوقت نفسه، غدت بعض هذه الربط ملاجىء مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية، وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن

والعميان. من ذلك ما يذكره المقريزي عن رباط بيبرس الجاشنكير من أنه « خصص لمائة من الجند وأبناء الناس الذين قعد بهم الوقت ». ويقول ابن الغوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق انه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين؛ وكانت له رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء في كل عام.

أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة أعمق من ذلك بكثير، ذلك أن الغرض من إقامتها هو أن تكون « كالمودع للنساء والأرامل »، أي ملاجىء لهن. وفي تلك الربط حاكت النساء زهّاد الرجال في لبس المرقعات من الصوف، والمواظبة على العبادة، مع الالتزام بشدة الضبط وغاية الاحتراز. ومن أمثلة هذه الربط رباط البغدادية، الذي شيدته السيدة تذكار خاتون ابنة السلطان الظاهر بيبرس سنة ٦٨٤ هـ للشيخة الصالحة زينب ابنة أبي البركات، المعروفة ببنت البغدادية، وأنزلت معها فيه مجموعة من النساء الخيرات. وظل هذا الرباط قائماً الى زمن المؤرخ المقريزي في القرن التاسع الهجري، فقال إن سكانه من النساء عرفن بالخير، وأن له شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن. على أن أهم من هذا، ما قاله المقريزي « وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن الى أزواجهن صيانة لهن. . . وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات، حتى ان خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحداً من استعمال ابريق ببزبوز، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه. . . » ولعل في هذه العبارة من المعاني ما يؤكد أن الرباط غدا مؤسسة لها وظيفة اجتماعية خطيرة الى جانب صفته الدينية.

اما الخانقاوات، فكانت مهمتها محدودة، تنحصر في إعداد المريد إعداداً روحياً خالصاً، ولذا اتصفت حجراتها بالضيق، كما اتصفت الحياة

داخلها بالتقشف، حتى ان بعض المعاصرين حاول أن يفسر لفظ «خانقاه» بأنه مشتق من الخنق، لأن المفروض في نزلائها أن يضيقوا على أنفسهم في حياتهم. على أن الخانقاوات لم تلبث أن نهضت هي الأخرى برسالة اجتماعية واضحة. من ذلك أنها غدت مأوى للغرباء. والمعروف عن الخانقاه الأولى التي أسسها صلاح الدين في مصر سنة ٥٦٩ هـ - والتي عرفت باسم سعيد السعداء - أنه نزل بها كثير من الغرباء القاطنين بمصر من أهل السنة.

هذا إلى أنه يبدو أن حياة الصوفية في الخانقاه لم تكن قاسية بالدرجة التي يتصورها البعض. وقد جاء في وصف خانقاه سرياقوس التي أنشأها السلطان الناصر محمد بن قلاون سنة ٧٢٥ هـ، أنه كان «يصرف لكل صوفي في اليوم من لحم الضأن السليج رطل قد طبخ في طعم شهي، ومن الخبز النقي أربعة أرطال؛ ويصرف له في كل شهر مبلغ أربعين درهماً فضة، ورطل حلوى، ورطلان زيتاً من زيت الزيتون، ومثل ذلك من الصابون. . .» وألحق بهذه الخانقاه حمام به «الحلاق لتدليك أبدانهم وحلق رؤوسهم. . .».

وبفضل هذه المرونة، تمكن صوفية الخانقاوات من النهوض بنشاط اجتماعي واضح. من ذلك أن عمرو بن عيسى - من صوفية الشيخونية - عرف بالبر بالأيتام والأرامل؛ كما أن بعضهم كان يقوم بتفرقة ما يزيد عن حاجته من الطعام على المحتاجين من المارة بالطريق. ونسمع عن بعض الصوفية أنه اشتغل بتربية الأطفال الأيتام، ومن هؤلاء المربين ناصر الدين خليل أحد صوفية الشيخونية، ويحيى بن محمد الدماطي من صوفية المؤيدية.

ومثل هذا يقال عن المنشآت والمؤسسات التجارية التي انتشرت في

أنحاء العالم الإسلامي، مثل الخانات والوكالات والفنادق، والتي لم تخل الحياة فيها من جانب اجتماعي. والغالب في الخانات أنها كانت تقام على امتداد الطرق التجارية، مثل خان صلاح الدين الذي نزل به الرحالة ابن جبير في طريقه من حمص الى دمشق، ووصفه بأنه «في نهاية الحسن والوثاقة»؛ ومثل خان يونس الذي شيده خارج مدينة غزة الأمير يونس النوروزي أحد أمراء الناصر محمد. هذا وان كانت بعض الخانات قد أقيمت في المدن، وهي في حقيقة الأمر أقرب إلى الفنادق والوكالات، وربما أطلق عليها اسم خانات لتداخل المعنى والوظيفة؛ مثل خان مسرور ـ الذي أطلق عليه المقريزي اسم فندق مسرور، نسبة الى مسرور الخادم، أحد رجال صلاح الدين ـ وكذلك خان الخليلي الذي أنشأه الأمير جهاركس بن عبد الله الخليلي اليلبغاوي، أحد أمراء السلطان برقوق، ثم جدد حجارته السلطان الغوري.

وكانت الوكالات مؤسسات ينزلها التجار ببضائعهم وأموالهم ودوابهم، وربما عائلاتهم؛ ومن أشهرها وكالة الغوري ووكالة قوصون وغيرهما. ويقول المقريزي في كلامه عن الوكالة الأخيرة «هذه الوكالة في معنى الفنادق والخانات، ينزلها التجار ببضائع الشام. . . ». ولذا كانت الوكالة تشتمل على حواصل تستخدم لخزن السلع الخاصة بالتجار، وعرضها وبيعها، ومنازل تطل على فناء الوكالة من الداخل ينزلها التجار الذين يصطحبون عائلاتهم، فضلاً عن حجرات فردية أعدت للتجار الذين لا تصحبهم أسرهم.

أما الفنادق، فهي بمعناها العام مؤسسات ومنشآت مخصصة لنزول التجار فيها. وقد مر ابن بطوطة بعدد منها، في طريقه ـ عبر الصحراء الشرقية ـ من مصر إلى الشام، فقال إن «بكل منزل منها فندق، وهم يسمونه الخان، ينزله المسافرون بدوابهم».؛ مما يؤكد التداخل بين معنى

الفندق ومعنى الخان. هذا وإن كان المفروض ـ من الناحية الاصطلاحية في أواخر العصور الوسطى ـ أن تكون الفنادق مؤسسات للتجار الفرنج، فكان لكل جالية من الجاليات الأوروبية ذات النشاط التجاري ـ كالبنادقة والبيازنة والجنوية والكتلان والقبارسة ـ فندق في الموانى والمدن العربية ذات الأهمية التجارية بالنسبة لهم.

ومهما يكن من أمر، فالذي يعنينا هو أن هذه المؤسسات التجارية لم تكن من أجل التاجر الخزان الذي يستقر في بلده ويخزن البضائع انتظاراً لارتفاع سعرها؛ ولا من أجل التاجر المجهز الذي يستقر ويعتمد على وكلاء يجلبون له البضائع؛ أو يرسل هو إليهم البضاعة لبيعها. وإنما كانت من أجل التاجر الركّاض، الذي ينتقل من بلد إلى آخر، ويعتمد على الحركة والرحلة في نقل البضائع من بلد آلى آخر؛ ويقيم في كل بلد للبيع والشراء؛ ويرجو أن يتوافر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة، فضلاً عن الأمن والسلامة. ولذا نجد هذه المؤسسات مكتملة المرافق، بكل منها قاعة لعجن العجين، وفرن لخبز الخبز...

وكان التاجر عندما يصل إلى الفندق أو الوكالة أو الخان يضع بضائعه وأمواله في المكان المخصص لها، ويتجه هو وأسرته الى المكان المخصص لاقامته ليستريح، ويجد على مقربة منه ما يتوق إليه من طعام وماء للاستحمام والاغتسال ثم الاجتماع بمن يهمه الاجتماع بهم من تجار وغير تجار. فإذا كان الفندق خاصاً بجالية، من الجاليات الأجنبية، فإنه كان يسمح لهم باقامة كنيسة صغيرة داخل الفندق، فضلاً عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمور وغيرها، مما يألفه التاجر الأجنبي في بلاده.

هذا إلى أن الوكالات والفنادق كانت خير مكان تودع فيه الأموال ـ ليس أموال التجار فقط بل أيضاً وغير التجار ـ نظراً لما توافر لها من أسباب

الحراسة والأمن. من ذلك ما ذكره المقريزي عن خان مسرور، إذ «كان فيه أيضاً مودع الحكم الذي فيه أموال اليتامى والغياب». وقال المؤرخ نفسه عن فندق بلال المغيثي «وما برح هذا الفندق يودع فيه التجار وأرباب الأموال صناديق المال». وإذا كان المقريزي قد ذكر في وصفه لوكالة قوصون أنه «يعلو هذه الوكالة رباع تشتمل على ثلثمائة وستين بيتاً أدركناها عامرة كلها، ويحزر أنها تحوي نحو أربعة آلاف نفس ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير. . .»؛ فلابد أن هذا العدد الضخم قد جعل من الوكالة مركزاً اجتماعياً نشطاً.

وأخيراً نختتم كلامنا عن المنشآت الاجتماعية في الدولة الإسلامية بالاشارة الى السجون. والمعروف في اللغة أن السجن هو الحبس، وقد روي عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ حَبس في تهمة. والحبس الشرعي معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، وليس حجزه في مكان ضيق. وكان هذا الحبس الشرعي يتم في أول الأمر في بيت أو مسجد، على أن يقوم الخصم - أو وكيله - بملازمة الشخص المحتجز؛ ولذا أسماه النبي ﷺ أسيراً. واستمر الأمر على ذلك في عهد الخليفة أبي بكر الصديق، إذ لم يكن هناك محبس معد لحبس الخصوم. ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وكثرت الرعية، أن ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته، يستخدم سجناً يحتجز فيه من يراد حبسه. ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صفوان بن أمية داراً بمكة بأربعة آلاف درهم. ولم يلبث أن تطور الأمر في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان، عندما ازداد خصوم الدولة، وتعددت مشاكلها، حتى قيل إنه أول من وضع السجن بمعناه المعروف، وخصص الحرس لحراسة المسجونين.

ويبدو أنه كانت هناك في الشطر الأول للدولة الإسلامية نزعة نحو

الرأفة بالمسجونين ورعايتهم، وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن، وعدم التطرف في ايذائهم أو حرمانهم. من ذلك ما جاء في كتاب العيون والحدائق من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالي سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) بألا يغل مسجون. وفي عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدعارة والفسق والتلصص اذا أخذوا في شيء من الجنايات وحبسوا، فلابد أن يجري عليهم من الصدقات أو من بيت المال ما يقوتهم، ويجري على كل منهم عشرة دراهم في الشهر، تعطى له في يده، دفعاً لظلم السجان لهم، أو حرمانه إياهم من طعامهم وشرابهم. وجاء في كتاب الخراج لأبي يوسف أنه لابد من كسوة المساجين صيفاً وشتاء، وذلك إغناء لهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة. كذلك جاء في كتاب الوزراء أن الخليفة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩ هـ ـ ٨٩٢ ـ ٩٠٢ م) جعل في ميزانيته ألفاً وخمسمائة دينار في الشهر لنفقات السجون وثمن أقوات المحبوسين وما يلزمهم من ماء ومؤن. بل لقد ذكر القفطي في أخبار الحكماء أن الوزير علي بن عيسى خصص بعض الأطباء للتردد على السجون كل يوم، وعلاج المرضى من نزلائها، وإعطائهم ما يلزمهم من أدوية وأشربة. ويبدو أنه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة، وذلك لشغل الوقت؛ ومن ذلك قول ابن المعتز:

تعلمت في السجن نسج التكك ... وكنت امرأ قبل حبسي ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد ... وما ذاك إلا بدور الفلك

على أن هذه الصورة الطيبة لما كانت عليه السجون لم تستمر دواماً في الدولة العربية الإسلامية؛ إذ ساءت أحوال السجون والمسجونين في أواخر العصور الوسطى، حتى بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها. ويصف المقريزي في القرن التاسع الهجري ـ الخامس عشر للميلاد ـ نزلاء

السجون في عصر سلاطين المماليك، وهم « يخرجون مع الأعوان في الحديد حتى يشحذوا، وهم يصرخون في الطرقات: الجوع. وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر، ونحو ذلك من الأعمال الشاقة، والأعوان تستحثهم. فإذا انقضى عملهم، ردوا إلى السجن في حديدهم من غير أن يطعموا شيئاً. . . ». وزاد من الحيف الذي نزل بالمساجين فرض ضريبة أو مكس على المسجونين، فصار كل من يسجن ـ ولو لحظة واحدة ـ يدفع رسماً معيناً، قدره ابن تغري بردي بمائة درهم، وقدره المقريزي « بستة دراهم سوى كلف أخرى ».

أما السجون نفسها، فقد وصف بعضها المقريزي بأن أمرها مهول « من الظلام وكثرة الوطاويط والروائح الكريهة والقبائح المهولة ». وجعلت هذه السجون على أنواع، منها ما هو خاص بسجن الأمراء والمماليك والجند، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم؛ في حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات. كذلك يذكر المقريزي أن سجون مصر والقاهرة على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس ـ وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ـ وبين السجن، وهو الاعتقال في مكان حرج ضيق. يضاف الى ذلك ما هنالك من تفاوت في أنواع الجريمة والعقوبة؛ فضلاً عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم.

على أنه عندما نذكر ما آل إليه أمر السجون ونزلائها في الدول الإسلامية في أواخر العصور الوسطى، فإنه علينا أن نذكر أن هذه الأوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الأمر عندئذ في بلاد العالم المسيحي، سواء دولة الروم في الشرق، أو الدول الأوربية في الغرب.

وبعد، فإن الحضارة العربية الإسلامية آمنت بأن الانسان اجتماعي

بالطبع. وهي حضارة خير ومعروف وبر وإحسان. . . ولذا فإنها حرصت على إحياء كل لون من ألوان النشاط الإجتماعي الذي يستهدف الخير والرحمة. . . الخير للمجتمع والرحمة بالإنسان، بله الأنعام ومن أجل هذا وذاك حفلت الدولة بالمؤسسات الاجتماعية المتعددة الألوان والنشاطات؛ ولكنها تتفق جميعاً في هدف واحد. . . هو تحقيق حياة أفضل.

مراجع

١ ـ البغدادي: تاريخ بغداد.
٢ ـ ابن عساكر: تاريخ دمشق.
٣ ـ المقريزي: أ ـ السلوك لمعرفة دول الملوك.
ب ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار.
٤ ـ ابن جبير: الرحلة.
٥ ـ ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار.
٦ ـ ابن الأخوة: معالم القربة في أحكام الحسبة.
٧ ـ ابن النديم: الفهرست.
٨ ـ ابن الحاج: المدخل.
٩ ـ الحنبلي: شفاء القلوب (مخطوط).
١٠ ـ ابن واصل: مفرج الكروب.
١١ ـ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة.
١٢ ـ النويري: نهاية الأرب.
١٣ ـ سعيد عبد الفتاح عاشور: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك.
١٤ ـ محمد محمد أمين: تاريخ الأوقاف في مصر.
١٥ ـ مجموعة الوثائق والحجج الشرعية بأرشيف وزارة الأوقاف والمحكمة العليا الشرعية بالقاهرة (دار الشهر العقاري).

النقد والبلاغة

د. شكري عياد

مقدمة

إذا كان الشعر الجاهلي قد بقي محفوظاً في الذاكرة بفضل الوزن والقافية، حتى وصلت إلينا منه صورة صالحة، فإننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن النقد الذي أحاط بهذا الشعر. ومع ذلك فإن الشذرات القليلة التي نقلت إلينا من النقد الجاهلي تدل على تفطن لدقائق الصياغة الشعرية يوازي ما بلغه الشعر الجاهلي نفسه من النضج. وسيظل الاهتمام بالصياغة هو الغالب على النقد العربي وسليلته البلاغة منذ العصر الجاهلي الى العصر الحديث، باستثناء عصر البعثة النبوية وشيء من عصر الخلفاء الراشدين، حين انصب الاهتمام على المضمون أكثر من الشكل، كما هي الحال في كل دعوة جديدة. واستمرت العناية بالمضمون مجاورة للعناية بالشكل لدى النقاد الكبار في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث، ولم تلبث أن أخذت شكل الخلاف حول تفضيل اللفظ أو المعنى، ولكن هذا الخلاف لم يكن يمس أصول المعاني مما يتعلق بأغراض الشعر المنتزعة من الحياة، ومواقف الشعراء من مشكلات العصر، وهو ما نفهمه اليوم من كلمة المضمون، بل كانت «المعاني» عندهم هي المعاني الجزئية من تشبيه أو استعارة أو نحوهما، مما لا يخرج عن مدلول الصياغة، أما المعاني التي تدل

على رأي أو موقف فقد عدوهـا مقحمة على الشعر، وظـل هذا هـو الاتجاه الغالب لدى جمهور النقاد، حتى شاعت بين المتأخرين هذه القولـة: المتنبي والمعري حكيمان وإنما الشاعر البحتري.

هذه هي السمات العامة المميزة للتراث النقدي والبلاغي عند العرب، على أن البحث في الصياغة قد استقطب مسائـل كثيرة منهـا ما كـان يتعلق بالشعر، ومنها ما كان يتعلق بالقرآن الكريم. وتطور البحث في هذه المسائل على أيدي فئـات مختلفة من العلماء، ووصـل الى درجة من العمق أبـاحت لناقد معاصر ـ وهو محمد مندور ـ أن يقارن بين بلاغة عبد القاهر الجرجاني ونظريات دي سوسير في اللغة. وسنحاول جمع أطراف تلك المسائل ورصد معالم ذلك التطور تحت العناوين التالية:

١ ـ النقد في العصر الجاهلي.
٢ ـ النقد في العصر الإسلامي.
٣ ـ نقد الرواة.
٤ ـ تشعب مسائل النقد ـ الجاحظ.
٥ ـ التيار العربي المحافظ (الفقهاء وعلماء اللغة).
٦ ـ التأثير اليوناني (كتاب الدواوين).
٧ ـ التيار الفني (الشعراء والكتاب).
٨ ـ البحث في إعجاز القرآن (المتكلمون).
٩ ـ تبلور علوم البلاغة ـ عبد القاهر الجرجاني.
١٠ ـ ضمور النقد واتساع التأليف في البلاغة.

١ ـ النقد في العصر الجاهلي:

كان الشعر في العصر الجاهلي مقوماً أساسياً من مقومات الحياة العربية، فهو علم العرب الـذي لم يكن عندهم علم أصـح منه، كـما قال عمـر بن الخـطاب، يحفظ أنسابهم وأيـامهم ويعبر عن آلامهم وأحـلامهم. ومن ثم

كـانت «السلطة الأدبية» التي تـرضي عن هذا الشعـر أو تسقطه هي سلطة الجمهور، كشأن اليونان القدماء في مسابقاتهم التي كانت تقام في مناسبات معلومة يتنافس فيها الشعراء. ويبدو أن مكة كانت أشبه بعاصمة أدبية لبلاد العرب في العصر الجاهلي، مع أننا لا نعرف نقاداً مكيين في الجاهلية وإنمـا نعرف أن العرب كانت تعرض أشعارها على قريش فما قبلوه منها كان مقبولاً وما ردوه كان مردوداً، أي أن الشعراء كانوا يحتكمون إلى جمهور أهل مكة، وشأن الجمهور في كل عصر أن يستحسن ما يستحسن ويسقط ما يسقط دون أن يعلل حكمه بالاستحسان أو ضده؛ فيروى أن علقمة بن عبدة التميمي قدم عليهم فأنشدهم قصيدته التي مطلعها:

هل ما عَلِمت وما استودعتَ مكتومُ   أم حبلُهـا إذ نأتـك اليـومَ مصـرومُ

فقالوا: هذه سِمط الدهر ـ شبهوا القصيدة بالعقد النادر لنفاستها؛ ثم عاد اليهم في العام التالي فأنشدهم قصيدته التي مطلعها:

طحـا بك قلبٌ في الحسـان طـروبُ   بُعَيـد الشبـاب عصرَ حـانَ مشيبُ

فقالوا: هاتان سمطا الدهر.

ومن قبيل هذا النقد الذي نستطيع أن نسميه «نقد الجمهور» ما رُوي من أن النـابغة الـذبياني كـان يُقوي في شعـره ـ والإقـواء عيب في القـافيـة باختلاف حركة الروي من بيت الى بيت ـ فنزل يثرب فأوعز أهلها إلى جارية أن تغنيه بقوله:

امـن آلِ ميّـة رائـحٌ أو مـغتـدي   عـجـلانَ ذا زادٍ وغـيـرَ مـزوَّدِ
زعـمَ البـوارحُ أن رحـلتنـا غـداً   وبـذاك حـدَّثَنـا الغـدافُ الأسـودُ

فحين مدت صوتها بحركة الرويّ في كل من البيتين ظهر له هذا العيب فلم يعد إليه.

فإذا صحت هذه القصة فهي تدل على أن «نقد الجمهور» لم يقتصر على

الاستحسان أو التفضيل، أي أنه لم يكن نقداً ذوقياً محضاً، بل كان في بعض الأحيان نقداً معللاً، وكانت علل الاستحسان أو عدمه راجعة إلى الصياغة. ومن قبيل الاستحسان المطلق اتفاق العرب على تفضيل سبع أو عشر من القصائد الطوال وهي التي سميت بالمعلقات، ولا يُعرف أصل هذه التسمية على وجه اليقين ولا من أطلقها، وهناك رواية تقول: إن العرب اختاروا هذه القصائد وكتبوها على القباطيّ (صنف من الحرير النفيس كان يُجلب من مصر) بماء الذهب، وعلقوها على أستار الكعبة. ومع أن مؤرخي العرب يضعّفون هذه الرواية، فحقيقة التفضيل نفسها غير منكورة، ومن المرجح أنها ترجع الى العصر الجاهلي.

ومعظم الملاحظات النقدية التي أُثرت عن العصر الجاهلي تدور حول الموازنة بين الشعراء، كما هي الحال عند اليونان أيضاً، فأقدم نص يوناني نعرفه في النقد الأدبي هو جزء من مسرحية «الضفادع» لأرسطوفانيس (القرن الرابع قبل الميلاد) وهو يدور حول موازنة بين الشاعرين السابقين أيسكيلوس ويوريبيدس في أبيات بعينها، وينتهي إلى تفضيل الأول منهما. وأسلوب النقد هنا أسلوب تأثري يتجلى فيه الإعجاب بالشاعر المتقدم (أيسكيلوس) والازدراء بالمتأخر (يوريبيدس)، فهو أقرب إلى أن يعد مزيجاً من المدح والهجاء.

وكانت أسواق العرب ـ ولا سيما سوق عكاظ ـ تضم ندوات أدبية تنشد فيها الأشعار وتلقى الأحكام النقدية. ويروى أن النابغة الذبياني كانت تضرب له قبة من جلد في سوق عكاظ ويفد إليه الشعراء فينشدونه ويسمعون رأيه، فيقال إن الأعشى أنشده ذات مرة، وتلاه حسان بن ثابت، ثم الخنساء، فأعجب بشعرها، وقال لها لولا أن أبا بصير ـ يعني الأعشى ـ أنشدني قبلك لقلت إنك أشعر الجن والإنس. أي أنه قدم عليها الأعشى، وقدمها على حسان، وطبيعي أن يسخط حسان على هذا الحكم، ويرد على النابغة رداً عنيفاً.

وقد وردت هذه القصة بروايات متعددة، وتذهب بعض هذه الروايات إلى أن حسان تحدى النابغة ببيته الذي يقول فيه:

لنا الجفَناتُ الغُرّ يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدةٍ دما

فقال له النابغة: إنك قلت «الجفنات»، ولو قلت «الجفان» لكان أكثر (الجفنات جمع قلة، والجفان جمع كثرة، والمفرد «جفنة» وهي القصعة التي يوضع فيها الطعام)؛ وقلت «يلمعن بالضحى»، ولو قلت «يبرقن بالدجى» لكان أبلغ في المديح، لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً؛ وقلت «يقطرن من نجدةٍ دما» فدللت على قلة القتل، ولو قلت «يجرين» لكان أكثر لانصباب الدم.

ولم تكن هذه «المسابقات الأدبية» مقصورة على سوق عكاظ، فيروى أن أربعة من شعراء تميم اختلفوا في أيهم أشعر، وهم: الزبرقان بن بدير، وعَبدَة بن الطبيب، والمخبَّل السعدي، وعمرو بن الأهثم. فحكّموا بينهم ربيعة بن حِذار الأسدي فقال: أما عمرو فشعره برودٌ يمنيّة تطوي وتنشر، وأما أنت يا زبرقان فإن شعرك كلحم لم يُنضَج فيؤكل ولا ترك نيئاً فيُنتفَع به، وأما أنت يا مخبَّل فإن شعرك قصّر عن شعرهم وارتفع عن شعر غيرهم، وأما أنت يا عبدة فإن شعرك كمزادة أحكم خرزها فليس يقطر منها شيء.

ويلاحظ الطابع التأثري للأحكام الأدبية في هاتين القصتين: أما النابغة فإنه قدم الأعشى على الخنساء والخنساء على حسّان دون أن يبين أسباب هذا الحكم، ولعله دخل مع حسان في بعض تفاصيل الصياغة كما ذهبت بعض الروايات، بحيث يمكننا أن نعد نقده لحسّان من بواكير النقد البلاغي، فهو يقوم على أن الصياغة يجب أن تؤدي المعنى أداء قوياً، وهذا ما سماه البلاغيون فيما بعد «بالمبالغة»، وعدوه لوناً من ألوان البديع. ولكن الغالب على النقد في العصر الجاهلي هو الطابع التأثري الخالص كما نرى في أحكام ربيعة بن حذار الأسدي على الشعراء التميميين الأربعة، فهي أحكام إجمالية لا تتناول نصوصاً معينة بالتحليل الذي يكشف عن نقاط القوة والضعف في

صياغتها ومعانيها، ثم إن ثلاثة منها جاءت في صورة التشبيه، والتشبيه أقرب إلى اللغة الشعرية الانفعالية منه الى اللغة العلمية المنضبطة. ولا ينبغي أن يفوتنا ـ مع ذلك ـ أن ربيعة بن حذار شبه كل واحد من الشعراء التميميين الثلاثة بصانع، وهذا يدل على أن مفهوم الصناعة أو الصياغة كان مستقرّاً في الأذهان منذ البواكير الأولى للنقد العربي.

٢ ـ النقد في العصر الإسلامي:

كان الشعر سلاحاً من أسلحة المعركة التي دارت رحاها بين الإسلام وخصومه بعد هجرة رسول الله ﷺ وأصحابه إلى المدينة.

وقد تولى الرد على شعراء قريش ثلاثة من شعراء الأنصار، وهم: حسان بن ثابت، وعبد الله بن رواحة، وكعب بن مالك. كان ثلاثتهم ينافحون عن المهاجرين والأنصار ويهجون كفار قريش، ولكن هؤلاء كانوا يجزعون من شعر حسان ما لا يجزعون من شعر صاحبيه، لأن حسان كان يغمز أنسابهم وأحسابهم، ولم يكن العرب في الجاهلية يعتزون بشيء كما يعتزون بالأنساب والأحساب، فلما دخل كفار قريش في الإسلام كانوا أشد جزعاً من شعر عبد الله بن رواحة، لأنه كان يعيرهم بالكفر، وهنا نلمس أثر الإسلام في تبديل القيم التي تقوم علهيا معاني الشعر، فقد أصبح العرب حين أسلموا يرون الكفر مذمّة أمرّ من قعود الحسب وغموض النسب، ومعنى ذلك أن الشعر أصبح في نظر الجمهور الذي يستمع اليه مرتبطاً بالدين والأخلاق. وقد وضح التنزيل الحكيم الفرق بين هذين النوعين بجلاء تام، وذلك في قوله تعالى: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً، وانتصروا من بعد ما ظُلموا، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ (الشعراء/ ٢٢٤ ـ ٢٢٧).

وقد أمدّ الاتجاه الديني الأخلاقي نقد الشعر بالأساس النظري الذي

كان يعوزه. يروى أن عمر بن الخطاب سأل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: هل تروي لشاعر الشعراء؟ فقال ابن عباس: ومن هو يا أمير المؤمنين؟ قال عمر: ابن أبي سُلمى. قال ابن عباس: وبم صار كذلك؟ قال عمر: لأنه لا يتبع حوشي الكلام، ولا يعاظل من المنطق، ولا يمتدح الرجل إلا بما يكون فيه.

فعمر رضي الله عنه قدّم زهيراً على سائر الشعراء لسببين: أحدهما يرجع الى المعاني والآخر الى الصياغة. فأما السبب الذي يرجع إلى المعاني فهو أنه لا ينسب إلى ممدوحه فضائل ليست فيه، فهو يتحرى الصدق في مدحه، على خلاف معظم الشعراء؛ وهكذا نرى المقياس الأخلاقي في نقد الشعر ظاهراً جلياً؛ وأما السبب الذي يرجع إلى الصياغة فوضوح ألفاظه وتراكيبه، وهذا السبب وثيق الصلة بالسبب الأول، فالشاعر الصادق الذي لا يتكلف في معانيه حري ألا يتكلف كذلك في ألفاظه، والشعر الذي يؤدي رسالة تعليمية حريّ أن يكون واضحاً كي يفهمه الناس.

وكما كان عمر رضي الله عنه يستحسن شعر زهير، كان يستحسن هذا البيت لسحيم:

عميرة ودِّع إن تجهَّزت غازيا كفى الشيبُ والإسلامُ للمرء ناهيا

والمعنى الديني الأخلاقي أكثر ظهوراً في هذا البيت، مع سهولة واقتصاد في الأسلوب.

وكان لعمر موقف صارم من الهجاء والهجائين، فلم يكن الإسلام ليسمح بسب أعراض المسلمين، ومن ثم حبس الحطيئة حين هجا الزبرقان ابن بدر، ثم أطلقه على ألا يعود إلى الهجاء، واشترى منه أعراض المسلمين بمبلغ من المال.

ولا شك أن القرآن الكريم كان له الأثر الأكبر في تغيير مفاهيم العرب

الفنية. فقد بهرهم بنمط من القول لا عهد لهم بمثله، فوقفوا أمامه حيارى: قالوا إنه أضغاث أحلام، وقالوا إنه إفك مفترى، وقالوا إنه شعر، وقالوا إنه سجع كسجع الكهان، وقالـوا إنه أسـاطير الأولـين نقلها محمـد عن بعض الأعاجم، ولما ضاقت بهم الحيل زعموا أنه سحر.

وقـد رد القرآن عـلى هذه المـزاعم جميعاً، ولكي يقـطع عليهم الحجة تحداهم أن يأتوا بمثله، فليس شيء مما ذكروه إلا وقد مهروا فيه؛ ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات، ثم بسورة واحدة. وكان هذا الجدل كله داعياً لأن يتأمل العرب ـ قبل إسلامهم وبعد إسلامهم ـ القيم الفنيـة التي احتوى عليها القرآن، ويلاحظوا الفروق بينه وبين غيره من أجناس الكلام، ولا سيما الشعر. والنظر في هذه الفـروق باب مهم في أصـول النقد. وقـد أرشدهم القرآن الكريم نفسه إلى فارق عظيم الشأن حين نبه إلى أن الشعر لا يليق بمرتبة النبوة: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له، إن هو إلا ذكـر وقرآن مبين﴾ (يس ٦٩). فالشعر ـ كما لاحظ المفسرون ـ لا يخلو من زخرف يراد به الطرب أو إثارة الإعجاب فحسب، وأهم زخارفه الوزن والقـافية، وقد تنزه القرآن عن ذلك، ففيه موسيقى شديدة التأثير في النفس، ولكنها لا تجري على نسق واحد كأوزان الشعر؛ ولكثير من أوزانه فواصـل قد تبـدو شبيهة بالقوافي، ولكنها لا تُلتزم كما تُلتزم القوافي. ذلك بأن القرآن الكريم لا يريد تلهية سامعيه كلهوهم بسماع الشعر، وإنما يريد تذكيرهم وتنبيههم، فهو «ذكر» يوقظ وليس شعراً يهدهد، وهو «قرآن» يتلى وليس «غناء» يترنم به، وهو «بيان» يكشف الغموض، و«بلاغ» يؤدي الرسالة، و«فرقان» يميز بين الحق والباطل.

٣ ـ نقد الرواة

حوالى منتصف القرن الثاني نشطت حركة جمع الشعر القديم وتدوينه، وكان القائمون على هذه الحركـة، من علماء اللغة والأدب، ذوي مشـارب

متعـددة: فمنهم أبو عمـرو بن العلاء (ـ ١٥٤ هـ) أحـد القـراء السبعـة، والقراء والمفسرون كانوا يعنون بالشعر لقول إمامهم ابن عباس: إذا تعاجم عليكم شيء من القـرآن فـانـظروا في الشعـر، فـإن الشعـر عـربي. ومنهم الأصمعي، عبـد الملك بن قريب (ـ ٢١٤ هـ) الـذي شغف بجمال اللغة العربية والشعر العربي وغاص في دقائقهما، وكان، فيما يظهر، أكثر من مجرد عالم بالشعـر، فقد كـان حسن الأداء لما يحفظ، وهـو كثير، ولـذلك شبهـه معاصروه بالبلبل. ومنهم نديده أبو عبيدة معمر بن المثنى (ـ ٢٠٩ هـ) الذي اشتهر بحفظ الأخبار واتهم بالشعوبية، وقيل إنه كان يتتبع مثالب العرب، ولذلك عني بعناية خاصة بنقائض الشعراء الأمويين الثلاثة: جرير والفرزدق والأخـطل، لما احتـوت عليه من سبـاب شنيع. وتخصص في روايـة الشعر رجال مثل خلف الأحمر (ـ ١٨٠ هـ) الذي اتهم هو نفسه بأنه لم يكن أميناً دائماً فيما يرويه، وقيل إنه وضع اللامية المشهورة:

إن بـالـشِّـعـب الـذي دون سلع   لقتيـلاً   دمـه مـا يُـطَلُّ

ونسبها الى تأبط شراً أو إلى ابن أختـه، ولكن محمـد بن سلام الجمحي (ـ ٢٣٢ هـ) صاحب «طبقات الشعراء» يقول عنه: «أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر، وأصدقه لساناً، كنا لا نبالي إذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً أن لا نسمعه من صاحبه».

وكتاب «طبقات الشعراء» هذا هو أول نص يصور لنا النقد وقد استوى علماً متميزاً من علوم العربية. على أن هـذا العلم كان وثيق الصلة بسـائر العلوم التي كانت كلها ناشئة آنذاك. وتظهر هذه الصلة في ملاحظات نحوية ولغوية وعروضية عُني ابن سلام بروايتها وتسجيلهـا، كما تـظهر في مقـدمة «الطبقات»، التي تعد مرجعاً قيماً لنشأةالنحو، كما أن الكتاب كله مرجع قيم لنشأة النقد. والنقد في هذه المرحلة هو عمل أولئك الرواة الذين عنوا بتمييز الصحيح من المنحول فيما يُحمل اليهم من شعر، ومن أجل ذلك كان هـذا

النقد جزئياً محضاً يتتبع مذاهب الشعراء في أشعارهم ويميز خصائص كل واحد منهم في ألفاظه أو معانيه. فابن سلام يقول عن عدي بن زيد مثلاً: «وعدي بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقه فحمل عليه شيء كثير». ويقول عن أمية بن أبي الصلت: «وكان أمية كثير العجائب يذكر في شعره خلق السموات والأرض ويذكر الملائكة ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء». ويقول عن كثير عزة وجميل بن معمر: «وكان لكثير في التشبيب نصيب وافر وجميل مقدم عليه في النسيب، وله في فنون الشعر ما ليس لجميل، وكان جميل صادق الصبابة وكان كثير يقول ولم يكن عاشقاً».

ولم يكن غريباً أن يقصر هؤلاء النقاد الرواة اللغويون عنايتهم على الشعراء الجاهليين والإسلاميين، وألا ينظروا في شيء من شعر المحدثين الذين نشأوا في عصر اضطربت فيه اللغة وشاع اللحن حتى على ألسن السراة. على أن عنايتهم بشعر القدماء لم تكن ـ فيما يبدو ـ راجعة إلى أسباب لغوية فقط، بل كان لها جانبها الذوقي أيضاً، يدل على ذلك قول عمرو بن العلاء عن أشعار المحدثين إنها كنقط العروس، تذهب رائحتها بعد قليل، وكأبعار الظباء، تشم لها ريحاً طيبة أول عهدها ثم تعود إلى رائحة الأبعار، أما أشعار القدماء فإنها كالمسك كلما حركته ازداد طيباً.

وكان الذوق غير المعلَّل هو السمة الغالبة على هذا النقد، كما كان السمة الغالبة على النقد في الجاهلية. وابن سلام يقرر ذلك صراحة، فبعد أن يحدثنا في مطلع كتابه أن للشعر صناعة كغيرها من الصناعات، تعين عليها كثرة الدراسة ويختص بها فريق من الناس كاختصاص غيرهم بالجهبذة بالدينار والدرهم أو البصر بغريب النخل أو بأنواع المتاع، يروي أن خلاد ابن يزيد الباهلي ـ وكان حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله ـ سأل خلفا الأحمر: بأي شيء ترد هذه الأشعار التي تروى؟ فقال له خلف: هل تعلم

أنت منها ما إنه مصنوع لا خير فيه؟ قال نعم. قال: أفتعلم في الناس من هو أعلم منك بالشعر؟ قال نعم. قال: فلا تنكر أن يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه أنت.

وتظهر الصبغة التأثرية في أحكام ابن سلام نفسه، فهو لا يعلل استجادته لما يختار من الأبيات أو القصائد، وإذا عرض للموازنة بين الشعراء ـ وخصوصاً شعراء الطبقة الأولى ـ حرص على أن يذكر ما احتج به أصحاب كل شاعر، فأثبت لهؤلاء المحتجين من الذاتية ما أثبته لنفسه، وتجنب أن يرد خلافهم الى مقياس موضوعي عام. وعباراته في وصف مذاهب الشعراء عبارات أدبية كثيراً ما تصور وقع الشعر في نفسه دون أن تحدد صفات الشعر الموضوعية. فهو يقول عن الحطيئة مثلاً: «وكان الحطيئة متين الشعر شرود القافية». ويقول عن عبد بني الحسحاس: «وهو حلو الشعر رقيق حواشي الكلام». ويقول عن البعيث: «وكان البعيث شاعراً فحلاً رقيق الكلام حر اللفظ». ويقول عن القطامي: «وكان القطامي شاعراً فحلاً رقيق الحواشي حلو الشعر» وهكذا.

على أن كتاب ابن سلام هو أول محاولة لتصنيف الشعراء. والتصنيف عملية أساسية في كل جهد علمي. وإذا كان ابن سلام في تقسيمه للشعراء إلى جاهليين وإسلاميين لم يزد على أن اتبع تقسيماً سار عليه الناس في شؤون الحياة كلها، وإذا كان ترتيبه كل قسم على طبقات بحسب منازل الشعراء إكثاراً وإحساناً قد التزم عرفاً سار عليه الرواة اللغويون من قبله، وأسهم في تقليد «الموازنة» الذي عطل البحث عن قيمة الشعر في ذاته، فإن إفراده «شعراء المراثي» و«شعراء القرى العربية» و«شعراء يهود» بأقسام خاصة ـ وإن لم يبين علة هذا الإفراد ـ يدل على تنبه مبكر إلى العوامل الثلاثة المؤثرة في الشعر، وهي: النفسية، والبيئة، والثقافة.

٤ ـ تشعب مسائل النقد ـ الجاحظ:

مع أن كتاب «طبقات الشعراء» يعد أكمل صورة وصلت الينا من عمل الرواة اللغويين ـ والبصريين منهم خاصة ـ فالظاهر أن ابن سلام حين فرغ من تأليفه قبيل وفاته سنة ٢٣٢ هـ. ، كان يؤرخ لدور في حياة النقد أوشك أن يصل الى نهايته. فهذا بصري آخر أصغر سناً، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ. ، يحدثنا عن اتجاهات الرواة الذين استمع اليهم في مطلع شبابه فيقول:

«وقد أدركت رواة المسجديين والمربديين [نسبة إلى مسجد البصرة الجامع وسوقها المشهور] ومن لم يرو أشعار المجانين ولصوص الأعراب ونسيب الأعراب والأرجاز الأعرابية القصار وأشعار اليهود والأشعار المنصفة فإنهم كانوا لا يعدونه من الرواة. ثم استبردوا ذلك كله ووقفوا على قصار الحديث والقصائد والفقر والنتف من كل شيء. ولقد شهدتهم وما هم على شيء أحرص منهم على نسيب العباس بن الأحنف، فما هو إلا أن أورد عليهم خلف الأحمر نسيب الأعراب فصار زهدهم في شعر العباس بقدر رغبتهم في نسيب الأعراب. ثم رأيتهم منذ سُنَيَّات وما يروى عندهم نسيب الأعراب إلا حدث السن قد ابتدأ في طلب الشعر أو فتيانيّ متغزل.

«وقد جلست إلى أبي عبيدة والأصمعي ويحيى بن نجيم وأبي مالك عمرو بن كركرة، مع من جالست من رواة البغداديين، فما رأيت أحداً منهم قصد إلى شعر في النسيب فأنشده، وكان خلف يجمع ذلك كله.

«ولم أر غاية النحويين إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج. ولم أر غاية رواة الأخبار إلا كل شعر فيه الشاهد والمثل. ورأيت عامتهم ـ فقد طالت مشاهدتي لهم ـ لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيَّرة، والمعاني المنتخبة، وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكن وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام

له ماء ورونق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للسان باب البلاغة، ودلت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت الى حسان المعاني. ورأيت البصر بهذا الجوهر من الكلام في رواة الكتّاب أعم، وعلى ألسنة حذاق الشعراء أظهر. ولقد رأيت أبا عمرو الشيباني يكتب أشعاراً من أفواه جلسائه، ليدخلها في باب التحفظ والتذاكر، وربما خُيِّل إليّ أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبداً أن يقولوا شعراً جيداً، لمكان أعراقهم من أولئك الآباء.

«ولولا أن أكون عيّاباً ثم للعلماء خاصة، لصورت لك في هذا الكتاب بعض ما سمعت من أبي عبيدة، ومن هو أبعد في وهمك من أبي عبيدة!» (البيان والتبيين، ط. عبد السلام هارون، ج ٤، ص ٢٣ - ٢٤).

هذا النص يضعنا في أجواء لرواية الشعر تختلف عما تحدثنا عنه في الفقرة السابقة، وعما مثله لنا كتاب ابن سلام. فمدلول كلمة «الرواية» في عصر الجاحظ أوسع كثيراً من مدلولها في دراساتنا الحديثة. فنحن حين نستعمل كلمة «الرواة» اليوم فإنما نريد بها علماء اللغة الذين جمعوا أصولها، مفردات وتراكيب وقصائد، من أفواه أهلها، ولكن الرواية عند الجاحظ وغيره من القدماء لا تعني إلا السماع والحفظ، فهي تشمل هؤلاء ومعهم كل من يهتمون بالشعر ويتناشدونه، أو جمهور المتذوقين وهم من نسميهم اليوم قراء الشعر. ولا شك أن هؤلاء هم الذين يشير إليهم الجاحظ بقوله: «ثم رأيتهم منذ سُنَيّات وما يروى عندهم نسيب الأعراب إلا حدث السن قد ابتدأ في طلب الشعر أو فتيانيّ متغزل».

وإذن فقد تكوّن جمهور جديد من متذوقي الشعر. جمهور لم يكن الشعر عنده مقوماً من مقومات الحياة كما كان عند الجاهليين، بل كان طرفة تقتنى، وملحة يتفكه بها، وسمة من سمات الظرف والبراعة. هذا الجمهور الذي وفر له الرواة العلماء فنوناً من الشعر متباينة (من أشعار المجانين - لعل

المقصود هو من يسمون اليوم بالعذريين ـ إلى الأشعار المنصفة أي التي كان شعراء الأعراب يقولونها في وصف شجاعة أعدائهم) كما طلع عليهم المعاصرون ـ كالعباس بن الأحنف ـ بمذاهب جديدة خالفت مألوفهم في أغراض الشعر الكبرى. هذا الجمهور، الجديد من كل النواحي، هو الذي صنع الذوق الأدبي العربي لمدة طويلة.

وكما كان هذا الجمهور مختلفاً عن جمهور العصر الجاهلي، فقد كان مختلفاً أيضاً عن فئة «الرواة العلماء» الذين أمدوه بحاجته من الشعر القديم. كان الرواة العلماء لا ينظرون إلى شعر المحدثين، أما الجمهور الجديد، جمهور القرن الثالث، جمهور الحضارة العباسية المترفة، فكان يتذوق الجديد كما يتذوق القديم. واتساع مجال التذوق سمة من سمات الثقافة المتطورة، ولكنه يؤدي غالباً إلى الاهتمام بالشكل، وإهمال الرو يـا التي تكمن خلف القصيدة أو المقطوعة، أو ربما البيت المفرد. وسواء انصب الاستحسان على اللفظ ـ وهو الغالب ـ أو على المعنى ـ وهو قليل ـ فإن المتذوق أو الناقد لا يتجاوز السطح، وقلما يتذكر أن وراء الشعر شاعراً، ووراء الكلام إنساناً. وهو يأمل أن تمهد له رواية الكلام البليغ سبيل البلاغة في القول والكتابة، فقد أصبحت الكتابة في الدواوين حرفة ينال من يحسنها نصيبه وافياً من الدنيا، وربما ارتقى إلى مرتبة الوزارة.

وهكذا تأكد ميل النقد العربي إلى جانب الصياغة. وإذا نسي الجانب الآخر وهو التعبير فلن يكون المثل الأعلى للشعر إلا التناسق اللفظي (السبك الجيد والمائية والرونق) وطرافة المعنى مع وضوحه (المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم).

ولعل خلفاً الأحمر كان أقرب الرواة العلماء إلى فهم هذا الذوق الجديد والاستجابة له، أما الجاحظ فكان أول ممثليه. وسخريته المرة من أبي عمرو الشيباني وتعريضه بأبي عبيدة يدلان دلالة واضحة على المنحى الجديد، وقد

ساعد هـذا المنحى على بلورة القضـايا الـرئيسية التي شغلت النقـد العربي طوال العصور التالية، وأولها قضية اللفظ والمعنى.

وثمة نص مشهور للجاحظ تناقله النقاد والبلاغيون من بعده، وجعلوه أصلاً في هذه القضية، وهو قوله:

«وأنا رأيت أبا عمـرو الشيباني وقـد بلغ من استجادتـه لهذين البيتـين ونحن في المسجد يوم الجمعة أن كلف رجلاً حتى أحضر دواة وقرطاساً حتى كتبهما له. وأنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً، ولولا أن أدخل في الخصومة بعض الغُيّب لزعمت أن ابنه لا يقول شعراً أبداً. وهما قوله:

لا تحسبنّ المـوت مـوت البـلى فـإنما المـوت سـؤال الـرجـالْ
كـلاهمـا مـوت ولـكـن ذا أفـظع مـن ذاك لـذلّ الـسـؤالْ

وذهب الشيخ الى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخـير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعـة وضرب من النسج وجنس من التصويـر». (الحيوان، ط. عبد السلام هارون، ج ٣ ص ص ١٣١ ـ ١٣٢).

ولا شك أن شيوخ اللغة كانوا معنيين أيضاً بأمر الدين (كان بعضهم ـ كما سبق القول ـ من علماء القراءات) فلا عجب أن نظروا إلى الشعر نظرة أخلاقية، حتى غابت عنهم، في كثير من الأحيان، الصفات المميزة للشعر. أما الجمهور الجديد من «الرواة» فكانوا طلاب فن، وكان من المضحك، في نظرهم، أن يعد بيتان كاللذين أوردهما الجاحظ شعراً، مهما يكن فيهما من الحكمة.

يمكننا أن نقول إن قضية اللفظ والمعنى قد أعادت النقد سيـرته الأولى

بعيداً عن الأخلاق، وبعيداً عن المجتمع، وسواء أكان ذلك خيراً أم شراً، فإن التأثر بالمبادىء الإسلامية في نقد الشعر لم يدم طويلاً، وكان من عوامل ذلك أن الباحثين في إعجاز القرآن أنفسهم أولوا عنايتهم الكبرى للفظ، كما سنعرف عندما نعرض لجهودهم النقدية. ومع أن الجاحظ وضع هذه القضية وضعاً غاية في البساطة، فقد فجرت عباراته البسيطة مناقشات طويلة بين النقاد استمرت بقية القرن الثالث وطوال القرن الرابع وشطراً من الخامس، الى أن أقام عليها عبد القاهر الجرجاني (المتوفى سنة ٤٧١ هـ) فلسفته البلاغية كلها.

ولقضية اللفظ والمعنى تفريعات لطيفة عند الجاحظ، لم يلتفت اليها خلفه الذين شغلوا بالجدل حول أصل القضية. منها قوله عن ترجمة الشعر: «وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونانية، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً، وبعضها ما انتقص شيئاً، ولو حولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معناها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمتهم» (الحيوان ج ١ ص ٧٥). وقوله في أن الإعراب يفسد نوادر المولدين: «وأنا أقول إن الإعراب يفسد نوادر المولدين، كما أن اللحن يفسد كلام الأعراب؛ لأن سامع ذلك الكلام إنما أعجبته تلك الصورة وذلك المخرج، وتلك اللغة وتلك العبارة، فإذا دخّلت على هذا الأمر - الذي إنما أضحك بسخفه وبعض كلام العجمية التي فيه - حروف الإعراب والتحقيق والتثقيل وحولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء وأهل المروءة والنجابة انقلب المعنى مع انقلاب نظمه وتبدلت صورته». (الحيوان ج ١ ص ٢٨٢). وقوله عن ميل كل جماعة وكل شاعر إلى ألفاظ خاصة، وهو ما نسميه اليوم المعجم الخاص: «ولكل قوم ألفاظ قد حظيت عندهم، وكذلك كل بليغ في الأرض وصاحب كلام منثور، وكل شاعر وصاحب كلام موزون، فلا بد أن يكون قد لهج وألف ألفاظاً بأعيانها ليديرها

في كـلامـه، وإن كـان واسـع العلم غـزيـر المعـاني كثـير الـلفظ». (الحيـوان ج ٣ ص ٣٦٦) ولكـن أهم هـذه التـفـريـعـات، بـدون شك، هو قـول الجاحظ في أخـذ بعض الشعراء عن بعض: «ولا يعلم في الأرض شاعر تقدم في تشبيه مصيب تام، وفي معنى غريب عجيب، أو في معنى شريف كريم، أو في بديع مخترع، إلا وكل من جاء من الشعراء من بعده أو معه إن هو لم يعدُ على لفظه فيسرق بعضه أو يدعيه بأسره فإنه لا يدع أن يستعين بـالمعنى ويجعل نفسـه شريكـاً فيه، كـالمعنى الذي تتنـازعه الشعراء فتختلف ألفاظهم، وأعاريض أشعارهم، ولا يكون أحدهم أحق بذلك المعنى من صاحبه، أو لعله أن يجحد أنه سمع بذلك المعنى قط، وقال إنه خطر على بالي من غير سماع، كما خطر على بال الأول». (الحيوان ج ١ ص ص ٣١١ ـ ٣١٢). ولا شك أن في هذه الفقـرة تعديـلاً مهماً لكـلامه السابق عن اللفظ والمعنى، ولعل عبد القاهر الجرجاني أفاد منها أو مما يماثلها عندما تناول هذه المشكلة فيما بعد. وعـلى كل حـال فقد كـان لهذه الفقـرة امتداد طويل عريض لدى النقاد فيما عرف باسم «السرقات الشعرية».

على أن نص الجاحظ الذي أوردناه فيما سبق كان يمكن أن يثـير قضية أخرى؛ لولا أن النقاد الذين جاءوا بعد الجاحظ عبروا عليها عبوراً كما فعل الجاحظ نفسه، وهي قضية «الطبع والصنعة». فالجاحظ يجمع بين «صحـة الطبـع» وكون الشعر صناعة، في سياق يدل عـلى أنه لا يـرى ثمة تعـارضاً بينهما. ولكن مدلول كلمة «الصنعة» كان قد بدأ يتخذ وجهة أخرى، حتى في زمن الجاحظ نفسه، تجعله مضاداً للطبع. ومع أن الحديث عن «الـطبع والصنعة» لم ينقطع من النقد العربي المحافظ على وجه الخصوص، فإن هذه المسألة لم تتحول إلى أساس من الأسس النظرية للنقد والبلاغة كما حدث في قضية اللفظ والمعنى. ويمكن أن يـلاحـظ أن الحديث عن الطبع والصنعة نشأ في بيئات المعتزلة المعنية بالفكر النظري، ثم انتقل إلى النقد التطبيقي، فلم يتطور من الناحيـة النظريـة، على حـين سلك اصطلاحـا «اللفـظ والمعنى»

الاتجا المعاكس.

وثمة قضية ثالثة تعبر عن منحى الجاحظ الموالي للذوق الجديد، وهي قضية «القدماء والمحدثين». فقد رأينا الرواة العلماء في الجيل الذي سبق الجاحظ يعرضون عن شعر المحدثين، ولا يروونه ولا يشجعون على روايته، مع أنه كان رائجاً عند الجمهور الجديد، حتى قيل عن بشار مثلاً: إنه لم يكن في زمنه بالبصرة غزل ولا مغنية ولا نائحة إلا يروي من شعره. وموقف الجاحظ في هذه القضية يتسم بالاعتدال، والظاهر أنها كانت قضية شائكة لأنها اتصلت بحركة الشعوبية (وشعوبية بشار وأبي نواس معروفة)، ولكن على كل حال يخالف الرواة الذين رفضوا شعر المحدثين مخالفة شديدة، ويصرح بأن الجودة هي المعيار الوحيد الذي يعتد به. وعبارته في ذلك توحي بشيء من جو الخصومة حول هذه القضية. يقول الجاحظ: «والقضية التي لا أحتشم منها، ولا أهاب الخصومة فيها، أن عامة العرب والأعراب والبدو، والحضر من سائر العرب، أشعر من عامة شعراء الأمصار والقرى من المولَّدة والنابتة، وليس ذلك بواجب لهم في كل ما قالوه. وقد رأيت ناساً منهم (أي من الرواة المتقدمين) يبهرجون أشعار المولدين، ويستسقطون من رواها، ولم أرَ ذلك قط إلا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يروي. ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمانٍ كان» (الحيوان ج ٣ ص ١٣١).

وملاحظات الجاحظ النقدية المتناثرة في كتابيه «البيان والتبيين» و «الحيوان» لا تعبر فقط عن ذوق جمهور الشعر الجديد، بل تسجل اتجاهاً آخر كان له أثر كبير في بث الروح العلمية في النقد والبلاغة، وهو الاتجاه المعتزلي الذي عني بالكلام البليغ من حيث هو رسالة بين قائل ومستمع. فقد تولى المعتزلة الأوائل مهمة الدفاع عن الإسلام ضد مطاعن أصحاب النحل القديمة، ولذلك عنوا بتعليم الخطابة، وهي - في أوسع مفهوم لها -

الكلام الذي يراد به التأثير في المستمعين. ويظهر أن المعتزلة التفتوا أيضاً إلى حال القائل، ولاحظوا العلاقة بين تقبل المستمع للرسالة وإيمان القائل بها، ومن هنا أكدوا أهمية «الطبع»، ولم يروا ثمة تضاداً ولا تنافراً بينه، وبين «الصنعة»، كما لاحظنا في نص الجاحظ عن اللفظ والمعنى. «فالطبع» ضده التكلف لا الصنعة، بل إن الطبع عندهم هو قوام الصنعة، وهذا ما يدل عليه النص الذي أورده الجاحظ لبشر بن المعتمر (أحد أئمة المعتزلة، توفي سنة ٢١٠ هـ). ويقول فيه: «فإن ابتليت بأن تتكلف القول، وتتعاطى الصنعة، ولم تسمح لك الطباع في أول وهلة، وتعاصى عليك بعد إجالة الفكرة، فلا تعجل ولا تضجر، ودعه بياض يومك وسواد ليلك، وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك، فإنك لا تعدم الإجابة والمواتاة، إن كانت هناك طبيعة أو جريت من الصناعة على عرق».

ويبدو من نص بشر هذا، ومن نص الجاحظ السابق، أن المعتزلة تكلموا عن «الطبع» و«الطبيعة» كاستعدادين نفسين، قبل أن يتلقفهما النقاد الأدباء فيجعلوهما مقابلين للصنعة.

والظاهر أن العناية بتعليم الخطابة لم تكن مقصورة على بيئات المعتزلة. فالجاحظ يورد نص بشر السابق بعد خبر مؤداه أن بشراً مرّ بأحد الخطباء ببغداد، وحوله جماعة من الفتيان يعلمهم الخطابة، فوقف يسمع، فظن المعلم أن بشراً إنما وقف ليستفيد، ثم رفع اليهم صحيفة من تحبيره، جمع فيها نصائح لمن يريد أن يتصدى لمخاطبة الجماهير، ولم يقتصر على فن الخطابة بل تكلم عن فن القول عموماً، سواء أكان منطوقاً أم مكتوباً، منثوراً أم منظوماً، فلما قرئت الصحيفة قال المعلم: إني أحوج إلى هذه الصحيفة من هؤلاء الفتية.

وصحيفة بشر يمكن أن تعتبر أول نص بلاغي في العربية، من حيث إن البلاغة تتميز عن النقد بصفات أربع: الغرض العملي، والشكل

التعليمي، والاهتمام بالأحكام العامة، والتركيز على بحث العبارة. وقد كان إسهام المعتزلة - مع غيرهم من أصحاب الاتجاهات النظرية - في تأسيس علم البلاغة أعظم كثيراً من إسهام الأدباء الذوقيين. وصحيفة بشر تتناول الجوانب الثلاثة لعملية «التبليغ» وهي المصدر والمتلقي والرسالة، مع التركيز على الجانب الأول، مما يدل على صبغتها العملية. والاتجاه «الإعلامي» في هذه الصحيفة يظهر من قول بشر: «فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك، ولطف مداخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام».

يمثل إنتاج الجاحظ النقدي، والأدبي بعامة، بحيرة واسعة صبت فيها جميع روافد الثقافة العربية، ثم انطلقت منها أنهار وفروع. والمقصود بهذا القول هو عصر الجاحظ أكثر من الجاحظ نفسه. وقد رأينا في النقد والبلاغة بعد الجاحظ أربعة تيارات مهمة: التيار الأول عربي خالص، تألف من أدباء ذوي ثقافة دينية ولغوية، تابعوا عمل الرواة الأولين، ولم يرفضوا ذوق الجمهور الجديد، وقبلوا أطرافاً من الثقافات الأجنبية التي تمثلت فيما سمي بالعلوم الدخيلة، ولكنهم قاوموا طغيانها على الثقافة العربية الأصيلة. والتيار الثاني غلب عليه التأثير اليوناني، ومثلته طائفة من كتاب الدواوين نبعوا من أصول أعجمية، ونهلوا من ثقافات أجنبية، قبل أن يتقنوا العربية بحكم عملهم، ويشاركوا في بناء ثقافتها بفضل تأثيرهم في غيرهم. والتيار الثالث تيار فني تألف من الشعراء والكتاب الذين شغلوا «بالصنعة»، وقد كان الاتجاه السائد في هذا التيار نحو رصد الملامح الأسلوبية مع عناية قليلة بالتعريف وعناية كبيرة بالنماذج، وانصراف عن الجدل الذي كان طابع التيار الأول، والتحليل النظري الذي كان طابع التيار الثاني. والتيار الرابع والأخير هو تيار المتكلمين الذين شغلتهم قضية إعجاز القرآن؛ ولعل هذه القضية أنْ تكون قد بدأت بالتفكير في طبيعة الوحي من حيث هي مسألة

إيمانية: هل الموحي به هو المعنى والألفاظ جميعاً أو المعنى فقط واللفظ للرسول. هذا الى جانب أن الظاهرة القرآنية ـ كظاهرة بلاغية خارجة عن المألوف ـ قد شغلت المتكلمين كما شغلت غيرهم من المسلمين. وقد كان لهذا التيار الأخير أثره الحاسم في بلورة علوم البلاغة كما نعرفها اليوم.

وسنتحدث فيما يلي عن كل واحد من هذه التيارات الأربعة بشيء من التفصيل.

٥ ـ التيار العربي المحافظ:

إذا عد كتاب «طبقات الشعراء» لابن سلام ممثلاً لبداية النقد المتخصص على أيدي الرواة اللغويين، فإن كتاب «الشعر والشعراء» لابن قتيبة عبد الله بن مسلم (ـ ٢٧٦ هـ.) يعد استمراراً وتطويراً لهذا الاتجاه. فابن قتيبة فوق ثقافته اللغوية والأدبية كان فقيهاً ومؤرخاً وكان مؤلفاً من ذلك الطراز الموسوعي الذي بدأه الجاحظ، وقد تأثر بمذهب الاعتزال، وألم ببعض الثقافات الأجنبية، ولكنه بقي متعصباً للثقافة العربية الأصيلة، ومجموع كتبه يمكن أن يعد عملاً واحداً متصلاً لنشر هذه الثقافة، كما أن مقدمة كتابه «أدب الكاتب» تحمل هجوماً عنيفاً على ذلك الفريق من الكتاب الذين فتنوا بالعلوم الدخيلة، إلى حد إهمال ثقافتهم العربية. وقد ترجم ابن قتيبة في كتابه «الشعر والشعراء» لمشاهير الشعراء المحدثين كبشار بن برد وأبي العتاهية وأبي نواس، بعد أن ترجم للجاهليين والإسلاميين، وأورد نماذج من أشعار هؤلاء وهؤلاء، وصرح في المقدمة بأنه لم يسلك في هذا الاختيار مسلك أولئك الرواة الذين نظروا الى الشاعر المتقدم بعين الجلالة لتقدمه، وإلى المتأخر بعين الاحتقار لتأخره، بل نظر بعين العدل إلى الفريقين. فهو إذن يسلك مسلك الجاحظ في احترام الذوق المعاصر؛ ولكنه يصرح في المقدمة نفسها أيضاً بأن أكثر قصده كان للمشهورين من الشعراء، الذين يعرفهم جُل أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في

الغريب وفي النحو، وفي كتاب الله عز وجل، وحديث رسول الله ﷺ. فهو إذن لم يتخلّ عن المبادىء الأصيلة لدى الرواة اللغويين، وكأنه كان يسير على آثار بعض اللغويين المتقدمين، كسيبويه والأصمعي، الذين روي أنهم كانوا يستشهدون أحياناً بشعر بشار لأنهم اطمأنوا الى فصاحته.

ولم يرتّب ابن قتيبة شعراءه في طبقات كما فعل ابن سلام. ولعل هذا الاختلاف بين الصنيعين يؤكد ما ذكره الجاحظ من اختلاف الأذواق وتقلبها في عصره، بحيث لم يعد الرواة اللغويون قادرين على أن يمارسوا في النقد سلطة تشبه سلطة المجامع في أيامنا. وقد حاول ابن قتيبة أن يوفق بين الذوق القديم والذوق الجديد في موقفه من قضية اللفظ والمعنى، فهو لم يجعل البلاغة في واحد منهما دون الآخر، ولكن قسم الشعر أقساماً أربعة: فقسم منه حسن لفظه وجاد معناه، وقسم حَسُن لفظه وحلا فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى، وقسم جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه، وقسم تأخر معناه وتأخر لفظه. على أن أحكامه على حسن اللفظ وجودة المعنى ذوقية محضة، ومن العسير أن نهتدي من خلالها إلى مفهوم واضح «للفظ» أو «للمعنى». فهو يعد بيت الفرزدق:

والشيب ينهض في الشباب كأنه ليل يصيح بجانبيه نهار

من القسم الذي جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه. فإذا كان قد أراد بجودة المعنى ما في البيت من تشبيه بياض الشعر بالنهار وسواده بالليل، فهو مفهوم للمعنى يختلف عن المفهوم الذي من أجله قال عن بيت أبي ذؤيب الهذلي:

والنفس راغبةٌ إذا رغبتها وإذا تردّ إلى قليل تقنع

إنه حسن اللفظ جيد المعنى. فهذا البيت الأخير يمثل ذوق المتقدمين في تفضيل أبيات الحكمة، وليس في بيت الفرزدق شيء من ذلك إلا على تأويل

بعيد جداً. كذلك يصعب أن نتبين ما يريده بتقصير اللفظ في بيت الفرزدق، إلا أن يكون في استعماله لفظ «الشباب» كناية عن الشعر الأسود، وهذا الضرب من التوسع اللغوي كثير لا يربك السامع.

وقوله عن القسم الثاني إنه ما «حسن لفظه وحلا فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى» يشعر بأنه لا يزال أميل إلى ذوق الرواة المتقدمين، لأن «الفائدة» في المعنى إنما تكون في أبيات الحكمة ونحوها. ولهذا قال «إن هذا الصنف في الشعر كثير»، وعد منه أبياتاً استحسنها النقاد من بعده لدقة ما فيها من التصوير، لا لمجرد «حلاوة المخارج والمطالع والمقاطع» التي عنى بها ابن قتيبة حلاوة الجرس الموسيقي، على ما يبدو. ولكن مفهومه «للفظ والمعنى» يزيد إبهاماً لدينا حين يضيف أن من الشعر ما يختار ويحفظ لأسباب غير جودة اللفظ والمعنى، ويعد من هذه الأسباب: الإصابة في التشبيه، وخفة الرويّ.

وإلى ابن قتيبة يرجع الوهم الشائع بأن القصيدة الجاهلية لا تكون إلا متعددة الأغراض، مع أنه لم يقل ذلك، ولكنه قدم تعليلاً نفسياً لتسلسل الأغراض في القصيدة الواحدة، بلغ من إقناعه، فيما يبدو، أن تصور من بعده من النقاد والشعراء حتى يومنا هذا أن ذلك التسلسل هو النمط النموذجي للقصيدة العربية الأصيلة. فقد علل بدءها بالنسيب ووصف الأطلال باستمالة قلوب السامعين، إذ كانت عاطفة الحب مشتركة بين البشر جميعاً، فلا يخلو إنسان أن يكون متعلقاً منه بسبب، وعلل انتقالها الى وصف الرحلة بأن الشاعر بعد أن ضمن إقبال النفوس عليه وإصغاء الآذان له، قدم وصف موجبات الحقوق لدى الممدوح من متاعب تجشمها قبل الوصول إليه. ومن ثم يتهيأ له الدخول في الغرض الأصلي من قصيدته وهو المديح.

على أن ابن قتيبة يبدو أشد محافظة حين يقرر أنه «ليس لمتأخر الشعراء

أن يخرج على مذاهب المتقدمين في هذه الأقسام فيقف على منزل عامر ويبكي عند مشيد البنيان، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الداثر والرسم الصافي، أو يرحل على حمار أو بغل فيصفهما، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير، أو يرد على المياه العذبة الجواري، لأن المتقدمين وقفوا على الأواجن الطوامي، أو يقطع الى الممدوح منابت النرجس والورد والآس، لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيح والحنوة والعرار».

ولا شك أن ابن قتيبة كان يرد بهذه الملاحظات على شاعر مثل بشار الذي وصف في إحدى قصائده المدحية رحلته على ظهر سفينة، أو شاعر مثل أبي نواس الذي وقف على منازل اللهو والشراب . .

وهكذا يبدو أن نشاط النقد العربي المحافظ كان يشتد كلما حاول الشعراء المجددون أن يخرجوا على تقاليد الشعر القديم، أو حاول النقاد المتأثرون بالثقافة اليونانية (كما سيأتي) أن ينظروا في الشعر نظرة عقلية. وقد كان ظهور أبي تمام بمذهب جديد في الشعر، يقوم على الصنعة الذهنية والتدقيق في المعاني، حتى جاء بكثير من الاستعارات الغامضة ووقع في ألوان من التعقيد الأسلوبي، رافعاً إلى مزيد من النشاط من قبل النقاد المحافظين.
وقبل أن تهدأ المعركة حول أبي تمام ظهر المتنبي بشخصيته الفذة التي زينت له في شبابه الإقدام على مبالغات غير معقولة، وأغرته دائماً بالتجبر على اللغة، فشغل النقد أكثر مما شغله أبو تمام. وفي هاتين المعركتين كان النقاد المحافظون دائماً ينصرون «الطبع» على «الصنعة»، وقد أصبحا الآن ضدين، «فالطبع» يعني السهولة (وهي صفة في المعاني والتراكيب النحوية) والعذوبة (وهي صفة في الأصوات اللغوية) وما سموه حسن السبك (وهو وصف جامع للصفتين السابقتين)؛ بينما تعني «الصنعة» إعمال الذهن في المعاني والتراكيب للإتيان بمعانٍ جديدة أو تراكيب غير متوقعة. وهكذا بانت «الصنعة» منافية في كثير من الأحيان لجودة الصياغة، وزادت الهوة عمقاً بين اللفظ والمعنى.

شهد القرن الرابع قمة المعركة بين المحافظين والمجددين، وزادها احتداماً أن هؤلاء وجدوا في ممثلي التيار اليوناني سنداً ونصيراً، حتى ان قدامة بن جعفر، الذي كان اهتمامه بالشعر منصباً على الناحية النظرية، تجاوز هذا الاهتمام ليؤلف كتاباً في «الرد على ابن المعتز فيما عاب به أبا تمام». وقد أنتجت هذه المعركة أهم كتابين في النقد العربي التطبيقي، وكلاهما ثمرة من ثمار التيار العربي المحافظ، وهما «الموازنة بين الطائيين» لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ـ ٣٧٠ هـ.) و«الوساطة بين المتنبي وخصومه» للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (ـ ٣٦٦ هـ.).

يبدأ الآمدي موازنته بين أبي تمام والبحتري بعرض محايد ـ ظاهرياً على الأقل ـ لمذهب كل من الشاعرين. فأحدهما ـ البحتري ـ يعنى بصحة السبك ورونق العبارة بينما يعنى الآخر بالصنعة في المعاني والغوص على الأفكار. ويكتفي الآمدي بأن يحيل القارىء على ذوقه في اختيار أحد المذهبين، ثم يمضي الى خطة رسمها لبيان أخطاء كل من الشاعرين وسرقاته، ثم الموازنة بين ما جاءا به في أغراض الشعر المعروفة من الوقوف على الديار وذكر تعفية الزمان لها والبكاء عليها الخ. وهو في بيان الأخطاء شديد العناية بالناحية اللغوية، كثير الاحتكام إلى الشعر القديم، يكاد يجعل المعاني ـ كالألفاظ ـ حفظاً ورواية عن العرب، فإذا كان الشعراء الأقدمون قد تعودوا أن يصفوا مرورهم على ديار الأحبة فيجعلوا ذلك وقوفاً عندها أو تعريجاً عليها في اثناء سفرهم، فلا يسوغ للشاعر المحدث أن يقصد إلى دار محبوبته قصداً. وإذا كان الشعراء الجاهليون قد وصفوا ناقتهم عند الوقوف بشدة النشاط فلا ينبغي أن يصورها الشاعر المحدث وقد أتعبها السير وقصر خطواتها الأين والكلال. والآمدي هنا يسلك مسلك العلوم اللغوية فيجعل معاني الأقدمين «أصولاً» تعتمد ويقاس عليها.

وإذا وجدنا الآمدي ناقداً يغلب عليه الميل إلى الناحية اللغوية،

والتشدد في اتباع الأقدمين، فإننا نجد الجرجاني أميل إلى الناحية الأدبية الخالصة، وأجرأ على نقد المتقدمين. فهو يكثر من إيراد الشعر المختار، وربما روى منه قطعاً طويلة أو قصائد كاملة، وهو يعطينا الكثير من الأحكام الذوقية الخالصة، في أسلوب تغلب عليه مسحة التعبير الوجداني الرقيق؛ ثم هو يقرر أن المتقدمين قد يخطئون في اللغة أو المعاني كما يخطىء المحدثون، ويورد لذلك أمثلة كثيرة من أشعارهم التي عابها متقدمو النحويين وتكلف الاحتجاج لها متأخروهم. ولكن خصائص النقد العربي المحافظ ليست أقل وضوحاً عند الجرجاني منها عند الآمدي. فالنقد عنده لا يزال ذاتياً تطبيقياً، ولا يزال للجانب اللغوي فيه نصيب موفور، وإكثاره من إيراد المختارات الشعرية ليس إلا صورة مما نجده عند ابن سلام وابن قتيبة من إيراد ما يستجاد من شعر الشاعر على سبيل الرواية لا على سبيل النقد والتحليل. والمثل الأعلى للشعر عند الآمدي والجرجاني واحد، وإن جهد كلاهما في إخفائه ليحتفظ بصفة القاضي العادل: وهو المعنى الواضح في اللفظ الرشيق. والجرجاني يعنى بتقرير مذهب في الأسلوب أشار إليه الجاحظ والآمدي قبله، أما هو فتناوله بشيء من التفصيل والتعليل يوضح ما لهذا المذهب من اتصال وثيق بتطور اللغة وتجارب الشعراء. فبعد أن يقرر أثر الحضارة في تهذيب اللغة، يستحسن النمط الأوسط من الأساليب، وهو «ما ارتفع عن الساقط السوقي، وانحط عن البدوي الوحشي». وهذا مذهب في الأسلوب مستمد من التجارب الخاصة للغة العربية، التي عانت فترة من الزمان اختلاف لغة البدو عن لغة الحضر، ثم عانت فترة أخرى اختلاف لغة العامة عن لغة الأدب، فأصبح مدار الاهتمام في العبارة الشعرية على مادة الألفاظ لا على طريقة استخدامها، وأصبح مثلها الأعلى يقوم على التوسط لا على الغرابة المقصودة.

أما السرقات الشعرية التي تشغل من كتاب الجرجاني زهاء النصف، كما تشغل من كتاب الآمدي قرابة الثلث، فلا تقوم على بحث نظري أو

«قانون عام» إلا ما كان من التفرقة بين المشترك والمبتدع من المعاني، وتقرير أن ادعاء السرقة لا يكون إلا في المعاني المبتدعة. والناقد يعنى بتسجيل الأبيات التي لوحظ فيها السرقة، وقد يقف وقفة ليفاضل بين صور الصياغة عند الشعراء الذين تعاقبوا على المعنى الواحد. فالبحث كله، كما لوحظ فيما سبق (الفقرة ٤) ناشىء عن توكيز النقد على الصياغة لا على المعاني، وإن بدا الأمر بعكس ذلك للوهلة الأولى: فإن التيار النقدي العربي المحافظ، القائم على الرواية، المعني بالجزئيات، المعجب بالقديم، وجد في هذا البحث مجالاً واسعاً لعرض محصوله، كما استطاع أن يسخره للرد على أبي تمام وأنصاره الذين ادعوا له فضل السبق الى اختراع المعاني وابتداع الأفكار. ومع ذلك فإن أعلام هذا النقد المحافظ لم يخف عليهم أنهم وضعوا الشعراء المحدثين جميعاً في مأزق حين ألزموا الشاعر المحدث بأن يجاري القدماء في أوصافهم وتشبيهاتهم، فلا يستحسن إلا ما استحسنوه، ولا يذم إلا ما ذموه، ولا يشبه إلا على طريقتهم، ولا يستعير الا على أساليبهم، حتى إذا وافق الشاعر المحدث شاعراً متقدماً في معنى أو أسلوب فهو آخذ وهو مسبوق، ولن ينجو من هذه اللفظة البشعة لفظة «السرقة». لذلك رأينا هؤلاء النقاد أنفسهم يقفون من السرقات موقف إغضاء وتسامح، فالآمدي يقول: «إن من أدركته من أهل العلم لم يكونوا يرون سرقات المعاني من كبير مساوىء الشعراء وخاصة المتأخرين، إذ كان هذا باباً ما تعرى منه متقدم ولا متأخر». وهو موقف غريب من ناقد بذل جهداً كبيراً في بحث السرقات، وكأن هذا البحث لم يزد عن كونه نوعاً من اللعب العقلي لا يمس جوهر التجربة الشعرية. ومن هنا لم يخطىء البلاغيون المتأخرون حين ألحقوا السرقات الشعرية بالبديع، فهي، كأنواع البديع، صور من الزخرفة، وهي في النقد نفسه نوع من الزخرفة أيضاً. ولعل الآمدي كان أقرب إلى فهم جوهر الموضوع، وهو أن العمل الأدبي يقوم في جانب كبير منه على الاستمداد والاستيحاء، وأن الموهبة الفردية مهما عظمت فإنها لا يمكن أن تنجو من تأثير

الإطار الثقافي المشترك، حين قال ـ متأثراً بميله الشخصي الى البحتري ـ «إلا أنه (أي البحتري) ـ مع هذا ـ لا ينكر أن يكون قد استعار بعض معاني أبي تمام، لقرب البلدين، وكثرة ما كان يطرق سمع البحتري من شعر أبي تمام فيعلّق شيئاً من معانيه، معتمداً للأخذ أو غير معتمد».

لقد بقي التيار العربي المحافظ، محافظاً علّى جميع خصائصه المهمة، متأثراً بالصراع العربي الشعوبي، ربما إلى العصر الحاضر. وربما التبس الأمر على بعض الدارسين فحسبوا أن التيارين العربي واليوناني التقيا التقاء مثمراً عند رجل كالآمدي، لأنه تحدث في موازنته عن العلل الأربع: الهيولانية والصورية والفاعلة والتمامية. وطبق هذا المبدأ الأرسطي على نقد الشعر فقال إن العلة الهيولانية هي الألفاظ، والعلة الصورية هي «إصابة الغرض فيها بقصد الصانع صنعته»، والعلة الفاعلة هي «صحة التأليف حتى لا يقع فيه خلل ولا اضطراب»، والعلة التمامية هي «أن ينتهي الصانع الى تمام صنعته من غير نقص منها ولا زيادة عليها» وخلص الى قوله: «فهذا قول جامع لكل الصناعات المخلوقات، فإن اتفق الآن لكل صانع بعد هذه الدعائم الأربع أن يحدث في صنعته معنى لطيفاً مستغرباً كما قلنا في الشعر، من حيث لا يخرج عن الغرض، فذلك زائد في حسن صنعته وجودتها، وإلا فالصنعة قائمة بنفسها مستغنية عما سواها».

وقد يخيل إلى الدارس أن حكيماً أو فيلسوفاً يتكلم في الشعر لن يبلغ من تطبيق الفلسفة على الصنعة الشعرية أكثر من هذا المبلغ، ولكنه إذا أنعم النظر وقاس الكلام بمعايير الفلسفة الأرسطية وجده لم يأخذ من هذه الفلسفة إلا الشكل الخارجي: فهو لم يعرف منزلة «العلة الصورية» من هذه العلل الأربع، وأنها هي التي تقوم بها الصفة الذاتية للشيء، وكأنه توهم من قولهم إن العلة الهيولانية هي «الأصل» أن العلل الباقيات فروع لها؛ وهو قد رأى هذه العلة الهيولانية في الألفاظ دون أن يلاحظ أن الألفاظ دوالّ على

معانٍ، ومن ثم كان بعيداً كل البعد عن أن يبين ـ بطريقة فلسفية ـ صفات الشعر الجيد، وانتهى الى حيث بدأ من تقرير أن المعاني اللطيفة في الشعر نافلة ليست بأصل.

ولكن هذه الفقرة تدل ـ من جهة أخرى ـ على أن الثقافة الفلسفية قد بلغ من تمكنها في ذلك العهد ـ حتى في مسائل الأدب ـ أن رجلاً كالآمدي عني بأن يصب فكرته في وعائها لتزداد قبولاً عند الناس.

٦ ـ التيار اليوناني

في أواخر القرن الثاني الهجري أو أوائل الثالث، عرفت في العالم العربي ترجمة لكتاب «الخطابة» الأرسطي، أما «كتاب الشعر» فقد ترجمه إسحق بن حنين (ـ ٢٩٨ هـ)، وأعاد ترجمته متى بن يونس (ـ ٣٢٨ هـ). ويذكر صاحب «الفهرست» أن الكندي (في أوائل القرن الثالث) اختصر كتاب الشعر، وأن الفارابي (ـ ٣٣٩ هـ) فسر كتاب الخطابة. وحتى لو اعتبرنا التواريخ المتأخرة، فإن معرفة العرب بالكتابين وافقت عهد تبلور مسائل النقد، ولا يبعد أن يكون الجاحظ قد تأثر في فكرة كتابه «البيان والتبيين»، وبعض مباحثه النظرية، بكتاب الخطابة الى جانب كتب أرسطو المنطقية. ولكن شروح الفلاسفة العرب (الفارابي وابن سينا وابن رشد) للكتابين كان لها أكبر الأثر في الملاءمة بينهما وبين الأفكار العربية.

وقد كان الرأي السائد، إلى وقت قريب، هو أن العرب لم يتأثروا بكتاب الشعر على الإطلاق، مع ترجيح أنهم تأثروا بكتاب الخطابة، وبعض الباحثين جزم بهذا، اعتماداً على أن القسم الثالث من كتاب الخطابة، وهو الخاص بالأسلوب، يتناول مباحث شبيهة بمباحث البلاغة العربية، ولكننا لا نزال نفتقر الى المقارنات الدقيقة التي تثبت حقيقة هذا التأثر وتبين مداه. أما كتاب الشعر فقد أمكن القطع بأنه ترك أثراً قوياً في النقد العربي،

وخاصة بعد أن عرف كتاب «مناهج البلغاء» لحازم القرطاجني، وسيرد الحديث عنه في موضعه من هذه الفقرة.

ولا نزاع في أن كتاب «نقد الشعر» لقدامة بن جعفر الكاتب البغدادي (أواخر القرن الثالث) يحمل آثاراً قوية من الفكر اليوناني. وقد كان قدامة نفسه شارحاً لبعض كتب الفلاسفة، وكتابه «نقد الشعر» مؤلف على طريقة فلسفية، فهو يبدأ بحد الشعر وبيان أقسامه (الفصل الأول) ثم يصف نعوت كل قسم (الفصل الثاني) ثم عيوب كل قسم (الفصل الثالث). وهذه محاولة واسعة المدى لتنظيم «علم الشعر» تنظيماً أشبه بالعلوم الفعلية، وجعله علماً معيارياً يوقف به على تمييز جيد الشعر من رديئه. يعرف قدامة الشعر بأنه «قول موزون مقفى يدل على معنى»، ويتبع هذا التعريف بتحليل فلسفي للشعر إلى مادة وصورة، والمادة كما يفهم من تحليل قدامة هي المعاني والأغراض، والصورة هي نظم الشاعر لهذه المعاني والأغراض. ويبني قدامة على ذلك رأياً في صلة الشعر بالأخلاق: فالرفعة والضعة والشرف والخسة صفات للأغراض والمعاني، أي للمادة التي ينظم منها الشعر، ولا شأن لها بصورة الشعر، أي صفة الذاتية التي تقاس بها جودته. وإذن فالشعر لا يحسن أو يقبح بسبب أخلاقي من شرف المعنى أو خسته، بل بجودة صناعته. وأثر «الفلسفة الأولى» الأرسطية في هذه الفكرة واضح وأصيل، إذا قورنت بفكرة الآمدي، ولكنها تنتهي الى ما انتهت اليه هذه من تأكيد الميل الثابت في النقد العربي نحو جانب الصياغة. أما فنون الشعر فقد جعلها قدامة راجعة كلها إلى فنين وهما المديح والهجاء، ولعل ذلك صدى لتقسيم أرسطو الشعر كله إلى محاكاة للأفاضل ومحاكاة للأشرار. ويفصل قدامة «نعوت الشعر» طبقاً لعناصره الأربعة الظاهرة في تعريفه، والائتلاف بين تلك العناصر. فنعوت للفظ ونعوت للمعنى ونعوت للقافية ونعوت للوزن ونعوت لائتلاف اللفظ مع المعنى وائتلاف المعنى مع القافية الخ. ويدخل في هذه «النعوت» ظواهر أسلوبية كالتشبيه والتمثيل والترصيع والجناس عرفت عند سابقيه، ووافق ابن المعتز صاحب «البديع» (انظر الفقرة التالية) في تسمية معظمها

وخالفه في بعضها كالطباق الذي سماه قدامة «التكافؤ»، والكتابة التي سماها «الإرداف». وظهر التأثير اليوناني صراحة في قوله عن الغلوّ: «هو ما ذهب اليه أهل العلم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال: أحسن الشعر أكذبه، وكذا نرى فلاسفة اليونان في الشعر على مذهب لغتهم». والظاهر أن قدامة أخذ هذا المعنى من قول أرسطو في كتابه «الشعر»: «والأمر العجيب يلذ، ويكفي لإثبات ذلك أن كل من يروي قصة يضيف اليها بعض العجائب ليسر السامعين. وقد كان هوميروس خاصة هو الذي علم الشعراء الآخرين كيف يتقنون الكذب، وما ذلك إلا القياس الكاذب». (الشعر/ف ٢٤). كما ظهر تأثر قدامة بأرسطو في تمييزها بين الغلو المستحسن في الشعر، والاستحالة غير المقبولة. فالغلو يتناول صفات غير خارجة عن طباع الشيء الموصوف، أما الإحالة فإنها تتجاوز ما هو من طباع الموصوف الى ما يمتنع أن يكون له. هذا قول قدامة، أما أرسطو فيقول: «وإذا كان الشاعر يصور المستحيل فهو مخطىء، ولكن الخطأ يمكن أن يعتذر عنه إذا بلغت به الغاية ، أعني: إذا زاد روعة هذا الجزء أو أي جزء آخر من القصيدة. . . أما إذا أمكن أن تبلغ الغاية بمثل هذه القوة مع المحافظة على أصول الصناعة فلا وجه للاعتذار، إذ يجب أن يُجتنب كل خطأ يمكن اجتنابه». (الشعر/ف ٢٥).

إنما يظهر التأثير اليوناني على أتم صورة عند حازم القرطاجني (ـ ٦٨٤ هـ) صاحب «مناهج البلغاء»، وهذا الكتاب قمة من قمم النقد في العربية: فصاحبه قد اطلع على خير ثمار النقد العربي إلى عهده، فهو يشير إلى آراء الجاحظ وقدامة والآمدي وغيرهم، وإذا أورد شيئاً من كلامهم فهو ينصه في دقة وعناية، ثم يناقشه أو يوازن بينه وبين غيره، أو يشرحه ويبسطه في قوة واقتدار. وربما ولّد من الفكرة القديمة أفكاراً جديدة قيمة. ثم هو ـ وإن غلبت على كتابه صفة البحث النظري ـ واسع الأفق في استشهاده بالشعر، يختار نماذجه من جميع عصور الشعر العربي، وإن كان ميله إلى

المحدثين أظهر، ونصيب المتنبي ـ خاصة ـ من نماذجه أوفر. وكتابه يسير على منهج منظم، فهو يقسمه أربعة أقسام: القسم الأول في الألفاظ، والثاني في المعاني، والثالث في النظم، والرابع في الطرق الشعرية. ودون أن يزج بنفسه في تلك المشكلة التي اضطرب فيها البلاغيون قبله ـ مشكلة اللفظ والمعنى ـ نراه يرتقي من النظر في الألفاظ المفردة إلى النظر في المعاني المفردة، ثم إلى نظم المعاني والألفاظ في القصيدة الكاملة، ثم إلى الأغراض التي يُنحَى بالشعر نحوها، والمنازع التي يختص بها الشاعر فتميز أسلوبه. وإذا كان حازم قد أزاح قضية اللفظ والمعنى جانباً، فإنه يلتقط قضية أخرى طرحها نقاد المعتزلة الأول دون أن يبسطوا القول فيها، وتناولها النقاد المحافظون دون أن يتعمقوها، وهي قضية الطبع. فيرى حازم أن الشاعر لا يكمل لقول الشعر إلا بأن تكون له ثلاث قوى: حافظة ومائزة وصانعة. فأما القوة الحافظة فهي ما نسميه اليوم الذاكرة، وما سماه ابن سينا «المصوِّرة» وهي مستودع الصور التي يحصلها العقل من المحسوسات، وهذه تختلف بين الشعراء فتكون عند بعضهم منتظمة مترتبة، فإذا أجال خاطره في تصورها فكأنه اجتلى حقائقها، وتكون عند آخرين معتكرة الخيالات غير منتظمة التصور، فإذا أجال خاطره في أوصاف الأشياء وخيالاتها اشتبهت عليه واختلطت وأخذ منها غير ما يليق بمقصده. والقوة المائزة هي التي بها يميز الإنسان ما يلائم الموضع والنظم والأسلوب والغرض مما لا يلائم ذلك، وما يصح مما لا يصح. والقوة الصانعة هي التي تتولى العمل في ضم بعض أجزاء الألفاظ والمعاني والتركيبات النظمية والمذاهب الأسلوبية إلى بعض، والتدرج من بعضها إلى بعض.

وتحدث حازم في قسم «النظم» عن بناء القصيدة، محاولاً أن يصوِّر هذه القوى وهي في حالة الفعل. وإذا كان ابن قتيبة قد سبق الى الكشف عن بناء القصيدة العربية التقليدية وتوضيح دلالته بالنسبة إلى السامعين فقد خلفه من النقاد من حاول أن ينظر إلى بناء القصيدة من حيث هو تكوين يظهر الى

الوجود شيئاً فشيئاً حتى يكتمل، ولم ينظر إلى القصيدة التقليدية بالذات، ولا ألزم الشاعر انتقالات معلومة، وإن كنا نستطيع أن نفترض، اعتماداً على التجارب الشعرية نفسها، أن هذا لا يعني إطلاق الحرية للشاعر في بناء قصيدته على نحو مخالف، بل النظر إلى البناء التقليدي على أنه وضع مسلَّم به. هذا ما نجده عند ابن طباطبا العلوي (٣٢٢ هـ) في كتابه «عيار الشعر» أما حازم فإنه لا يبدأ الكلام على بناء القصيدة إلا بعد أن يورد نصيحة أبي تمام للبحتري، وهي فصيحة تناولتها كتب الأدب، وأهم ما فيها اعتماد الأوقات التي تصفو فيها القريحة، وإراحة الخاطر إذا استعصى القول، وهذا معنى يشبه المعنى الذي أكّدته صحيفة بشر بن المعتمر. ثم يبني حازم على هذه المقدمة تفصيلات عملية أكثر. فبعد أن يتهيأ الناظم لقول الشعر على الوجه الذي نصح به أبو تمام، يأخذ في استحضار المقصد في ذهنه وخياله، وتتبع المعاني المناسبة له في عبارات متناثرة، ثم يلاحظ ما بينها من كلمات متماثلة تصلح أن تكون قوافي، ويضع الوزن والروي بناء على ذلك. ثم يقسم المعاني والعبارات فصولاً، ويبدأ بأشبه هذه الفصول بغرضه، ويتبعه ما يليق به من الفصول حتى ينتهي إلى الغاية. ثم يأخذ في نظم العبارات التي أحضرها في خاطره منتثرة فيصيرها موزونة بما يحدثه فيها من تغيير وإضافة وحذف.

هذا هو منهج بناء القصيدة كما رآه حازم (وهو لا يختلف كثيراً عنه عند ابن طباطبا)، وهو يدل على وعي بنوع من الوحدة، أو التناسب على الأقل، بين أجزاء القصيدة، ولكنه يدل أيضاً على أن الحدود بين الشعر والنثر لم تكن واضحة عند القوم وضوحاً كافياً، ولعل هذا هو ما سوّغ لهم أن يجعلوا بين أنواع البديع نوعين هما «حلّ المنظوم ونظم المنثور». وهو تداخل إن قرّب الشعر من النثر أحياناً، فقد قرب النثر من الشعر في أكثر الأحيان. وقد تعرض حازم في موضع آخر للفرق بين «الأقاويل الشعرية والأقاويل غير الشعرية فأرجعه إلى أن «الأقاويل غير الشعرية» تكتفي بالدلالة الإجمالية،

على حين أن «الأقاويل الشعرية» تفصح عما تتعلق به الأغراض الإنسانية من لواحق الشيء وأعراضه.

ويتطرق حازم إلى مسألة «السرقات الشعرية» التي عني بها النقاد التقليديون، ولكنه لا يتناولها تحت هذا العنوان، بل يدخل اليها من مدخل مختلف كل الاختلاف، فيتكلم عن «طرق اقتباس الأفكار»، وأن منها «ما يكون بمجرد الخيال وحثّ الفكر ومنها ما يُستند فيه بحث الفكر إلى كلام جرى في نظم أو نثر أو حديث أو مثل».

هذه المباحث ـ وأمثالها ـ تدل على منهج حازم الفلسفي في النقد، ولكنها لا توضح التأثير المباشر للنقد اليوناني في كتابه. وأظهر ما يكون هذا التأثير في حديثه عن «التخييل والمحاكاة». ومعروف أن أرسطو يقرر في كتاب الشعر أن الفن كله أنواع من المحاكاة، أما «التخييل» فهو الترجمة التي قدمها الفلاسفة العرب لاصطلاح «المحاكاة» الأرسطي، وقد تأثر حازم تأثراً شديداً بشروح هؤلاء الفلاسفة لكتاب الشعر، ولا سيما شرح ابن سينا. ويتبع حازم فلسفة أرسطو الفنية عندما يقرر أن «التخييل والمحاكاة» هي الحقيقة المميزة للشعر، إذ يقول في فصل عقده «للتعريف بماهية الشعر وحقيقته»: إن الشعر «كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكرِّه إليها ما قصد تكريهه لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمن من حسن تخييل له ومحاكاة، مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب والعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوى انفعالها وتأثرها». فعلى الرغم من أن حازماً أحاط «التخييل والمحاكاة» بمجموعة من الصفات في العمل الشعري فإنها لا تزال الخاصة المميزة له. وقد تكلم أرسطو من قبل عن «الوزن» وميل النفس إليه، وجعله أداة من أدوات المحاكاة كالقول

والإيقاع. وإضافة القافية إلى الوزن لازمة ما دام الحديث عن الشعر العربي. أما النص على «التحبيب والتكريه» فنتيجة ضرورية لاعتبار «فن الشعر» قسماً من المنطق الأرسطي: فقد رأى الفلاسفة العرب أن البرهان والشعر والخطابة كلها قضايا ترتب بحيث تؤدي إلى نوع من القبول أو الرفض. فالقضايا البرهانية تؤدي إلى يقين. والخطبية إلى اقتناع. والشعرية إلى ميل أو نفور. ومع أن الأرسطية المعاصرة لا تقبل إدراج كتابي الشعر والخطابة ضمن كتب أرسطو المنطقية، فيجب ألا ننسى أن أرسطو نفسه يقول في الفقرة التاسعة عشرة من كتاب الشعر: «وكل ما عُبِّر عنه باللغة فهو من قبيل الفكر، وأجزاؤه: الإثبات والمناقضة، وإثارة الانفعالات والخوف والغضب وغيرها، والتعظيم والتحقير».

وأما الكلام على التعجيب فمبني على قول أرسطو: «والأمر العجيب يلذ، ويكفي لإثبات ذلك أن كل من يروي قصة يضيف إليها بعض العجائب ليسرّ السامعين» (الشعر/ف ٢٤).

ولكن حازماً، على كل حال، لا يزال يقرر مع أرسطو أن المحاكاة هي الخاصة المميزة للشعر عن سائر أنواع الكلام، ويضيف أنها يمكن أن تستقل بنفسها كما يمكن أن تقترن بحسن تأليف الكلام أو قوة صدقه أو قوة شهرته، وحتى في هذه الإضافة لا يبدو أنه ابتعد كثيراً عن أرسطو، الذي عدّ «الفكر» أحد عناصر التراجيديا الستة وقال إن «القدامى من الشعراء يجعلون أشخاصهم يتكلمون على منحى السياسة، على حين أن الشعراء المحدثين يجعلونهم يتكلمون على منحى الخطابة» (الشعر/ف ٦). ولا شك أن أي تنظير للشعر العربي، الذي قام في كثير من الأحيان بوظيفة الخطابة، كان حرياً أن يلتقط هذه الإشارة ليؤكد الارتباط بينهما، وهو ما فعله حازم في فصول كثيرة من كتابه.

ولكن الاختلاف الأساسي بين المحاكاة الأرسطية والمحاكاة عند ابن

سينا ثم عند حازم، يرجع إلى أن الأولى موضوعها الأفعال، كما في الملحمة والتراجيديا (اللتين تستغرقان القسم الأكبر من كتاب الشعر)» والثانية موضوعها «الذوات»، وهو ما امتازت به أشعار العرب. والواقع أن أحداً من الشراح العرب لكتاب الشعر لم يفهم مدلول الكلمتين اليونانيتين فهماً واضحاً. فابن سينا يعرّبهما «الإفي» و«الطراغوذيا» ويحاول تعريفهما فلا يتمكن من إعطاء فكرة واضحة عن أيهما؛ وابن رشد يعود إلى اصطلاح قدامة بن جعفر ومتى بن يونس «المديح والهجاء»، وإن اقترب في بعض المواضع من إدراك طبيعتهما القصصية. أما حازم فيقول عن الشعر اليوناني: «ومدار جل أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها، يفرضون فيها وجود أشياء لم تقع في الوجود ويجعلون أحاديثها أمثالاً وأمثلة لما في الوجود. وكانت لهم أيضاً أمثال في أشياء موجودة نحواً من أمثال كليلة ودمنة، ونحواً مما ذكره النابغة من حديث الحية وصاحبها. وكانت لهم طريقة أيضاً ـ وهي كثيرة في أشعارهم ـ يذكرون فيها انتقال أمور الزمان وتصاريفه وما تجري عليه أحوال الناس وتؤول إليه. فأما غير هذه الطرق فلم يكن لهم فيها كبير تصرف، كتشبيه الأشياء بالأشياء فإن شعر اليونانيين ليس فيه شيء منه، وإنما وقع في كلامهم التشبيه في الأفعال لا في ذوات الأفعال».

وانطلاقاً من هذه الفكرة يقسم حازم المحاكاة قسمين: محاكاة الشيء في نفسه وهي الوصف، ومحاكاة الشيء في غيره وهي التشبيه. وقد تحدث قدامة من قبل عن نعت الوصف ونعت التشبيه على أنهما من نعوت المعنى، وقد يبدو أن حازماً لم يدخل جديداً في النقد العربي حين رجع بالمحاكاة إلى هذين المصطلحين القديمين، ولكن الواقع أن مفهوم «المحاكاة» ظل ماثلاً أمامه بوضوح وهو يتحدث عن الوصف، فهو يلاحظ أن الأمور التي يتعرض الشاعر لوصفها منها ما يدرك بالحسّ ومنها ما لا يدرك بالحس، ولكن طريقة الشاعر في وصفها يجب أن تكون حسية دائماً، بأن يخيل الشيء الموصوف بما يطيف به من هيئات وأحوال محسوسة، فيكون «تخيل الشيء من جهة ما

يستبينه الحس من أحواله والآثار اللازمة له حال وجوده، والهيئات المشاهدة لما التبس به ووجد عنده؛ وكلُّ ما لم يحدد بين الأمور غير المحسوسة بشيء من الأشياء ولا خُصِّص بمحاكاة حال من هذه الأحوال، بل اقتُصر على إفهامه بالاسم الدال عليه، فليس يجب أن تعتقد في ذلك الإفهام أنه تخييل شعري أصلاً، لأن الكلام كله كان يكون تخييلاً بهذا الاعتبار».

ولا شك أن هذا التمييز بين التعبير الشعري وغير الشعري كان جديداً على النقد العربي. وقد حاول حازم بعد ذلك أن يضع للمحاكاة الشعرية أحكاماً، قياساً على المحاكاة التصويرية، وأن يطبق هذه الأحكام نفسها على الحكمة والتاريخ. وكل هذا يدل على أن «التخييل والمحاكاة» لم يكن عنده مجرد «نعت»، بل كان فلسفة فنية.

٧ ـ التيار الفني:

كان هذا التيار وثيق الصلة بالتيار العربي المحافظ، ولكنّه تميز عنه بخصائص مهمة، فقد كان كل منهما يمثل بيئة ثقافية مختلفة. كان التيار العربي المحافظ يمثل بيئة الأدباء العلماء، الذين كانت عنايتهم باللغة مواكبة ومتممة لعنايتهم بالشعر، وكانوا أقرب إلى مناهج الرواة الأول، من حيث الاتجاه إلى الأحكام الجزئية، والالتفات إلى أخطاء الشعراء في الألفاظ والمعاني؛ وكانت علوم اللغة قد قطعت أشواطاً واسعة، فاتسع مجال المناقشة أمام هؤلاء الرواة العلماء، كما نرى عند الآمدي بوجه خاص، وغزرت الرواية، واشتدت المنافسة بين الشعراء، فأصبح تتبع السرقات الشعرية موضوعاً جذاباً لهم ولقرائهم. أما التيار الفني فقد كان يمثل بيئة الشعراء والكتاب، وكانت كثرة الشعراء تميل نحو «حسن السبك» الذي امتدحه النقاد المحافظون، وتتجافى عن «الصنعة المعنوية» التي استثقلوها، والأفذاذ منهم كأبي تمام والمتنبي والمعري يرفدون شعرهم بروافد ثقافية كثيرة، ويغمسون الشعر في الفلسفة، ويتعرضون بذلك لسخط النقاد

المحافظين. أما الكتاب فيبدو أننا يجب أن نميز من بينهم كثرة هي التي عملت في ديوان الرسائل، كمحمد بن عبد الملك الزيات وهلال بن ابراهيم الصابي، وهؤلاء هم الذين وصفهم الجاحظ بأنهم كانوا يروون الشعر الحلو اللفظ، الحسن السبك و «كل كلام له ماء ورونق»، وإلى جانب هؤلاء قلة عملت في ديوان الخراج ـ كقدامة بن جعفر، فشغلوا بالحساب، وتطرقوا منه إلى سائر العلوم العقلية الدخيلة، وهؤلاء هم الذين هاجمهم ابن قتيبة في مقدمة «أدب الكاتب».

هذه الكثرة من الشعراء والكتاب كونت بيئة فنية همها الطرافة لتستلفت الأنظار، والأناقة لتحوز الإعجاب، والسهولة لتخف على القلوب. وفي هذه البيئة نما تيار نقدي لم يكن يهتم بالمناقشات الفلسفية أو اللغوية، ولا يأبه كثيراً للسرقات، ولكنه يتتبع طرق الصياغة المستحسنة في الشعر والنثر، لا يقف طويلاً عند التفريعات، ولكنه يكثر من النماذج التي يسردها سرداً بدون تحليل. ولا شك أن الذي أعطى هذا التيار سماته المميزة كان «خليفة اليوم الواحد» ابن المعتز العباسي، بكتابه «البديع»، ومن أجله عُدّ واضع علم البديع. وسنبحث مكان هذا العلم من الدراسات النقدية والبلاغية في الفقرة العاشرة من هذا المقال، أما الآن فيجب أن ننبه إلى أن كلمة «البديع» كانت حين ألف ابن المعتز كتابه سنة ٢٧٤ هـ. ، تعني أسلوباً أو مذهباً في الشعر. فالجاحظ بعد أن يورد هذا البيت للأشهب بن رميلة:

همُ ساعدُ الدهر الذي يتّقي به وما خير كفٍّ لا تنوء بساعدِ

يعقب عليه بقوله: «قوله (هم ساعد الدهر) إنما هو مثل، وهذا الذي تسميه الرواة البديع. وقد قال الراعي:

همُ كاهل الدهر الذي يتّقى به ومنكبُه إن كان للدهر منكبُ

وقد جاء في الحديث: موسى الله أحدّ، وساعد الله أشدّ.

والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان. والراعي كثير البديع في شعره، وبشار حسن البديع، والعتابي يذهب في شعره في البديع مذهب بشار».

وهذا النص يجعلنا نشك في كون الجاحظ قد اطلع على كتاب الخطابة لأرسطو، فقد تكلم في القسم الثالث منه، وهو الخاص بالأسلوب، عن الاستعارة التي عناها الجاحظ بالبديع والمثل. ولعل الجاحظ لم يبعد عن الحقيقة كثيراً حين سماها البديع وجعلها مذهباً في الشعر، فهي أساس الصنعة الشعرية عند أرسطو أيضاً، وهذا ما أدركه أبو تمام، فاعتمد عليها وأغرب فيها، وضم إليها ألواناً من المشاكلة والمقابلة، فاختلف طريقه في الشعر عن طريق القدماء، مع أن أصول هذا المذهب قديمة قدم اللغة نفسها. وقد تصدى ابن المعتز في كتابه «البديع» لإثبات هذه الحقيقة، فساق نماذج كثيرة من القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر القديم تشتمل على بديع، ولم يكتفِ بإطلاق اسم واحد أو عدة اسماء مترادفة على هذا المذهب، بل فصل أنواع البديع فجعل منها خمسة أساسية وهي الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد الأعجاز على ما تقدمها والمذهب الكلامي، وأردفها بمحسنات ثلاثة عشر وهي: الالتفات والاعتراض والرجوع والخروج وتأكيد المدح بما يشبه الذم وتجاهل العارف والهزل يراد به الجد وحسن التضمين والكناية والإفراط في الصفة وحسن التشبيه والإعنات وحسن الابتداء.

وكانت طريقته في بحث كل نوع هي أن يورد بعد اسم النوع تعريفاً موجزاً له، ويتبع التعريف بعدد من النماذج بادئاً بالقرآن الكريم ومثنياً بالحديث الشريف ومعقباً بأشعار القدماء فالمحدثين.

فكتاب «البديع» كتاب نقدي يمثل موقفاً من قضية القدماء والمحدثين، ويعبر عن ذوق أخذ يسود في أواخر القرن الثالث، وغلب على الأدب العربي شعره ونثره منذ القرن الرابع. وهو في الوقت نفسه كتاب بلاغي يجمع أنماطاً

مستحسنة من الاستعمالات الأدبية، فيدل الناشيء في صناعة الشعر أو النثر على طرق الإجادة، تبعاً لما يقتضيه ذلك الذوق. وقد كتب في زمن احتدمت فيه المعركة بين القديم والجديد، فتغلب الهدف النقدي من تأليفه على الهدف التعليمي، وظهر ذلك في ميله الى الاختصار، وعبر عنه المؤلف في المقدمة بقوله: «ولعل بعض من قصر عن السبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدثه نفسه وتمنيه مشاركتنا في فضيلته، فيسمي فناً من فنون البديع بغير ما سميناه به، أو يزيد في الباب من أبوابه كلاماً منثوراً، أو يفسر شعراً لم نفسره، أو يذكر شعراً قد تركناه ولم نذكره، إما لأن بعض ذلك لم يبلغ في الباب مبلغ غيره فألغيناه، أو لأن فيما ذكرنا كافياً ومغنياً. وليس من كتاب إلا وهذا ممكن فيه لمن أراده، وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين الى شيء من أبواب البديع، وفي دون ما ذكرنا مبلغ الغاية التي قصدناها».

ولكن البديع، كذوق فني سائد، ومذهب في النظم والكتابة، ظل يتنامى، فتتابعت الكتب التي تشرح فنونه، وكان كل من سلكوا هذا المسلك، شعراء وكتاباً، لا يميلون كثيراً إلى الكتابات النظرية، وينفرون نفوراً خاصاً من الفلسفة، وكانت كتبهم دائماً ـ كما تدل عناوينها ـ موجهة نحو غاية تعليمية : «عيار الشعر» لابن طباطبا (٣٩٥ هـ)، «كتاب الصناعتين» لأبي هلال العسكري (ـ ٣٩٥ هـ)، «العمدة في صناعة الشعر ونقده» لابن رشيق القيرواني (ـ ٤٥٦ هـ)، «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» لضياء الدين بن الأثير (٦٣٧ هـ) وقد حاولت هذه الكتب ـ على اختلاف أساليبها ـ أن تخضع الأنواع البديعية لتبويب شامل، وإن لم تعتمد على طريقة القسمة المنطقية التي اعتمدها البلاغيون فيما بعد، كما حاولت أن تُدخل في دراسة الأنواع البديعية مسائل نقدية عامة، فتناول أبو هلال ـ مثلاً ـ قضية اللفظ والمعنى، وتحدث ابن رشيق عن بواعث الشعر ومنازع الشعراء، وتكلم ابن الأثير عن ثقافة الشاعر والكاتب. ولكن التآليف

البديعية عادت بعد ذلك الى سرد الأنواع على طريقة ابن المعتز، غير معترفة بالتقسيم المدرسي للبلاغة الى معانٍ وبيان وبديع، وكان أكبر همّ المؤلفين البديعيين المتأخرين هو أن يضيفوا الى الأنواع البديعية المعروفة أنواعاً جديدة من ابتكارهم أو ابتكار معاصريهم، كما سنعرف، بشي من التفصيل، في الفقرة العاشرة من هذه المقالة.

٨ ـ التيار الكلامي: البحث في إعجاز القرآن:

مر البحث في إعجاز القرآن بمرحلتين:
مرحلة التفسير اللغوي لمعاني القرآن الكريم؛
ثم مرحلة التصنيف العلمي لجهات الإعجاز البلاغي.

ففي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، اكتملت علوم اللغة ضبطاً وتنظيماً، إذ جمع الخليل بن أحمد أول معجم عربي شامل. وهو الذي سمي «كتاب العين» لأنه كان يبدأ بالكمات التي أولها حرف العين، وكتب سيبويه كتابه الشامل في النحو وهو الذي أصبح عمدة لجميع النحويين من بعده، وكانت المادة اللغوية والنحوية تجمع من الشعر القديم ومن أفواه الأعراب الفصحاء. وفي هذه الفترة نفسها كانت الأجيال المولدة من العرب والشعوب التي اعتنقت الإسلام محتاجة الى أن يفسر لها القرآن الكريم تفسيراً لغوياً يكشف عن معاني مفرداته ووجوه إعرابه كما يعرفهم بمواطن البلاغة في أساليبه. وهنا تظهر كتب تتناول «غريب القرآن» و«مشكل القرآن» و«إعراب القرآن» لتوضح لهم ما تقصر كتب اللغة العادية عن إيضاحه من معاني القرآن الكريم.

من أوائل هذه الكتب كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى سنة ٢١٠ هـ). وينبغي أن نلاحظ أن كلمة «مجاز» في هذا العنوان لا تعني بالضبط ما أصبحت تعنيه بعد ذلك في كتب البلاغة. فأبو عبيدة يستعمل كلمة المجاز في مقدمة الكتاب بمعنى «طريقة التعبير» فيقول مثلاً:

«ومن مجاز ما حذف وفيه مُضْمَر. .» «ومن مجاز ما كف عن خبره استغناء عنه وفيه ضمير. .» «ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته هذه الى مخاطبة الغائب. .» فكلمة مجاز في هذه المواضع تدل على ماندل عليه اليوم بكلمة «أسلوب». وبعد المقدمة يأتي تفسير المواضع المشكلة من السور، على ترتيبها في المصحف الشريف، وهنا نجد كلمة «مجاز» مساوية لكلمة (معنى) مرة ولكلمة (تفسير) مرة أخرى، فمن الأول قوله في تفسير أول آية من سورة يونس: ﴿تلك آيات الكتاب الحكيم﴾ مجازها: هذه آيات الكتاب الحكيم، أي القرآن. والحكيم: مجازه المحكم المبين الموضح، والعرب قد تضع (فعيل) في معنى (مفعل)، وفي آية أخرى: هذا ما لدي عتيد، مجازه: مُعَدّ».

ومن القسم الثاني ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿عموا وصمّوا كثير منهم﴾ مجازه على وجهين: أحدهما أن بعض العرب يظهرون كناية الاسم مع إظهار الاسم الذي بعد الفعل، كقول أبي عمرو الهذلي: أكلوني البراغيث، والموضع الآخر أنه مستأنف لأنه يتم الكلام إذا قلت: عموا وصمّوا، ثم سكت، فتستأنف فتقول، كثير منهم.

و «المجاز» في استعمال أبي عبيدة يمكن ـ على هذا ـ أن يشمل جميع الأساليب البلاغية، ولكنه في الواقع يشير اشارات مجملة الى بعض منها فقط، كالحذف والمجاز المرسل (دون أن يسميه بهذا الاسم) وخروج الاستفهام عن معناه الى معنى التقرير. ويلاحظ أن أبا عبيدة يكتفي بالدلالة على معنى اللفظة القرآنية أو التركيب القرآني دون أن يبين السر في مجيئها على غير الأسلوب المألوف، أي أنه ينبه على خصائص الأسلوب القرآني فحسب، دون أن يبين تأثيرها في المعنى. فنحن لا نزال في بدايات البحث البلاغي، ولا بد أن ننتظر قرابة ثلاثة قرون حتى يكتمل البحث في أسرار الإعجاز وتكتمل معه علوم البلاغة.

ومن معاصري أبي عبيدة أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة ٢٠٩ هـ، وكان شيخ النحويين واللغويين في الكوفة، وله كتاب «معاني القرآن». والصنعة الإعرابية هي الصفة الغالبة على هذا الكتاب فهو يعنى ببيان ارتباط الألفاظ بعضها ببعض، وما يجوز فيها من وجوب الإعراب وما يتخللها من حذف يوجب النحو تقديره. وهو مثل «مجاز القرآن» من حيث الاكتفاء ببيان أصل التركيب اللغوي والاستشهاد بما يشبهه من كلام العرب، دون الدخول في الفروق الدقيقة بين أسلوب وأسلوب.

ولكن الناحية البلاغية لا تلبث أن تظهر في كتاب ثالث وهو «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة. وقد أفاد من السابقين كما أفاد كثيراً من الملاحظات المتفرقة التي وردت في كتاب استاذه الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ. وابن قتيبة يتحدث بمزيد من التفصيل عن المجاز والاستعارة، وإن لم يميز بينهما تمييزاً واضحاً، كما يتحدث عن الحذف، والتكرار، والكناية، وبعض المعاني التي يخرج اليها الاستفهام والأمر، وكثير من الشواهد التي جاء بها ابن قتيبة دخلت فيما بعد في كتب البلاغة.

وكان هذا الكتاب ايذاناً بالمرحلة الثانية من البحث في اعجاز القرآن، وهي مرحلة التصنيف العلمي لأبواب الاعجاز، وقد نهض به علماء الكلام الذين شغلتهم قضية الإعجاز لمكانها من أصول العقيدة. وقد تبلورت هذه المرحلة قرب نهاية القرن الرابع في ثلاثة كتب: «النكت في اعجاز القرآن» للرماني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ. و«بيان إعجاز القرآن» للخطابي المتوفى سنة ٣٨٨ هـ. وإعجاز القرآن » للباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ.

وفي هذه الكتب الثلاثة عرضت أمهات المسائل البلاغية، وقد أفاد أصحابها من التفاسير اللغوية السابقة، كما أفادوا من دراسات نقاد الشعر التي عرفناها في الفقرات السابقة، ولكنهم امتازوا عن الفريقين معاً بخصلتين: أولاهما تفصيل الأقسام، بحيث جاءت كتب الإعجاز أكثر

استيعاباً لوجوه البلاغة، والخصلة الثانية بيان الأسباب التي لأجلها كانت الأساليب البلاغية أقوى تأثيراً في النفس من الأساليب العادية. ولعل كتاب «النكت في إعجاز القرآن» للرماني هو أهم تلك الكتب الثلاثة وأعظمها تأثيراً في المؤلفات البلاغية من بعد. فقد امتاز إلى جانب هاتين الخصلتين بالتعريفات المحكمة الواضحة، فهو يعرف (الإيجاز) مثلاً بأنه «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى» ويقسمه الى نوعين: إيجاز حذف وإيجاز قصر، ويفرق بين الايجاز والتقصير أو الإخلال، كما يفرق بين الإطناب والتطويل. وقد أخذ مؤلفو كتب البلاغة ـ من بعد ـ هذه الأفكار كلها عن الرماني، كما أخذوا كثيراً من نماذجه، كتمثيله لإيجاز القصر بقوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ ومقارنته بقول العرب «القتل أنفى للقتل».

ويعرف التشبيه بأنه «العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل»، ويقسمه قسمين أيضاً، تشبيه شيئين متفقين بأنفسهما، وتشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما، والقسم الثاني ـ كما يقول الرماني ـ هو الذي يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وهو فعلاً ما اصطلح البلاغيون على اطلاق اسم التشبيه عليه. ويفسر بلاغة التشبيه بما فيه من البيان، والبيان في التشبيه يكون على وجوه: منها تصوير غير المحسوس في صورة المحسوس: كقوله تعالى: ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً﴾ (النور/ ٣٩).

ومن وجوه البيان في التشبيه إخراج غير المألوف في صورة المألوف كقوله تعالى في صفة يوم القيامة: ﴿فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان﴾ (الرحمن/ ٣٧). ومنها إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة كقوله تعالى: ﴿مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً﴾ (العنكبوت/ ٤١).

وكذلك يصنع الرماني في باب الاستعارة. وقد نقلت كتب البلاغة في

العصور التالية معظم ما جاء في هذين البابين، واهتم الرماني بوجوه أخرى من الإعجاز القرآني أشار اليها سابقوه إشارات عابرة وقصر عن توفيتها حقها من أتوا بعده من ذلك كلامه عن «التصريف» أي تناول المعنى الواحد بطرق مختلفة، وهذا من أجلّ وجوه الاعجاز في القرآن الكريم، وأجدرها بعناية البلغاء، فالقرآن الكريم يتناول البعث والحساب، وخلق الانسان، وأحوال الكفار، وأحوال المنافقين، وقصص الأمم السابقة - يتناول كل موضوع من هذه الموضوعات في سور كثيرة، فتتنوع طرق التناول دون أن تتعارض أو تتناقض ويكون من ذلك تشويق للسامع، وتثبيت للعظة، وتأكيد للتحدي.

ويفصل الرماني القول في «التلاؤم» أي تناسب الحروف من الناحية الصوتية، وهو باب من أبواب الإعجاز القرآني قل من أشاروا اليه قبل الرماني، وقل من عنوا به من البلاغيين بعده، ومعظم كتب البلاغة المتأخرة تكتفي باشتراط «الخلو من التنافر» ليكون الكلام فصيحاً، ولا تقف عندما نبه اليه الرماني من أن «التلاؤم» لا يعني مجرد الخلو من التنافر، فليس كل كلام خال من تنافر الحروف متلائماً بدرجة واحدة، بل إنه يتفاوت في درجات هذه الفضيلة وأعلاه القرآن الكريم.

أما كتاب «بيان إعجاز القرآن» للخطابي فأقل تفصيلاً من الناحية النظرية. فهو يتناول الاعجاز من جهة اللفظ والمعنى، فقوام البلاغة ثلاثة عوامل: معنى، ولفظ، ونظم يؤلف بينهما، وقد بلغ القرآن الكريم درجة تعجز عنها قوى البشر من هذه الجهات الثلاث، وجمع في نظمه بين صفتي الفخامة والعذوبة، وهما صفتان تبدوان في كلام البشر كالضدين، فإما أن يميل الكلام الى هذه وإما الى تلك.

ويمتاز كتاب الخطابي بعد ذلك بإيراد الأمثلة الكثيرة للتدليل على قيمة اللفظ القرآني أو التركيب القرآني في سياقه الخاص، مشيراً إلى الفروق الدقيقة بين معاني المفردات التي تبدو مترادفة، أو التراكيب التي تبدو

متقاربة، ومبيناً الأسرار اللطيفة في استعمال كلمة يبدو للنظر القاصر أن غيرها أحق منها بذلك الموضع، أو تركيب يخيل لمن لا يحسن الفهم أن فيه عدولاً عن الوجه.

وآخر هذه الكتب الثلاثة «إعجاز القرآن» للباقلاني ينقل وجوه الإعجاز التي أوردها الرماني في كتابه «النكت في إعجاز القرآن» كما ينقل عن بعض الأدباء كابن المعتز وقدامة بن جعفر كثيراً من وجوه البلاغة التي أطلق عليها اسم «البديع»، ولكن الباقلاني ينفرد عن هؤلاء جميعاً برأي له طرافته ووجاهته أيضاً، وهو أن هذه الوجوه لا تكفي لتعليل الإعجاز وحجته في ذلك أنها يمكن أن تحصل بالدراسة والمران، وإنما يعرف الاعجاز بائتلافها جميعاً في نظم لا يقدر البشر أن يأتوا بمثله، وقد دلل على قوله هذا بنقد تطبيقي تفصيلي لمعلقة امرىء القيس وقصيدة للبحتري.

والجديد في نقد الباقلاني أنه تناول قصيدتين كاملتين، على خلاف ما جرت به عادة النقاد العرب من الوقوف عند البيت أو البيتين، وإن كانت المعاني الجزئية والعبارات عنها هي التي استأثرت بانتباهه كما هي الحال عند غيره. ولكنه حين يأتي للكلام على النظم القرآني ينهج سبيلاً لم يسبقه إليه أحد ولم يتبعه فيه أحد على ما نعلم، وهو الكلام على وحدة السور. ولوحدة السور عند الباقلاني معنيان: وحدة النظم في الاستواء والإحكام، بحيث لا يعتريه شيء من التهافت عند اختلاف الموضوعات والأغراض، كما نجد في أشعار البشر، ووحدة النظم بتلاؤم الأجزاء، وحسن الانتقالات وإحكام المقاطع. وقد مثل الباقلاني لذلك بسورة الشعراء، وإن كان تحليله لها مجملاً غاية الإجمال. ولعل عبد القاهر الجرجاني، إمام البلاغيين، لو وقف أمام هذا المعنى في النظم القرآني لكانت لنا بلاغية مختلفة عن هذه التي بين أيدينا. ولكنه كان نحوياً، فاستأثر بانتباهه نظم الجملة دون نظم السورة أو القصيدة. كما سنرى في الفقرة التالية.

٩ ـ عبد القاهر الجرجاني وتأسيس علوم البلاغة :

كـان بحث الإعجاز هـو التربة الخصبـة التي نمت فيهـا الـدراسـات البلاغية، مع أن البذرة ـ كما رأينا ـ ترجع الى العصر الجـاهلي نفسـه، وقد عاونت في تغذيتها المباحث النقدية على مختلف اتجاهاتها، ولا سيـما مباحث الشعـراء والكتاب التي تـركزت حـول فني النظم والنـثر. ويبدو أن قضيـة «النظم» أخذت تستقطب جميع المباحث النقدية والبلاغية منذ أواخر القرن الرابع، ولا غرابة في ذلك، فقد كانت هذه المباحث كلها تمت بسبب قريب أو بعيد إلى فكرة «الصياغة». وهكذا أصبح الجـو مهيئاً لاستكمـال دراسة العبارة وفقاً لمنهج مستوعب، نتج عنه علما المعاني والبيان، ولم يلبث أن جاء البلاغيون المدرسيون الذين نظموا أبوابهما وأضافوا اليهما علماً ثالثاً سموه علم البديع، بنوه على أعمال المدرسة الفنية التي كأن رائدهـا ابن المعتز، ولكن بعد أن أخضعوه لإطار نظري شـامل أصبـح بمقتضاه علماً إضـافياً مكمـلاً لعلمي المعاني والبيان، هذا بينما استمر الشعراء والكتاب سائرين على النمط الذي ابتدعه ابن المعتز، فأنتجوا كتباً في البديع تجاوزت حدود المفهوم الذي حاول البلاغيون المدرسيـون أن يعرضوه، وحافـظت على فكـرة «البديـع» كمذهب في الصناعة، لا كعلم داخل منظومة تسمى علوم البلاغة، أيا كان موضعه في هذه المنظومة : في الصلب أو في الهامش.

كان عبد القاهر الجـرجاني (٤٧١ هـ) هـو مؤسس المنهج البـلاغي. وكان نحوياً ومتكلماً، وكان فيما يظهر مطلعاً اطلاعـاً جيداً عـلى ما تـرجم ولخص من آثار الفكر اليوناني، كما كان مطلعاً على المناقشات التي دارت بين النقاد العرب المحافظين، بما فيها من مثمر وعقيم، وعلى رأسها قضية اللفظ والمعنى، وقضية السرقات الشعرية. ثم إنه، بوصفه متكلماً، كان مضطراً أن يصل الى حل يرتضيه لقضية الإعجاز، وبوصفه نحوياً كانت تشغله العلاقة بـين القواعـد التي يعنى بها النحـويون لضمـان سلامـة العبـارة، و«حسن

السبك» الذي يلهج به النقاد لضمان حسن موقعها من النفس. ومن هذا المزيج كله تكونت فلسفته البلاغية. فإذا اعتبرنا الجاحظ ممثلاً لعصره ـ النصف الأول من القرن الثالث ـ الذي كان النقد فيه بحيرة غذتها منابع مختلفة، فعبد القاهر الجرجاني يمثل عصره أيضاً ـ النصف الأول من القرن الخامس ـ إذ أصبح للنقد نهر عظيم صبت فيه كل الروافد المهمة. وكان هذا النهر، الذي أخمل النهيرات، هو نهر البلاغة.

ترك الجرجاني كتابين جليلين في البلاغة، وهما «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز». ولا شك أن فكرة «النظم» هي الفكرة المحورية في الكتاب الثاني، ولا شك أيضاً أن هذه الفكرة كانت هي الأساس الذي أقام عليه البلاغيون المدرسيون من بعده علم المعاني. والمرجح ـ من مقارنة النصوص ـ أن «الأسرار» سبق «الدلائل» تاريخاً، ومن ثم يمكن افتراض أن فكرة «النظم» كانت هي الخلاصة والتتويج لأفكار عبد القاهر البلاغية. ولكن الظاهر أن هذه الأفكار انطلقت أصلاً من مناقشة مزاعم بعض المتكلمين عن كون الإعجاز في اللفظ، وعرض هذا الزعم على ما يقوله الفلاسفة بشأن مادة الشعر وصورته، ويبدو أن عبد القاهر لم يكتف بما قرره قدامة بن جعفر في ذلك، بل رجع أيضاً إلى الفلاسفة الشراح الذين جاءوا بعده. فهو يقول في أول «الأسرار»:

«وأعلم أن غرضي من هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصل الى بيان أمر المعاني، كيف تتفق وتختلف، ومن أين تجتمع وتفترق. . . وأن من الكلام ما هو شريف في جوهره كالذهب الإبريز الذي تختلف عليه الصور، وتتعاقب عليه الصناعات، وجل المعوَّل في شرفه على ذاته، وإن كان التصوير قد يزيد في قيمته ويرفع في قدره، ومنه ما هو كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة، فلها ـ ما دامت الصورة محفوظة

عليها لم تنتقض، وأثر الصنعة باقياً معها لم يبطل ـ قيمة تغلو، ومنزلة تعلو، وللرغبة بها انصباب، وللنفوس بها إعجاب(«أسرار البلاغة» ط. المنار ١٩٤٧ م. ص ص ١٩ ـ ٢٠).

ويبدو من هذا النص أن عبد القاهر مستعد لأن ينظر في قيمة المعنى في ذاته، أي بصرف النظر عن صياغته، ولكن يعود الى الفكرة نفسها في «دلائل الإعجاز» ليقرر أن «شرف المعنى» خارج عن بحث البلاغة، فبعد أن يورد نص الجاحظ المشهور في تفضيل اللفظ على المعنى، يقول عبد القاهر:

«وأعلم أنهم لم يعيبوا تقديم الكلام بمعناه من حيث جهلوا أن المعنى إذا كان أدباً وحكمة وكان غريباً نادراً فهو أشرف مما ليس كذلك، بل عابوه من حيث كان من حكم من قضى في جنس من الأجناس بفضل أو نقص ألا يعتبر في قضيته تلك الا الأوصاف التي تخص ذلك الجنس وترجع الى حقيقته، وألا ينظر فيها الى جنس آخر وإن كان من الجنس الأول بسبيل أو متصلا به اتصال ما لا ينفك منه. ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبرعنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منها خاتم أو سوار. فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر الى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة ـ كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام ان تنظر في مجرد معناه. وكما أننا لو فضلنا خاتماً على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود أو فصّه أنفس لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معناه ألا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام. وهذا قاطع فاعرفه».

(«دلائل الاعجاز»، ط. المنار سنة ١٣٣١ هـ ص ص ١٩٦ ـ ١٩٧).

غير أن مناقشة أنصار اللفظ تشغل في كتابي عبد القاهر أضعاف الحيز

الـذي تشغله مناقشـة أنصار المعنى، والـظاهـر أن المعـركـة بلغت في زمن عبـد القاهـر حداً من العنف والتـطرف أدى بالقـائلين باللفظ الى مـزاعم مضحكـة كقولهم إن منشـد الشعر مثـل قائله في أن كليهـما «نـاظم»، وأن الكـلام المفسَّر لا يفضـل تفسيـره إلا بـالألفـاظ. وعبـد القـاهـر يفتتـح «أسرار البلاغة» ويختم «دلائل الإعجاز» بمناقشة هذه المزاعم، ويخلص منها إلى تقرير فكرة «النظم» بلغة الترجمة الذاتيـة: «ولم أزل منذ خـدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة، والبيان والبراعة، وفي بيان المغـزى من هذه العبـارات، وتفسير المـراد بها، فـأجد بعض ذلـك كالـرمز والإيمـاء والإشارة في خفـاء، وبعضه كـالتنبيه عـلى مكان الخبيء ومـوضع الدفين ليبحث عنه فيُخرج. . .».

والإشارات والتنبيهات التي يعتمـد عليها عبـد القاهـر في تفسير معنى البلاغة والبيان الخ. . . هي ألفاظ مثل «النظم» و «التصويـر» و «الصياغـة»، وردت كثيراً في كلام المتقدمين حول هذه المعاني. فإذا رجعنا الى الدلالات الحقيقية لهذه الألفاظ، عرفنا أن المقصود هو الترتيب والتأليف والتركيب.

ولكن التأليف والتركيب لا يكون في اللفظ من حيث هو لفظ، والدليل على ذلك أننا إذا نظرنا الى لفظة ما قبل دخولها في التـأليف وأدائها لمعنى في جملة، لم نتصور أن تكون أبلغ أو أقـل بلاغـة من غيرهـا. فهل يمكن أن يقال ـ مثلاً ـ إن كلمة «رجل» أدل على مفهوم الرجل من كلمة «فرس» على مفهـوم الفـرس؟ وهـل يتصـور أن اسم «الليث» أدل عـلى ذلـك الحيـوان المعروف من اسم «الأسد»؟

فـالعبرة في بـلاغة الكـلام بحسن تأليفـه، والعبرة في حسن التـأليف بالمعنى. وإذ كان النحو هو الذي يعرفنا أنواع التأليف المختلفة للدلالة على المعـاني المختلفة، فمـدار البـلاغـة إذن هـو وضـع التـراكيب النحـويـة في مـواضعها، واستعمـالها فيـما ينبغي لها. ولا يعني عبـد القاهـر بهـذا مجـرد

الصحة، بل تخير الأسلوب المناسب من بين أساليب متعددة كلها صحيح نحوياً، وكلها تؤدي معنى واحداً، إلا أن لكل واحد منها خصوصية في ذلك المعنى ليست للأساليب الأخرى. ويمثل عبد القاهر لذلك باختلاف الوجوه في الأساليب الخبرية نحو قولك: زيد منطلق وزيد ينطلق وينطلق زيد ومنطلق زيد وزيد المنطلق والمنطلق زيد وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق؛ واختلاف الوجوه في الشرط والجزاء بين أن نقول: إن تخرج أخرج، وأن نقول: إن خرجت خرجتُ، أو: إن تخرجْ فأنا خارج، أو: أنا خارج إن خرجتَ، أو: أنا إن خرجتَ خارج؛ واختلاف الوجوه في الحال بين أن نقول: جاءني زيد مسرعاً، وأن نقول: جاءني يسرع، أو: جاءني وهو مسرع، أو جاءني هو يسرع، أو جاءني قد أسرع، أو جاءني وقد أسرع.

ثمة إذن دلالة اللفظ المفرد في سياقه (رجل، فرس، ليث، أسد) ودلالة التركيب النحوي من حيث هو. هاتان هما دعامتا البلاغة، ولكن ثمة فرقاً بينهما: فنحن حين نوازن بين التراكيب النحوية ننظر إلى علاقات معنوية، أو إلى أفكار مجردة، ولكننا حين نوازن بين ألفاظ مفردة ننظر الى فروق في أدائها للمعنى الواحد أو الفكرة الواحدة. فيم تكمن هذه الفروق؟ لم يستطع عبد القاهر أن يردها جميعاً الى النظم، ولذلك نراه يستخدم فكرة «التمثيل» أي تقريب المعاني من الحسّ. فمع أن عبد القاهر في جداله للقائلين بأن البلاغة كلها في اللفظ يؤكد «أن التشبيه قياس» ويرى أن النمط الأعلى من الاستعارة هو ما كان وجه الشبه فيه «صورة عقلية» فإنه حين يبتعد عن هذا الجو الجدلي (في «أسرار البلاغة» على وجه الخصوص) يقول عن التمثيل مثلاً: «وأعلم أن مما اتفق عليه العقلاء أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صورها الأصلية الى صورته، كساها أبهة، وأكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها. . . » وبعد أن يستشهد بعدد من النماذج يتساءل: لم كان للتمثيل هذا

التأثير؟ ويجيب بأن ثمة أسباباً وعللاً، «كل منها يقتضي أن يفخم المعنى بالتمثيل وينبل، ويشرف ويكمل، فأدل ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكنى، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها من العقل الى الإحساس ومما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع». ويعبر عن هذا المعنى نفسه بقوله إن التمثيل يفتح الى مكان المعقول من قلبك باباً من العين.

وينبغي أن يتوقف دارس البلاغة عند إشارة عبد القاهر إلى مجيء التمثيل في أعقاب المعاني، وإلى بروزها باختصار في معرضه ونقلها عن صورها الأصلية الى صورته، فهذه الفكرة أقرب إلى الفكرة التي بدأ بها وهي التمييز بين «جوهر» المعنى و «صورته» من حديثه عن النظم. وقد حاول عبد القاهر أن يجمع بين فكرة النظم وفكرة التمثيل أو التصوير (وسماها «اللفظ») في فصل من «دلائل الإعجاز» جعل عنوانه «فصل في النظم يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع» وانتهى فيه ـ بعد تحليل دقيق لعدد من النماذج ـ الى هذا القول:

«وجملة القول إن ههنا كلاماً حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثاً قرى الحسن من الجهتين، ووجد له المزية بكلا الأمرين، والإشكال في هذا الثالث وهو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته، وطمحت ببصرك الى اللفظ، وقدّرت في حُسْنٍ كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة. وهذا هو الذي أردت حين قلت لك إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته».

وهكذا يبدو أن عبد القاهر ميز مستويات ثلاثة في الكلام البليغ .مستوى المعنى المجرد، ومستوى التصوير أو اللفظ، ومستوى النظم؛ ومع أنه لم ينكر

قيمة المعنى المجرد إذا تضمن «أدباً وحكمة» فقد حصر الأحكام البلاغية في اللفظ والنظم، وجعل الثاني مهيمناً على الأول. فكان هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه السكاكي ومن تبعه في تقسيم علم البلاغة إلى فرعين: علم المعاني وعلم البيان.

ومما هو جدير بالذكر أن عبد القاهر الجرجاني، وإن عدّ واضع هذين العلمين، لم يضع لهما هذين الاسمين، بل لم يقم حدوداً واضحة بينهما، سوى ما رأيناه من تمييزه بين اللفظ والنظم. وكثيراً ما يستعمل اسم «البديع» ليدل به على الصنعة مطلقاً، كما جرت عادة المدرسة الفنية، ويعد الاستعارة من البديع.

١٠ ـ ضمور النقد واتساع التأليف في علم البلاغة:

كانت نشأة فكرة النظم في أوساط المتكلمين، حتى اكتملت على يدي عبد القاهر الجرجاني، هي أساس توجيه البحث في العبارة الأدبية الى دراسة إعجاز القرآن، وامتزاجه بالمباحث الكلامية والمنطقية، وخضوعه لمنهج علمي في التبويب والتصنيف. وهذه هي السمات التي ميزت «علم البلاغة». وبفضل ارتباط هذا العلم بالقرآن، تواصل الاهتمام به وكثر التأليف فيه طوال العصور المتأخرة، وإن أخذ ـ غالباً ـ شكل المتون والشروح كما جرت عادة المتأخرين. وبجانب هذا الاتجاه المدرسي في البلاغة، الموّجه أساساً لخدمة التفسير، استمر الاتجاه البديعي في سيره المطرد، ممثلاً للذوق السائد في بيئات الكتاب والشعراء. فبعد ثمانية عشر نوعاً من البديع أحصاها ابن المعتز، رأينا أسامة بن منقذ (٥٨٤ هـ) في «بديعه» يبلغ بها خمسة وتسعين. وابتداء من القرن الخامس تكثر الكتب في فن التجنيس خاصة، فقد أصبح هذا الفن البديعي لُعْبَة الشعراء والكتاب، وأشهر هذه الكتب اثنان: «الدر النفيس في أجناس التجنيس» لصفي الدين الحلي (٧٥٠ هـ). و«جنان الجناس» للصلاح الصفدي

(٧٦٤ هـ) ثم تصبح التورية هي بدع العصر، فيضع ابن حجة الحموي (٨٣٧ هـ) كتابه «كشف اللثام، في التورية والاستخدام». ويبدأ الحلي نوعاً جديداً من النظم بقصيدته البديعية في مدح الرسول، عارض فيها بُردة البوصيري، ولكنه تحرى أن يضمن كل بيت منها نوعاً من البديع، وأخذ الشعراء يتواردون على هذا الفن ويبذلون جهدهم في الإكثار من الأنواع، ويلحقون بالقصيدة شرحاً يفصل كل نوع ويورد نماذج منه. وأشهر هذه الشروح وأوسعها كتاب «خزانة الأدب» لابن حجة الحموي.

أما النقد فلا نعرف إضافة قيمة فيه بعد «مناهج البلغاء»، والملاحظات المتناثرة التي نعثر عليها في «المثل السائر»، ولا سيما في المقدمة. فمعظم الكتب المؤلفة في النقد، ابتداءً من القرن السابع، يعتمد على النقل عن السابقين، ولذلك فإن أبا تمام والمتنبي يغلبان على موضوعات هذه الكتب، مثل «تنبيه الأريب على ما في شعر أبي الطيب من الحسن والمعيب» لعبد الرحمن بن عبد الله باكثير الحضرمي (حوالي ٩٧٥ هـ.) و «هبة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام» و «الصبح المنبي عن حيثية المتنبي» ليوسف البديعي (١٠٧٣ هـ.). ولذلك فإن الإضافة الحقيقية لهذا العصر تبقى منحصرة في تقنين علوم البلاغة.

وأول من قام بهذا الجهد هو الفخر الرازي (- ٦٠٦ هـ) في كتابه «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز». وهو يصرح في خطبة الكتاب باعتماده على كتابي عبد القاهر، اللذين يأخذ عليهما عدم الترتيب وكثرة الإطناب. ولذلك يقسم كتابه الى جملتين أو مقالتين: أولاهما خاصة بالمفردات، ويتناول فيها مباحث «اللفظ» عند عبد القاهر، ولكن بعد أن يقدم لها بمقدمة عن أنواع «الدلالة» يستعيرها من المنطق. ومن ثم تنقسم هذه الجملة قسمين أحدهما خاص بالدلالة الوضعية ويتناول بعض المحسنات التي تكون في الألفاظ المفردة خطاً أو نطقاً، وأهمها الجناس بأنواعه؛ والقسم الثاني موضوعه

الدلالة المعنوية وفيه يدرس التشبيه والاستعارة والكناية. والجملة الثانية خاصة بالنظم، وهو يأخذ عن عبد القاهر تعريفه بأنه «تأخّي معاني النحو» ويلخص أبحاثه في التقديم والتأخير والحذف والذكر والفصل والوصل والإيجاز والقصر، ويحدِّد ألواناً من النظم اكتفى عبد القاهر بالإشارة اليها، كاللف والنشر والجمع والتفريق والتقسيم.

أما إمام البلاغيين المدرسيين فهو، بدون شك، أبو يعقوب السكاكي (٦٢٦ هـ) صاحب «مفتاح العلوم»، والمقصود هو العلوم الأدبية (حسب رأي السكاكي). وقد سلك سبيل الرازي من قبله في اعتبار علم البلاغة وسيلة الى معرفة الإعجاز، وزاد بأن جعله علماً معيارياً فصيره ثالثاً لعلم الصرف وعلم النحو، وسار الى آخر الشوط الذي بدأه عبد القاهر الجرجاني حين قال «إن التشبيه قياس» فرأى أن علم البيان لا يتم إلا ببحث الاستدلال كما رأى أن معرفة الشعر والنثر لا تتم إلا بدراسة العروض والقوافي، فأضافها الى «مفتاحه». وبما أن دراسة البلاغة، حتى عند الرازي، كانت لا تزال تدور حول البحث عن جمال العبارة، فقد كان على السكاكي أن يعتمد اعتباراً آخر في تقسيم المباحث البلاغية، تتوفر له «المعيارية» التي أصبحت طابع هذا العلم. ومع أن البلاغة عنده ظلت قائمة على هذين الركنين، اللفظ والنظم، فقد أخضعهما لمنظومة نحوية كلامية منطقية غايتها تمييز الخطأ من الصواب، لا الكشف عن أسرار الصنعة الأدبية، وإن كانت طبيعة المادة قد اضطرت السكاكي نفسه في كثير من الأحيان الى الخروج عن حدود هذه المنظومة والغوص في تحليلات جمالية لا تخلو من ذوق وملاحية. وجدير بالذكر أن السكاكي، رغم كل ما صاغه من قوانين بلاغية، لا يرى مرجعاً في معرفة وجه الإعجاز سوى الذوق.

وطبقاً لهذه المنظومة، تتألف البلاغة من علمين: علم المعاني وعلم البيان. فعلم المعاني «هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل

بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره». ومقتضى الحال لا يتطلب ـ أحياناً ـ أكثر من ألفاظ مستعملة في دلالاتها الوضعية ومؤلفة على كيفية تفيد معنى، بحث يتطلب ـ أحياناً أخرى ـ ما هو أكثر من ذلك. والاحتراز عن الخطأ المقصود في علم المعاني، هو ما يتعلق بهذا القسم الثاني، دون الأول الذي يقوم به علم النحو.

وبناء على ذلك يدرس علمُ المعاني أساس التركيب النحوي، وهو الإخبار (وقد أخذ السكاكي هذه الفكرة عن عبد القاهر) وضده الطلب. ثم يدرس الفروق المختلفة في الأخبار من جهة التراكيب والمعاني التي تدل عليها هذه التراكيب، طبقاً لأحوال المخبَر عنه (المسند إليه) من تعريف أو تنكير، وتقديم أو تأخير، ولأحوال الخبر (المسند) من مثل ذلك، ومن فعلية أو اسمية، وتقييد أو إطلاق. وبعد الانتهاء من دراسة التراكيب الداخلة في نطاق الجملة، أو الخبر الواحد، ننتقل الى دراسة الربط بين الجمل (الفصل والوصل) ثم إلى الدراسة الكمية لعلاقة الألفاظ بالمعاني (الإيجاز والإطناب والمساواة).

وأما علم البيان فهو «معرفة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه». وبما أن إيراد المعنى بالدلالات الوضعية للألفاظ لا يؤدي الى زيادة أو نقص في الوضوح، كما إذا قلت «هزبر» عوضاً عن «أسد»، فإن الكلمتين بمنزلة سواء لدى السامع الذي يعرف معناهما معاً، وإنما يوجد الاختلاف في الوضوح إذا استعملت كلمتان في غير معناهما الوضعي، كأن تدل على معنى «الرفعة» مرة باسم «الشمس» ومرة باسم «العلم» فإن مباحث علم البيان تنحصر في الدلالات غير الوضعية، أي الدلالات العقلية، التي تسمى في المنطق «دلالة الالتزام». وعلى أساس

العلاقة بين المعنيين «اللازم والملزوم» يقسم السكاكي مباحث البيان الى استعارة ومجاز مرسل وكناية. وبما أن الاستعارة تبنى على علاقة التشبيه، فيجب أن تشتمل مباحث البيان على «التشبيه» أيضاً.

هذه هي المنظومة البلاغية التي رتبها السكاكي، والتزمها أتباعه وعلى رأسهم «الخطيب القزويني» (٧٣٤ هـ) الذي لخص قسم البلاغة من المفتاح وسماه «تلخيص المفتاح»، وأصبح «التلخيص» متناً تناوله عدد من الشراح منهم القزويني نفسه في كتابه «الإيضاح». ولم يخرج القزويني عن هذه المنظومة إلا إلى مزيد من المعيارية،حين اعتبر أن ثمرة علم البيان ليست «الاحتراز عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه» كما قال السكاكي بل الاحتراز عن التعقيد المعنوي الذي يأتي من صعوبة الانتقال من اللازم الى الملزوم.

ولا شك أن المنظومة السكاكية حين رتبت المعاني الأدبية في درجات تبدأ من «أصل المعنى» وهو «الإفادة» وترتقي إلى «ما يتصل بها من الاستحسان وغيره» ثم إلى «تمام المراد» لم تحسم قضية المعنى. ولعل ذلك راجع الى أن ثقافة العصر النفسية ربطت المعنى دائماً بالوعي والمنطق، ولكنها استطاعت ـ على كل حال ـ أن تشير الى ما نسميه اليوم «مستويات العمل الأدبي» في حدود الجملة والجملتين. ولعلها لو لم تلتزم بالفكرة المعيارية لجاءت أقرب الى مفاهيمنا النقدية المعاصرة. أما المسألة الأكثر إشكالاً فهي موقف هذه المنظومة من البديع. فالسكاكي وأتباعه رأوا أن البلاغة تنحصر في علمي المعاني والبيان (ما دام الأول قد تكفل بصحة المعنى، والثاني قد تكفل بإتمامه)، ومن ثم بقي عدد كبير من الأساليب الفنية، التي أحصتها مدرسة البديع، خارج هذا التصنيف، فاضطروا الى أن يضيفوا «علماً» ثالثاً سموه «علم البديع»، وقدموه بقولهم إنه يضم زيادات مستحسنة، يصار اليها بعد رعاية تطبيق الكلام على مقتضى الحال ووضوح الدلالة.

ولعل إفراط البديعيين في ابتكار الأنواع ورصدها كان سبباً في هذا الموقف المتشكك، أو المترفع، من جانب البلاغيين الذين صدروا عن البحث في إعجاز القرآن. وقد أنكر أحد متقدميهم، الباقلاني، أن يقال إن في القرآن سجعاً، وسماه «فواصل»؛ وكلهم أكدوا أن المحسنات البديعية يجب أن تكون تابعة للمعنى. وإذا كان أحد البديعيين، ابن أبي الإصبع (٦٤٥ هـ) قد ألف كتاباً في «بديع القرآن» فالراجح أنه كان نوعاً من الرد على ذلك الترفع أو التشكك.

مراجع عامة:

إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب؛ شوقي ضيف: البلاغة، تطور وتاريخ؛ طه أحمد ابراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب؛ محمد زغلول سلام: تاريخ النقد العربي؛ محمد مصطفى هدارة: مشكلة السرقات في النقد العربي؛ محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب.

علم العروض

د. محمد بدوي المختون

مقدمـــة

يقتضي التعريف بعلم العروض أن نقدم بين يـدي ذلك كلمـة عن طبيعة العربي في شبـه الجزيـرة التي عاش في رحـابها، لا يحجبـه شيء عن سمائها ومظاهر الطبيعة فيها، فاتسع خياله اتساع صحرائها وساعدته اللغة بكثرة مترادفاتها على صياغة الشعر سليقة وطبعاً، فهم أمة كما قيل قد حرموا الطعام ومنحوا الكلام، وقد عرفوا بالقصـد في القول والإيجـاز والفصاحـة وإصـابـة المعنى عن قـرب، وغلب عليهم هـذا اللون من القـول ألا وهـو الشعر، حتى قيل إنه قد وجد قبل النثر الذي لا يخضع لنظم ولا قوانين، ولا نعني النثر الفني بحال. فقد وصلنا من تراثهم الشعري أكثر مما وصلنـا من نثرهم، لأنهم اعتمدوا في ديـوانهم الشعري عـلى الذاكـرة، فاحتفـظت به العرب تراثاً على مر الزمن، لسهولة حفظه لما فيـه من الإيقاع والـوزن ولما يحمله من موسيقا، قال ابن فارس: «ذهب علماؤنا أو أكثرهم إلى أن الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقل. قال: ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير، وأحر بهذا القول أن يكون صحيحاً»[1]. وهي كلمة مشهورة لأبي عمرو بن العلاء من قبله.

وقد ظلت الأمة العربية على فصاحتها لعزلتها، إلى أن دب اللحن في أوصالها وخاصة حين اختلط العرب بالعجم بفعل الفتـوحات الإسـلامية، فـاحتاجت إلى وضـع العلوم وتدوينهـا، فكان عـلى رأسها النحـو وتـدوين

الحديث بعد ذلك، ثم ظهر العروض والقافية على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، المولود بالبصرة سنة ١٠٠ هـ والمتوفى سنة ١٧٤، على خلاف في ذلك، أوائل خلافة الرشيد، ليعرف بهما صحيح الشعر من فاسده وسقيمه، وليحكم الشعر من أراد صوغه، ليكون ذلك كالمعايير والموازين لهذا الفن الذي حفلت به العرب.

وعلم العروض وعلم القافية داخلان في «علوم العربية» التي اشتملت على اثني عشر علماً هي:

علم اللغة، وعلم الصرف، وعلم الاشتقاق - وإن كان جزءاً من الصرف - وعلم النحو، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم العروض، وعلم القافية، وعلم قرض الشعر، وعلم الخط، وعلم إنشاء النثر من الرسائل والخطب، وعلم المحاضرات ومنه التواريخ.

هذا ما تعنيه كلمة «العربية» بالمعنى العام، أما بالمعنى الخاص فتطلق على النحو والصرف.

وكلمة «العروض» من حيث اللغة تعني أشياء كثيرة لأنها من المشترك اللفظي، فهي تعني مكة والمدينة وما حولها، أي بين مكة واليمن، قال لبيد: نقاتل ما بين العروض وخثعما - ويقال عرض الرجل أي أتى العروض، وفي حديث عاشوراء: «فأمر أن يُؤذِنوا أهل العروض» قيل أراد من بأكناف مكة والمدينة، كما تعني الناقة التي لم تُرَض، ومن هذا المعنى حديث عمر رضي الله عنه: «واضرب العروض وازجر العجول»، فميزان الشعر يسمى العروض مجازاً، لصعوبته كهذه الناقة التي لم تذلل، وقيل في سبب تسميته ان الخليل قد وضعه بمكة وهي العروض فسماه باسمها تفاؤلاً، أو هو من تسمية الكل باسم الجزء مجازاً، والأوفق من ذلك ما ذكره الخليل فقد قال: «العروض عروض الشعر، لأن الشعر يعرض عليه، ويجمع أعاريض، وهو فواصل الأنصاف والعروض تؤنث، والتذكير

جائز»(٢)، ولذا قيل العروض طرائق الشعر وعموده مثل الطويل، يقال هو عروض واحد، واختلاف القوافي تسمى ضروباً. بل ذهب بعضهم الخيال والمواءمة بين العلم والفن والبيئة العربية إلى حد أن قال أبـو إسحاق: إنما سمي وسط البيت عروضاً، لأن العروض وسط البيت من البناء والبيت من الشِّعر مبني في اللفظ على بناء البيت من الشَّعر المسكون عند العرب، فقوام البيت من الكلام عروضه، كما أن قوام البيت من الخرق العارضة التي في وسطه فهي أقوى مـا في بيت الخرق. أقـول وإتيان الخليـل بالسبب وهـو الحبل، والوتد وهو ما تشد به الخيمة، والمصراع وغير ذلك من مصطلحات العـروض تشير إلى أنـه قد استـوحى في ذلك البيئـة العربيـة. وقيل سمي عروضاً لأن الشعر يعرض عليه، فالنصف الأول من البيت عـروض، لأن الثاني يبنى على الأول، ويسمى النصف الأخير الشطر، وهذا القول أرجح لموافقته نص الخليل. وتعني هذه الكلمة أيضاً الجهة والناحيـة، يقال أخـذ فلان في عروض ما تعجبني، أي في طريق وناحية، قال الأخنس بن شهاب التغلبي:

لكـــل أســاس من معـــدّ عمـــارة عــروض إليهـا يلجـــأون وجانب

والعروض من الكلام فحواه، يقال عرفت ذلك في عروض كلامه، ومن ذلك أن في المعاريض لمندوحة عن الكـذب، بأن تـورّى ولا تصرّح. والعارضة الخشبة التي يدور فيهـا الباب، وللبيت الشعـري مصراعـان كما للباب. أما الضرب فهو مذكر معناه المثل والشبه قال الشاعر:

ونـبـئـت لـيـلى الـعـامـريـة أصـبـحـت
عـلى ضـرب لـيـلى حـبـذا ذاك مـن ضـرب(٣)

والعروض اصطلاحاً آخر جزء من الشطر الأول، **والضرب** آخر جزء من الشطر الثاني.

أما علم العروض اصطلاحاً فهو علم بمعرفة أوزان الشعر العربي، أو

هو علم بأوزان الشعر الموافق أشعار العرب التي اشتهرت عنهم، وصحت بالرواية من الطرق الموثوق بها. وهو عند ابن فارس: «. . . العروض التي هي ميزان الشعر وبها يعرف صحيحه من سقيمه»(٤).

الحاجة إلى هذا العلم: والحاجة ماسة إلى معرفة الوزن، إذ به يعرف المستقيم والمتكسر من أشعار العرب، والصحيح من السقيم والمعتل من السليم، وعليه مدار القريض وبه يسلم من الأود والانكسار. قال ابن الأثير: «. . . وأمّا النوع الثامن وهو ما يختص بالناظم دون الناثر، وذلك معرفة العروض، وما يجوز منه من الزحاف وما لا يجوز، فإن الشاعر محتاج إليه، ولسنا نوجب عليه المعرفة بذلك، لينظم بعلمه، فإن النظم مبني على الذوق، ولو نظّم بتقطيع الأفاعيل لجاء شعره متكلفاً غير مرضٍ، وإنّما أريد للشاعر معرفة العروض، لأن الذوق قد ينبو عن بعض الزحافات ويكون ذلك جائزاً في العروض، وقد ورد للعرب مثله، فإذا كان الشاعر غير عالم به لم يفرّق بين ما يجوز من ذلك وما لا يجوز، وكذلك أيضاً يحتاج الشاعر إلى العلم بالقوافي والحركات، ليعلم الروي والردف وما يصح من ذلك وما لا يصح، فإذا أكمل صاحب هذه الصناعة معرفة هذه الآلات وكان ذا طبع مجيب، وقريحة مواتية، فعليه بالنظر في كتابنا هذا، والتصفح لما أودعناه من حقائق علم البيان، ونبهنا عليه من أصول ذلك وفروعه»(٥).

ولهذا نجد الشاعر العربي يتثبت من صحة الوزن بعدما يعد القصيدة، كما يعدل في ألفاظها ويغير فيها كالمنقحين من أمثال زهير صاحب الحوليات، قال عدي بن الرقاع:

وقصيدة قد بت أجمع بينها حتى أقوم ميلها وسنادها

وذلك كله ليوائم بين الألفاظ، ويكمل الموسيقا وغير ذلك من مقومات الشعر، لأن كثيرين من الشعراء خلطوا ووقعوا في الزلل كالمرقش وعبيد بن الأبرص وأبي العتاهية والمتنبي، فقد خرج بعضهم عن أوزان الخليل أحياناً،

وإن كان الشعر في حقيقة أمره ملكة وموهبة وعاطفة مشبوبة قبل كل شيء، قال شوقي:

والشعر إن لم يكن ذكرى وعاطفة
أو حكمة فهو تقطيع وأوزان

وقال الزهاوي:

إذا الشعر لم يهززك عند سماعه
فليس خليقاً أن يقال له شعر

وربما كانت صعوبة العروض داعية قول الجاحظ: «العروض علم مستبرد، ومذهب مرفوض، يستكد العقول بمستفعلن ومفعول، من غير فائدة ولا محصول» كما قال عن النحو: «وأما النحو فلا تشغل قلبه - أي الصبي - به إلا بمقدار ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن، ومقدار جهل العوام في كتاب ان كتبه، وشعر ان أنشده، وشيء إن وصفه، وما زاد على ذلك فهو مشغلة عمّا هو من رواية المثل الشاهد والخبر الصادق والتعبير البارع، وإنما يرغب في بلوغ غايته ومجاوزة الاقتضاء فيه من لا يحتاج إلى تعرّف جسيمات الأمور. . . ومن ليس له حظ غيره ولا معاش سواه، وعويص النحو لا يجدي في المعاملات، ولا يضطر إليه في شيء». ومن بعده جاء ابن حزم الظاهري فقال أيضاً: «يكفي أن يعرف الطالب من النحو ما يصل به إلى ضبط الألفاظ، وما زاد على ذلك فليس بضروري» فهما من دعاة التيسير لا الرفض، وقد صرّح الخليل بمثل ذلك حينما وصف النحو بأنه لا يصل إليه أحد حتى يخوض كثيراً مما لا يحتاج إليه. وهذه سعة أفق منهم، فما أحسن قول أبي نواس:

تكلفوا المكرمات كدا تكلف النظم بالعروض

وكل هذا لا ينفي قيمة هذا العلم، وحقاً لقد كان علم العروض ولا

يزال صعباً، فهذا رجل أراد أن يتعلمه فلما يئس منه الخليل أمره أن يقطع هذا البيت:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

ففهم الرجل مراده وانقطع، ومن الطرائف أن أبا جعفر أحمد بن محمد بن يونس المرادي النحوي المعروف بالنحاس، كان يوماً جالساً على درج المقياس بالروضة في سنة لم يزد النيل فيها كعادته وهو يقطع بيتاً من الشعر، فمر به رجلان فسمعاه يتكلم بكلام غير مفهوم، فتوهما أنه يسحر النيل، فدفعاه إلى النهر فمات غريقاً في ذي الحجة سنة ٣٢٨هـ.

فهذا ونظائره لا يغض من قيمة العروض حيث كان مجال قدح ومدح، إذ العالم بالعروض إن حاول النظم على بحر ما علم ما يسوغ منه وما لا يسوغ، فأمن بذلك الفساد واختلاط الأوزان، فكم من شاعر مغلق اشتبه عليه أمر الوزن فخلط بين البحور في قصيدة واحدة، هذا إن أراد إنشاء الشعر الذي لا بد فيه فوق العاطفة والطبع من القصد والصنعة، وإن قرأ شعراً أقام وزنه وأحكم إنشاده، وإن سمعه أو تناوله تعليماً وتعلماً ميّز صحيحه من فاسده، ولئن كان اللحن في النحو يزري بصاحبه، فإنّ الإخلال بالشعر أدعى إلى هلهلته والذهاب بموسيقاه وإيقاعه، وبالتالي بالإمتاع به.

وإن تعجب فعجب أن تجد في القرآن الكريم كثيراً من الآيات جاءت موزونة، ومثلت كل بحور الشعر المعروفة، ولم تعتبر شعراً لأنها خلت من عنصر القصد، أي قصد أن يكون شعراً.

قال ابن فارس موضحاً ضرورة القصد في الشعر: «الشعر كلام موزون مقفى دال على معنى، ويكون أكثر من بيت، وإنما قلنا هذا لأن جائزاً إتفاق سطر واحد بوزن يشبه وزن الشعر من غير قصد، فقد قيل: إن بعض

الناس كتب في عنوان كتاب: «للأمير المسيب بن زهير» ـ من عقال ابن شبة ابن عقال، فاستوى هذا في الوزن الذي يسمى «الخفيف» ولعل الكاتب لم يقصد به شعراً». وعندما تقول: سلام عليكم تجيء على غير قصد منك على وزن فعولن فعولن، وهذه تفعيلة «المتقارب» وهذا ما ساعد على الاقتباس والتضمين من القرآن في الشعر من نحو قول الشاعر:

وإن تبدلت بنا غيرنا «فحسبنا الله ونعم الوكيل»

وقال أبو نواس:

«لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون»

وقد ذهب بعضهم إلى عدم جواز ذلك زاعماً أنه ربما أدى إلى الكفر. على أن القرآن لم يذم الشعر لذاته، فقد قال تعالى ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات. . .﴾ فالآية وردت مقرونة بالسبب، فقد كان أعذب الشعر أكذبه، ومن مقومات الإسلام الصدق في القول، فليس ذلك راجعاً إلى طبيعة الوزن، بل إلى شيء آخر يتعلق بالسلوك، فقد استثنى المؤمنين، وحسان كان شاعر الرسول ﷺ وكان يقول له: اهجهم وروح القدس معك. وقد استمع بنفسه إلى قصيدة كعب بن زهير بالمسجد، بل وخلع عليه بردته التي تfoورثت حتى العصر العباسي وعفا عنه حينما أنشده: بانت سعاد فقلبي اليوم متبول.

أولية هذا العلم: يرجع ذلك إلى الخليل واضعه ومبتكره، فقد كان ذا عقل رياضي كما كان مؤلفاً موسيقياً، وهذه هي عدة الفيلسوف، فاستطاع أن يؤلف أول معجم عربي هو «العين» وأن يخترع العروض والقافية، وإن قيل انه سبق إلى ذلك، فقد روي أنه سئل: هل للعروض أصل عند العرب؟ فقال الخليل: نعم، مررت بالمدينة حاجاً فرأيت شيخاً يعلم غلاماً يقول له قل: نعم لا، نعم لالا، نعم لا، نعم لالا نعم لا،

نعم لالا، نعم لا، نعم لالا فقلت له: ما هذا الذي تقوله للصبي؟ فقال: علم يتوارثونه عن سلفهم يسمونه «التنعيم» لقولهم فيه «نعم» قال الخليل: فرجعت بعد الحج فأحكمتها. . . ومعنى ذلك أنه وزن نعم لا بفعولن، ونعم لا لا بمفاعيلن، وهما على نمط واحد من حيث توالي الحركات والسكنات، أي من حيث تكونهما من الأوتاد والأسباب، وربما كان هذا الوزن هو الوزن القديم للبحر الطويل، وفي ذلك تعزيز - إن صحت هذه الرواية - لكلام ابن فارس فقد قال: «. . . فإن قال قائل، فقد تواترت الروايات بأن أبا الأسود أول من وضع العربية، وأن الخليل أول من تكلم في العروض، قيل له: نحن لا ننكر ذلك، بل نقول إن هذين العلمين قد كانا قديماً، وأتت عليهما الأيام وقلّا في أيدي الناس، ثم جددهما هذان الإمامان، وقد تقدم دليلنا في معنى الإعراب. . . وزعم ناس أن علوماً كانت في القرون الأوائل، والزمن المتقادم وأنها درست وجددت منذ زمان قريب. . .»(٦). إلاّ أن الوثائق والشواهد والدلائل تعوزنا. غير أننا نعلم من ابن هشام في السيرة النبوية قول الوليد بن المغيرة في القرآن حينما أرسله المشركون إلى الرسول فاستمع منه ورجع إليهم فقال: «والله ما هو بشاعر لقد عرفنا الشعر كله، رجزه وهزجه، وقريضه، ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر»، فهو يذكر بعض بحور الشعر بأسمائها وبعض مصطلحاته كذلك، مما يدل على قدم هذا العلم، وجاء في رواية أخرى عن أبي ذر «لقد وضعت قوله على أقراء الشعر فلا يلتئم على لسان أحد»، وهذه قضية تحتاج إلى تحقيق وتمحيص.

وأياً كان الأمر فقد استعان الخليل بخبرات غيره - على الأقل - في هذا العمل كما نرى، أو أنه استعان على ذلك بالشعر اليوناني.

وقد ظل هذا العلم على نحو ما صنعه الخليل إلى يومنا هذا، رغم تأليف الجرمي والزجاجي وابن قتيبة وغيرهم في هذا العلم، واستدراكهم

أشياء حسب اجتهادهم، ورغم ما جاء به الجوهري من إرجاعه تلك البحور إلى إثني عشر بحراً، بعضها مفرد وبعضها مركب من بحرين، ورغم ما استدركه الأخفش من بحر «المتدارك» أو زيادة بعض الأضرب في البحر المديد، أو ما حكاه الأخفش أيضاً من أن للوافر عروضاً مجزوءة مقطوفة يخرج عليها قول الشاعر:

أشاقك طيف مامه   بمكة أو حمامه

وهكذا لم يكن للاحقين فيه إلا بعض التفريعات والخلافات، ففي علم العروض والقافية ما في النحو من الصعوبة والخلاف، ولا غرو فقد كان العروضيون نحاة، فإذا احتاج النحو إلى تيسير، فالعروض أشد حاجة منه إلى ذلك وسيأتي شيء عن تطوره.

ونشرع الآن في قوانين هذا العلم، فأول ما تجب معرفته:

الكتابة العروضية: فالكتابة ألوان مختلفة، ولها اصطلاحات خاصة، والرموز التي تستخدم فيها تختلف من علم إلى آخر، فالقرآن الكريم رسمه متوارث واتباعه سنّة، والعروض كذلك له خطه الخاص به، وكلا الرسمين رسم المصحف ورسم العروض يخالف الرسم الإملائي المعهود، قال ابن درستويه في كتابه «كتاب الكتاب»: «. . . ووجدنا كتاب الله جل ذكره لا يقاس هجاؤه، ولا يخالف خطه، ولكنه يتلقى بالقبول على ما أودع المصحف، ورأينا العروض إنما هو إحصاء ما لفظ به من ساكن ومتحرك، ليس يلحقه غلط، ولا فيه اختلاف بين أحد، فلم نعرض لذكرهما في كتابنا هذا» وقد نقل عنه هذا النص الزمخشري في مقدمة تفسيره «الكشاف».

وإذا اتخذنا هذا النص أساساً للكتابة العروضية، وجدنا أن لها اصطلاحاً خاصاً بالعروضيين، أساسه أن كل ما نطق به وسمعته الأذن يحسب ويعدّ في الوزن ويعتبر فهو أساس سمعي، وما لم ينطق به، ولم يلفظ ولم يسمع، يهمل ويسقط ولا يلتفت إليه، وكذلك لما كان الأساس في هذا

هو الموسيقا والنغم والإيقاع، لم تعتبر وحدة الكلمة اللغوية، بل أهدرت كرامتها، فلا مانع من تجزيئها إذا لم تستقل وحدها بالوزن فتشترك بين وحدتين «تفعيلتين» من وحدات العروض تبعاً للمقاطع الصوتية التي ستتحدث عنها. وكذلك لم تعتبر فيه الحركات بخصوصها، فالضمة تساوي الكسرة التي تساوي بدورها الفتحة في هذا العلم، على العكس منها في ميدان النحو، إذ الفتحة أخفها من ناحية وتدل على معنى معين، والضمة فيه لشيء والكسرة لشيء آخر، فالحركات فيه للمعاني، أما العروض فلا ينظر فيه إلا إلى الزمن الذي يستغرقه نطق الحركة، وسواء كانت الحركة عارضة أو أصلية فهي حركة، وكذلك السكون عارضاً أو أصلياً.

وتطبيقاً لذلك تكتب كلمة «هذا» عروضاً هكذا: هاذا، فالألف لا تكتب إملاء ولكنها تسمع عروضياً، فهي معتبرة و«ذلك» بعد الذال ألف مسموعة فهي تكتب عروضياً «ذالك» والحرف المشدّد يعتبر حرفين أولهما ساكن وثانيهما متحرك، فكلمة «لكن» تكتب: «لاكنْنَ» ففيها ألف ونونان، وكلمة «عمرو» لا تعتبر الواو لأنها لا تسمع فهي معدومة عند العروضيين، وإذا قلت: «خرجت من البيت» سقطت همزة الوصل فلا تعدّ معنا كما تسقط «أل» الشمسية في نحو: «هذه الشمسُ» و«ذلك التراب» فإننا نسمع بعد الهاء مباشرة شيناً ساكنة وأخرى بعدها متحركة، وبعد الكاف ننطق التاء المشدّدة في كلمة «التراب» على النحو السابق، فتكتب الجملتان عروضياً هكذا: هاذهششمسو، ذا للكتتراب، وهكذا في كل لام شمسية مدغمة فيما بعدها، وتسقط ياء «في» في نحو في البيت رجل، وذلك لالتقاء الساكنين وتكتب فلبيت رجلن، ويلاحظ أن التنوين في «رجل» كتب نوناً ساكنة لسماعه هكذا، وكذلك تحذف ألف المقصور في نحو «هذا فتى القوم» وتكتب هاذا فتلقوم، وكذلك ياء المنقوص نحو قاضي المدينة حاضر قاضلمدينة حاضرن. وليكن معلوماً أن الوزن العروضي إنما يحفل بالحركات والسكنات، بصرف النظر عن الحروف، فليس معنا فيه إلا

متحرّك أو ساكن، وبصرف النظر عن خصوص الحركة وجنسها ما هي، ولو اعتضنا عن الحركة بشرطة هكذا: / وعن السكون بدائرة صغيرة هكـذا: ٥ أمكننا ترجمة كل بيت شعري بهذه الرموز، وسأجتزىء في ذلك وبيانه ببعض البحور لتكون مثالاً يحتذى في غيرها.

وحدة البيت الشعري: لكل شيء وحدة ونواة تكونه، ففي العملة إذا تكرر القرش وهو وحدة مائة مرة سمي جنيهاً، وهذه الوحدة بدورها تنقسم إلى وحدات أصغر منها وهي المليم، فكل عشرة مليمات تسمى وتكون قرشاً، والمتر وحدة الأطوال، فكل ألف منه تسمى الكيلومتر وهو بدوره ينقسم إلى وحدات أخرى هي الديسيمتر وهذا بدوره إلى السنتيمتر وهكذا، وكل وحدة لها ما فوقها ولها ما تحتها، والشأن هكذا في مقياس العروض، فالبيت الشعري من حيث الوزن، هو وحدة في القصيدة، وتتكون هذه الوحدة من عدد معين مما يسمى «التفعيلات» العروضية بنسب متساوية في كل من شطري البيت، وهذه الوحدة بدورها تتكون من أجزاء أصغر منها هي ما يسمى الأسباب والأوتاد بأنواعها، مع ملاحظة أن البيت الشعري قد يتكون من وحدة واحدة متكررة عدداً معيناً من المرات على سبيل التساوي، فالبحر المتقارب يتكون من «فعولن» ثماني مرات في كل شطر أربع منها، وقد يتركب الوزن الشعري من تفعيلتين مختلفتين تركيباً على سبيل التجاوب، فالبحر الطويل يدخل في تركيبه تفعيلتان هما فعولن مفاعيلن وتتكرران على هذا النحو أربع مرات في البيت، فالتفعيلة الثالثة فعولن تجاوب فعولن الأولى، والتفعيلة الرابعة مفاعيلن تجاوب التفعيلة الثانية فيه وهي مفاعيلن.

والبحور الشعرية كلها تتركب من بين التفعيلات الأصول التي هي: فعولن، مفاعيلن، مفاعلتن، فاع لاتن ومن الفروع معها أيضاً وهي: فاعلن، مستفعلن، فاعلاتن، متفاعلن، مفعولات، فهذه تسع تفعيلات لا

يخرج عنها بحر ما. وضابط الأصل في هذه التفعيلات هو ما بدىء بوتد مجموع أو مفروق، وضابط الفرع ما بدىء بسبب، خفيف أو ثقيل، وقد استنبط الخليل التفعيلات الفرعية عن الأصلية بطريق القلب المكاني، وذلك بتقديم الأسباب على الأوتاد في الأصول، وهو ما فعله في تقاليب الكلمة اللغوية في معجمه العين، حيث يجمع رعب وبدع وعبد الخ في مكان واحد، ففاعلن تفرعت عن فعولن هكذا: فعو/لن ـ لن/فعو فقدم السبب على الوتد المجموع فصارت لن فعو وهي تساوي عروضياً فاعلن، إذ كل منهما تكون من سبب خفيف فوتد مجموع، «لن» تقابل «فا» و«فعو» تقابل «علن» أو بالعكس. وهكذا نشأت مستفعلن عن مفاعيلن، وفاعلاتن عن مفاعيلن، ولكن بتقديم السبب الأخير منها فقط، ومتفاعلن من مفاعلتن، ومفعولات من فاع لاتن بتقديم سببيه الأخيرين، ومستفع لن عن فاعلاتن كذلك ولكن بتقديم سببه الأخير فقط.

والتفعيلات السابقة تتكون بدورها من أجزاء أصغر منها هي ما سميت بالأسباب والأوتاد. وحصراً لذلك جمعوا هذه الأسباب والأوتاد في قولهم «لم أر على ظهر جبل سمكة» و «لم» سبب خفيف، و «أر» سبب ثقيل، و «على» وتد مجموع و «ظهر» وتد مفروق و «جبلن» فاصلة صغرى، وإن شئت فقل هي سبب ثقيل وهو «جب» وسبب خفيف هو «لن» و «سمكتن» فاصلة كبرى، وإن شئت فقل هي سبب ثقيل هو «سم» ووتد مجموع هو «كتن». وجميع التفاعيل السابقة تتكون من هذه الأجزاء، وهي عبارة عن ألفاظ الوزن الصرفي مع زوائد، وحروفها كلها جمعت في قولهم «لمعت سيوفنا».

فإذا أردنا تقطيع بيت من الشعر تبعاً لهذا، قابلنا المتحرك من البيت بالمتحرك من الوزن والساكن بالساكن مراعين تجزئة البيت إلى وحدات «تفعيلات» وتجزئة التفعيلات إلى أسباب وأوتاد، فالتفعيلة هي التي تكون ما

يسمى بالكلمة العروضية وهي خلاف الكلمة اللغوية، كما سيتضح ذلك عند التقطيع العروضي للشعر.

ولا بد أن تعرف أن البيت الشعري ينقسم إلى قسمين متساويين من حيث الموسيقا، كل قسم يسمى **شطراً** أو **مصراعاً**، والأول منهما يسمى الصدر والثاني عجز البيت.

والجزء الأخير من الشطر الأول أي التفعيلة الأخيرة منه أي ما يقابلها من البيت الشعري تسمى العروض، والأخيرة من الشطر الثاني تسمى الضرب، وما بينهما يسمى حشواً، وللعروض والضرب أهمية خاصة، إذ هما اللذان يشكلان الأنواع المختلفة لموسيقا البحر الواحد.

وكما أن لكل بحر تفاعيله الخاصة به ووحداته التي يتألف منها، كذلك له نظامه الخاص به، فيما يمكن أن يعتريه من التغيير بالزيادة أو بالحذف أو بتسكين المتحرك وفيما يدخل الحشو أو العروض من هذه التغييرات التي تسمى اصطلاحاً **بالزحاف والعلّة**، لأن أوزان الخليل أوزان مطلقة عامة مثالية، يخالفها واقع الشعر العربي بدخول هذه التعديلات فيها، والميزان العروضي كالميزان الصرفي، إذا حذف شيء من الموزون حذف نظيره من الميزان، أي ما يقابله منه، وإذا زدنا حرفاً في الموزون زدنا ما يقابله في الميزان.

وهناك من الشعر ما يسمى «المجزوء» وهو ما حذف جزء منه أي تفعيلة أخيرة من كلا شطريه، وهو ظاهرة تدخل بعض البحور على سبيل الوجوب وفي بعضها على سبيل الجواز، وتمتنع في بعضها الآخر. ومنه ما يسمى «المشطور» وهو الذي حذف شطره أي نصفه، ومنه ما يسمى «المنهوك» وهو ما حذف ثلثاه فإذا كان تركيب البيت من ثماني تفعيلات، وحَذَفْتَ تفعيلتين معينتين كان مجزوءاً، وإذا تركب من ست تفعيلات وحذفت ثلاثاً كان مشطوراً، فإذا حذفت أربعاً كان منهوكاً.

وقد تحدث عنه أبو العلاء في «اللزوميات» فقال: «والمنهوك خامس الرجز يسمى بذلك لأنه سقطت منه أربعة أجزاء وبقي على جزأين مثل قوله: يا ليتني فيها جذع، وإنما يجيء في شذوذ من الشعر، ولم تسمع منه أرجوزة طويلة من المتقدمين، لأنه لا يُبْلغ القائل غرضه من أجل قِصَره، وزعم بعض الناس أنه لا يحسب شعراً».

ومن الشعر ما هو مصرع، وهو ما تغيرت عروضه لتصير مثل ضربه في الوزن والقافية، ولا يكون إلا في مطلع القصيدة، أو إذا انتقل الشاعر فيها من غرض إلى آخر، ولذا نلاحظ أن الشطر الأول من مطلع القصيدة يقفى ويبنى على حرف الروي إيذاناً بذلك، كما في معلقة امرىء القيس:

قفا نَبْكِ من ذكرى حبيب ومنزل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فمنزل آخرها اللام كما في حومل، فهي لامية ويسمى ذلك «المقفّى» وربما اقتضى التصريح تغير العروض بالزيادة كما في قوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان
وربع خلت آياته منذ أزمان

فالعروض فيه على وزن «مفاعيلن» وكان حقها أن تكون على «مفاعلن» وجاءت هكذا لأن الضرب على وزن «مفاعيلن». وربما جاء بالنقص كما في قول الشاعر:

أجارتنا ان الخطوب تنوب
وإني مقيم ما أقام عسيب

فالعروض هنا هي «تنوب» وهي على وزن «فعولن» وكان حقها أن تكون على وزن «مفاعلن» وإنما جاءت هكذا لتصير مثل الضرب وهو «عسيب» على وزن فعولن، ولهذا فإن الشاعر في البيت الثاني من القصيدة

يأتي بالعروض على ما تستحقه.

والبيت المدور ما اشتركت كلمة منه بين شطريه، فكان كل جزء من الكلمة اللغوية تابعاً لشطر من حيث الوزن، ولهذا نكتبها بتمامها وبعدها الرمز (م) دلالة على ذلك، وإذا استطاع المرء تحديد نهاية الشطر الأول من هذه الكلمة وبداية الشطر الثاني فعل ذلك واستغنى عن الرمز.

بحور الشعر: باستقراء ما ورد عن العرب من أشعار، وجد الخليل أنها تنحصر في خمسة عشر بحراً هي: **الطويل، المديد، البسيط، الوافر، الكامل، الهزج، الرجز، الرمل، السريع، المنسرح، الخفيف، المضارع، المقتضب، المجتث، المتقارب**. ثم صارت ستة عشر وزناً بإضافة «**المتدارك**» الذي استدركه عليه الأخفش، وهـذا ترتيب ملزم، لتعلقـه بنظام الـدوائر الشعرية عند الخليل. وسأجتزىء بـالصورة الأولى من كـل بحر، فـالبحر الواحد تتشكل موسيقاه داخل إطار عام تنتج عنه تشكيلات موسيقية أخرى داخلة تحت هذا الإطار بفعل التغييرات الـطارئة عـلى الوزن العـام للبحر خاصة بعروضه وضربه، كالماء تلقي فيه بالحجر، ترى كل دائرة أصغر من التي قبلها حدوثاً حتى تصل إلى مركز هذه الدوائر، وسأوضح ذلك في البحر الطويل فقط، خوف الإطالة.

فمن بحور الشعر المستعملة «الطويل» الـذي سمي بذلـك لأنه أتم البحور استعمالاً، أو لأنه أكثرها حروفاً ولا مشارك له في هذا، كـما سمي «الركوب» لكثرة ما كانت تستعمله العرب في أشعارها، قال أبو العـلاء في «جامع الأوزان»: «إن أكثر أشعار العرب من الطويل والبسيط والكامل، ومن تصفح أشعارهم وقف على صحة ذلك». وقال «. . . والمديد والطويل والبسيط تجمعهن دائرة وحدة، والبسيط والطويل ليس في الشعر أشرف منهما وزناً وعليهما جمهور شعر العرب، وإذا اعترضت الديوان من دواوين الفحول كان أكثر ما فيها طويلاً وبسيطاً» ثم أوضح ذلك فقال: «والأوزان التي تتقدم

في الشعر كله، خمسة: ثلاثة في ضروب الطويل بأسرها، والضربان الأولان من البسيط» يعني الصورتين الموسيقيتين الأوليين منه ثم قال: «ويلي هذه الخمسة في القوة ثلاثة أوزان وهي: الوافر الأول والكامل الأول والثاني» يعني الصورة الأولى من الوافر والأولى والثانية من الكامل.

ويتألف الطويل من تفعيلتين هما فعولن مفاعيلن تتكرران على هذا النحو أربع مرات في البيت، وإن شئنا قلنا من وتد مجموع «فعو» وسبب خفيف «لن» ووتد مجموع «مفا» وسببين خفيفين «عيـ / لن». وهو من البحور القليلة التشكيل الموسيقي، فموسيقاه تأتي على ثلاث صور، إذ إن له عروضاً واحدة مقبوضة وجوباً، ولها ثلاثة أضرب تتغير من قصيدة إلى أخرى، أما القصيدة الواحدة فعروضها واحدة وضربها واحد في جميع أبيات القصيدة.

١ ـ **الصورة الأولى**: وهي ما تسمى بالضرب الأول الصحيح ومثالها قول أبي نواس:

فكدنا جميعاً من حلاوة لفظه
نجنّ ولم نسطع لمنطقه صبرا

ويقطع هكذا:

فكدنا	جميعنمن	حلاو	تلفظهى	نجنن	ولمنسطع	لمنط	قهيصبرا
فعولن	مفاعيلن	فعول	مفاعلن	فعول	مفاعيلن	فعول	مفاعيلن
//٥/٥	//٥/٥/٥	//٥/	//٥//٥	//٥/	//٥/٥/٥	//٥/	//٥/٥/٥

وهنا ملحوظات يجب الوقوف عندها هي: معنى «القبض» حذف الخامس الساكن من التفعيلة وقد حدث هنا في «مفاعيلن» وهي العروض فصارت به «مفاعلن» إذ حذفت الياء الساكنة وليس ما يقابلها موجوداً في الموزون من ألفاظ البيت اللغوية، وهو حذف واجب هنا، وهو في الأصل زحاف لا

يلزم، وإذا دخلت ظاهرة زحاف القبض في حشو البيت صار جائزاً، وقد تمثل ذلك في هذا البيت في «فعولن» وهي التفعيلة الثالثة صارت به فعول، وكذلك في الخامسة والسابعة، في حين خلت منه التفعيلة الأولى فجاءت صحيحة، كما يلاحظ أننا أتينا بياء في كلمة «لفظه» ناشئة عن كسرة الهاء تتمة للوزن الشعري، واعتبرنا الحرف المشدّد حرفين كما في «يجنّن» ومددنا الهاء في «منطقه» فزدنا ياء للإشباع وذلك تبعاً لإنشاد الشعر، فالإنشاد معتبر من الوزن الشعري، فقد تدخل هنا في الوزن أو أن الوزن تحكم في الإنشاد وذلك كله استيفاء للوزن.

والزحاف تغيير يدخل في الحرف الثاني من السبب خاصة، ولا يختص بتفعيلة معينة، وإذا دخل لا يلزم ويكون بالحذف في السبب الخفيف، وبالإسكان في السبب الثقيل كما سيأتي في «الكامل» ولا يكون بالزيادة. ونظير الزحاف ومقابله «**العلة**» وهي تدخل الأسباب كما تدخل الأوتاد وتلزم حينما تعرض، ومكانها خاص هو العروض أو الضرب، وتكون بالزيادة أو بالنقصان، فهي تغيير كالزحاف إلا أن لكلٍ خصائصه، وهناك زحاف يجري مجرى العلّة في اللزوم كما حدث في قبض عروض الطويل. وعلّة تجري مجرى الزحاف في عدم اللزوم...

٢ ـ **الصورة الثانية** من موسيقا هذا البحر يشكلها الضرب حيث يأتي مقبوضاً كالعروض فيصير على وزن «مفاعلن» كقول المتنبي:

بـذا قـضـت الأيـام مـا بـين أهـلهـا
مـصـائـب قـوم عـنـد قـوم فـوائـد

بذاق	ضتلأييا	ممابي	نأهلها	مصاء	بقومنعن	دقومن	فوائدو
فعول	مفاعيلن	فعولن	مفاعلن	فعول	مفاعيلن	فعولن	مفاعلن
//٥/	//٥/٥/٥	//٥/٥	//٥//٥	//٥/	//٥/٥/٥	//٥/٥	//٥//٥

لاحظ القبض في «فعولن» في أول شطر به، واجتلاب واو الإشباع في «فوائد» لأنها نهاية البيت ورويّه وهو الدال مضموم والواو من جنس الضمة، ولو كانت مفتوحة لنشأت ألف ولو كانت مكسورة لنشأت ياء. فهذه الصورة تختلف عن السابقة في أن الضرب في الأولى وزنه «مفاعيلن» وفي هذه جاء على وزن «مفاعلن» بتغيير طفيف لم يخرج البيت عن الجو الموسيقي لهذا البحر، غير أن التغيير في الصورة الثالثة الآتية أكبر من هذا.

٣ ـ **الصورة الثالثة** من موسيقاه يشكلها الضرب أيضاً، لأن عروض هذا البحر لا تختلف، فهي دائماً على وزن مفاعلن، أما هذا الضرب فمحذوف، والحذف علّة تكون بحذف السبب الخفيف من آخر التفعيلة، ولذا يلزم في كل أبيات القصيدة فيصير على وزن «مفاعي» بحذف «لن» من آخره ويصير عبارة عن وتد مجموع هو «مفا» وسبب خفيف هو «عي» وعندنا تفعيلة مستعملة في هذا البحر هي «فعولن» وهي مساوية لها في الأجزاء، ولذا ينقلها العروضيون إليها. ومثاله قول الشيخ محمد عبد المطلب في الدين:

رويدك جفني كم تفيض غُروباً
وحسبك أوسعت الزمان نحيبا
ويأيها الباقي وقد ظن أنه
أسال عيوناً أو أذاب قلوبا

رويد	كجفنيكم	تفيض	غروبا	وحسب	كأوسعتز	زمان	نحيبا
فعول	مفاعيلن	فعول	فعولن	فعول	مفاعيلن	فعول	فعولن
//٥	//٥/٥/٥	//٥	//٥/٥	//٥	//٥/٥/٥	//٥	//٥/٥

ويلاحظ أن العروض هنا على وزن «فعولن» وكان حقها أن تكون «مفاعلن» لكن الشاعر غيرها من أجل التصريع في مطلع القصيدة لتصير مثل الضرب وزناً، ولذا بنى الشطر الأول على الباء التي هي روي القصيدة،

فهي بائية، وتجده في البيت الثاني مباشرة يرجع إلى العروض الأصلية، فعروض البيت الثاني كلمة «نانْنَهو» ووزنها مفاعلن، ولا يخفى عليك تقطيع الباقي. فقد اشتمل البحر على موسيقا عامة دخل تحتها الصور الثلاث عن طريق التغييرات التي حدثت.

ومن هذا البحر معلقة امرىء القيس: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ـ ومعلقة طرفة: لخولة أطلال ببرقة ثهمد ـ ولكن كيف اكتسب الوزن الشعري هذه الموسيقا؟ هذا ما سنتناوله عقب البحور وخصائصها.

البحر المديد: لهم في تسميته علل، وأجزاؤه هي فاعلاتن فاعلن أربع مرات في البيت الواحد، وهذا هو الأصل النظري له، غير أن واقع الشعرالعربي يوجب أن يكون مجزوءاً، أي على ست تفعيلات فقط، وإنما ألجأنا إلى القول بجزئه ما ابتدعه الخليل من الدوائر والنسب بين بعض البحور وبعض، تبعاً لعبقريته الرياضية الفذة وفلسفتها من حيث التأليف.

وهذا البحر تناوله أبو العلاء فقال: «... المديد وزن ضعيف لا يوجد في أكثر دواوين الفحول، والطبقة الأولى ليس في ديوان أحد منهم مديد، أعني امرأ القيس وزهيراً والنابغة والأعشى في بعض الروايات، وقد جاءت لطرفة قصيدة من المديد وهي:

أشجاك الربع أم قدمه أم رماد دارس حممه

وربما جاءت منه الأبيات الفاردة، وقصيدة منسوبة إلى تأبط شراً، مطلعها:

إن بالشعب الذي دون سلع
لقتيلا دمه ما يطل

وتوجد هذه الأوزان القصار في أشعار المكيين والمدنيين كعمر بن أبي ربيعة ومن جرى مجراه كوضاح اليمن والعرجي ويشاكلهم في ذلك عدي بن

زيد لأنه كان من سكان المدر بالحيرة، وله قصيدة في المديد من سادسه وهي: يا لُبَيْنى أوقدي النارا». ويأتي وزن هذا البحر على ستة تشكيلات أولها تكون فيه العروض صحيحة «فاعلاتن» لأنه مجزوء كما قلنا، وضربها مثلها نحو قول عمر بن أبي ربيعة:

قـال لي ودّع سليمى ودعها
فأجاب القلب لا أستطيع

قالليود	دعسلي	ما ودعها	فأجابل	قلبلا	أستطيعو
فاعلاتن	فاعلن	فاعلاتن	فعلاتن	فاعلن	فاعلاتن

ويلاحظ أن التفعيلة الأولى من الشطر الثاني حذف الساكن الثاني منها، وهو زحاف يسمى «الخبن» ولا يلزم فهي مخبونة. ومن البحر المديد قول أبي العتاهية:

إن داراً نحن فيها لدار ليس فيها لمقيم قرار
كم وكم حلها من أناس ذهب الليل بهم والنهار

البحر البسيط: سموه بذلك لانبساط الحركات فيه، أو لانبساط أسبابه وتواليها في أجزائه السباعية، ويتركب من جزئين هما: مستفعلن فاعلن أربع مرات، ويتشكل من هذا سبع صور، سأعرض لاثنين منها مع ملاحظة أن عروضه «فاعلن» لا تأتي إلا مخبونة فتصير على «فعلن» أي مخبونة، فالصورة الأولى مثل نهج البردة لشوقي:

ريم على القاع بين البان والعلم
أحلّ سفك دمي في الأشهر الحرم

ريمنعلل	قاعبي	نلبانول	علمي	أحللسف	كدمي	فلأشهرل	حرمي
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن	فعلن	متفعلن	فعلن	مستفعلن	فعلن

لاحظ أن التفعيلة الأولى من الشطر الثاني دخلها الخبن، وكذلك

التفعيلة الثانية منه فصارتا متفعلن فعلن فهما مخبونتان، أي دخلهما زحاف الخبن، وزدنا الياء في نهاية القافية إشباعاً.

ومن هذا البحر نهج البردة للبوصيري، وقصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير التي مدح فيها الرسول، مع تغيير الضرب في قصيدة كعب إلى «فاعل» وأصلها فاعلن دخلها القطع وهو علّة حذف عبارة عن حذف ساكن الوتد المجموع وإسكان ما قبله، وحذفت النون وسكنت اللام فصارت سببين خفيفين. وهذا البحر يكثر فيه زحاف الخبن، وكذلك زحاف الطي وهو عبارة عن حذف الرابع الساكن، ويدخل مستفعلن بحذف الفاء فتصير مستعلن، وتنقل إلى مفتعلن لمساواتها لها مع خفة نطقها. وتسمى حينئذ مطوية، ومن هذا البحر معلقة النابغة الذبياني: يا دار ميّة بالعلياء فالسند ـ ومعلقة الأعشى: ودِّع هريرة إن الركب مرتحل ـ ومنه «العمرية» لحافظ إبراهيم في عمر بن الخطاب وزهده وسلوكه ومنها:

يوم اشتهت زوجه الحلوى فقال لها
من أين لي ثمن الحلوى فأشريها
ما زاد عن قوتنا فالمسلمون به
أولى فقومي لبيت المال رديها

أما الصورة الثانية التي آثرت ذكرها، فلأنها أخذت لقباً هو «مخلع البسيط» لكثرة التصرف والتغيير في موسيقا البحر العامة، وهو يتكون من مجزوء البسيط وعروضه «مستفعلن» ثم تدخلها العلّة اللازمة التي تسمى «التخليع»، وهي عبارة عن خبن + قطع، فمستفعلن إذا خبنت أصبحت متفعلن، وإذا قطعت حذفنا النون وسكّنا اللام قبلها فأصبحت متفعل أي وتداً مجموعاً فسبباً خفيفاً وهي تساوي في الوزن فعولن فيكون وزنه مستفعلن فاعلن فعولن مرتين، وقد نظم عليه ابن الرومي قوله:

وجهـك يـا عمـرو فيـه طـول وفي وجـوه الـكـلاب طـول
والـكـلب يحـمي عـن المـوالي ولـسـت تحـمـي ولا تـصـول

وجهكيا عمر في هطولو وفيوجو هلكلا بطولو
مستفعلن فاعلن فعولن متفعلن فاعلن فعولن

ويلاحظ أن التفعيلة الأولى دخلها «الطي» فحذف رابعها الساكن، والتفعيلة الأولى من الشطر الثاني دخلها الخبن، حذف ثانيها الساكن، أما العروض والضرب فدخلهما «التخليع» وأصلها مستفعلن قبل دخول هذه العلّة، وزدنا واواً في العروض والضرب ناتجة عن إشباع الضمة، لأنها نهايات فصارت ضمة طويلة صوتياً استغرق النطق بها زمن ضمتين. كما نظم على هذا البارودي قوله:

تـوازن الـصـيـف والـشـتـاء واعـتـدل الـصـبـح والمـسـاء

البحر الوافر: سمي وافراً لوفور حركاته أو لغير ذلك. وأجزاؤه «مفاعلن» ست مرات، ولا يستعمل إلا مجزوءاً أو مقطوفاً، ويكثر فيه زحاف العصب. ويأتي تشكيله على ثلاث صور، أولاها تكون العروض فيها على وزن «فعولن» وضربها مثلها وذلك كقول الفرزدق:

أمـير المـؤمـنـين وأنـت بـرّ كـريم لست بالـطيع الحـريص
أمير لموء منينوأن تبررن كريمنلس تبططيعل حريصي
مفاعلْتن مفاعلتن فعولن مفاعلْتن مفاعلتن فعولن

ويلاحظ أن العصب وهو زحاف عبارة عن تسكين الخامس المتحرك قد دخل التفعيلة الأولى من كل شطر فهي معصوبة، أما العروض والضرب فهما مقطوفان، والقطف علّة عبارة عن «حذف» + «عصب» فمفاعلتن بالعصب تصير مفاعلْتن بتسكين اللام وبالحذف يحذف السبب الأخير وهو «تن» فتصير مفاعل وتساوي وزناً فعولن المستعملة في البحر الطويل والتي

هي تفعيلة «المتقارب» والطاء مشدّدة اعتبرت حرفين، ونشأ عن إشباع كسرة الروي وهو الصاد ياء، وقد سبق لذلك نظائر. ومن هذا البحر معلقة عمرو بن كلثوم: ألا هبّي بصحنك فأصبحيا ـ وقول قطرى بن الفجاءة: أقول لها وقد طارت شعاعاً ـ وقصيدة شوقي: سلوا قلبي غداة سلا وتابا ـ وإذا دخل «العصب» جميع أجزاء هذا البحر إذا كان مجزوءاً اشتبه ببحر «الهزج» ولم نذكره هنا إيثاراً لنظام الدوائر وإن كان الأفضل أن يدرس مع هذا البحر لتتضح وجوه الشبه بينهما.

البحر الكامل: يتكون هذا البحر من متفاعلن ست مرات ويأتي تاماً أو مجزوءاً، ويكثر فيه زحاف «الاضمار» الذي هو عبارة عن تسكين الثاني المتحرك وسمي بذلك لكمال الحركات فيه أو لكثرة أضربه، فهو يتشكل على تسع صور أولاها كقول عنترة:

وإذا صحوت فما أقصّر عن ندى
وكما علمت شمائلي وتكرّمي

وإذا صحو	تفماأقص	صرعنندى	وكما علم	تشمائلي	وتكررمي
متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن

وإذا دخل الاضمار جميع تفعيلاته صارت متْفاعلن وتساوي مستفعلن، ولهذا يشتبه حينئذ ببحر الرجز، وقد أكثر شوقي في شعره من النظم على الكامل كقوله:

من أيّ عهد في القرى تتدفق
وبأيّ كفّ في المدائن تغدق

إلا أن الاضمار دخل التفعيلة الأولى والثانية والخامسة، ومنه قصيدة: سلام من صبا بردى أرقّ ـ ومعلقة لبيد: عفت الديار محلها فمقامها ـ ومعلقة عنترة: هل غادر الشعراء من متردم.

بحر الهزج: سمي بذلك لأنه ضرب من الأغاني وفيه تراكم، والعرب كثيراً ما كانت تهزج أي تغني، فمن عجب أن يقلّ النظم عليه عندهم، ولعل لذلك تفسيراً خفي أمره علينا، ويتكون من مفاعيلن ست مرات، وهذا من حيث النظر المثالي للبحور، أما من حيث الواقع الشعري فلا يأتي إلا مجزوءاً وجوباً، فيصير على أربع تفعيلات، أولاها نحو قول الفند الزماني:

صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان

صفحناعن بنيذهلن وقلنلقو مئخوانو

مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن

وقد شذّ مجيئه تاماً على ستة أجزاء كقول الشاعر:

ترفق أيها الحادي بعشّاق

نشاوى قد تعاطوا كأس أشواق

ومن هذا البحر قول صاحب رواية «العباسة»:

عجيباً لم نكن حربا على مصر ومن فيها

بحر الرجز: سميّ بذلك تشبيهاً بالناقة الرجزاء وهي التي ترتعد فخذاها وترتعش، لأنه مضطرب، كثرت فيه العلل والزحافات ودخله الشطر والجزء والنهك، فهو أكثر البحور تغيراً، وهذا حمل بعضهم على أن يتصور فيه بذور البحور الأخرى واعتباره أصل الشعر(٧)، وأجزاؤه مستفعلن ست مرات، وزحافه الخبن والطي ويدخلانه كثيراً، وقد يجتمعان معاً في الجزء الواحد فيكون زحافاً مزدوجاً. ويلاحظ أن هذا البحر والكامل والوافر ركبت من تفعيلة واحدة على سبيل التساوي، أما الطويل والمديد والبسيط فركبت من تفعيلتين مختلفتين على سبيل التجاوب، وتشكيل هذا البحر يأتي على خمس صور أولاها كقول البهاء:

كـأنها بـعض الـظباء الـسـانـحـة
بـاتـت بهـا صـفـقـة وذي رابـحـة

كأننها	بعضظظبا	ءسسانحة	باتتبها	صفقتود	ديرابحة
متفعلن	مستفعلن	مستفعلن	مستفعلن	مستعلن	مستفعلن

ويلاحظ أن التفعيلة الأولى دخلها «الخبن» والثانية من الشطر الثاني دخلها «الطي».

ومن مشطوره قول الحطيئة: الشعر صعب وطويل سلّمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلّت به إلى الحضيض قدمه

وقد استخدم الشعراء مشطوره مزدوجاً باتحاد القافية في كل بيتين كقول أبي العتاهية:

إن الشباب والفراغ والجده — مفسدة للمرء أيّ مفسده
حسبك مما تبتغيه القوت — ما أكثر القوت لمن يموت

وكذلك ركبه النظّامون في العلوم، فعليه جاءت ألفية ابن مالك في النحو، فكان جديراً باسم «حمار الشعراء» فقد دخل ميدان الفقه والرياضة وغيرهما، بل لم يسمه بعض العرب شعراً.

بحر الرمل: سمي بذلك لسرعة النطق به، فالرمل لغة هو الإسراع في المشي، ومنه الرمل في أشواط الطواف حول الكعبة. ويتكون من فاعلاتن ست مرات، ويكثر فيه زحاف الخبن، وتشكيله يأتي على ست صور، الأولى منها تكون فيها العروض محذوفة فتصير «فاعلاً» وتنقل إلى «فاعلن» لأنها تساويها، والضرب مثلها كقول عمر بن أبي ربيعة:

وتمنّى نظرة يشفي بها غلّة الشوق فكانت مهلكا
وتمنى نظرتنيش فيبها غللتششو قفكانت مهلكا
فعلاتن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فعلاتن فاعلن

يلاحظ أن الخبن دخل التفعيلة الأولى، والتفعيلة الثانية من الشطر الثاني، أما العروض والضرب فمحذوفان وأصلهما «فاعلاتن» حذفت السبب الخفيف «تن». ومنه قول محمد عبد المطلب:

جدّدت عهدي بأيام الربا
نفحة جاءت بها ريح الصبا

البحر السريع: سمي بذلك لسرعة النطق به لكثرة أسبابه، وأجزاؤه: مستفعلن مستفعلن مفعولات، مرتين، ويكثر فيه زحاف الخبن وزحاف الطي، ويستعمل مشطوراً وتاماً وتشكيله على ست صور، الأولى منها تكون فيها العروض مطوية مكشوفة، فإذا طويت صارت مفعلات، والكشف عبارة عن حذف السابع المتحرك، فإذا كشفت صارت مفعلاً وتنقل إلى «فاعلن» لتساويهما عروضياً، وضربها يكون مثلها، كقول البارودي:

هجوته لا بالغاً لؤمهُ لكنني كفكفت من عربه
هجوتهو لابالِغن لؤمهو لاكنتني كفكفتمن عربِهي
متفعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن مستفعلن فاعلن

ويلاحظ أن التفُعيلة الأولى دخلها الخبن. ويشتبه هذا البحر مشطوراً ببحر الرجز لأنه يأتي مشطوراً مثله.

المنسرح: سمي بهذا لانسراحه وسهولته على اللسان، وأجزاؤه: مستفعلن مفعولات مستفعلن مرتين، وهي الأجزاء ذاتها التي تكون منها السريع، مع فارق هو توسط «مفعولات» هنا وتأخيرها هناك، وتأتي في هذا

البحر مطوية في الكثير الغالب فتصير «مفعلات» وهذه التاء المتحركة في نهاية الوحدة الصوتية العروضية جعلت نغمته أشبه بالنثر، لأن العرب تستحب المقطع المغلق وتنتهي بالحركات إلى السكون ولا سيما في النهايات، كما يظهر في الوقف في الكلام. وتشكيله يأتي على ثلاث صور، أولاها تكون العروض صحيحة مطوية وضربها مثلها فتصير هي والضرب على وزن مستعلن، التي تساوي مفتعلن، كقول عمر بن أبي ربيعة:

اعــتــادني بـعــد سـلـوة حــزني طيف حـبـيـب سـرى فـأرّقـني

اعتادني بعدسلو تنحزني طيفحبي بنسراف أررقني

مستفعلن مفعلاتُ مستعلن مستعلن مفعلات مستعلن

ومن المنسرح قصيدة الأعشى:

إنّ محـلّا وإنّ مـرتحـلا

وإن في الـسّـفـر إذ مـضـوا مـهـلا

الخفيف: سمي بذلك لتوالي الأسباب الخفيفة فيه، وأجزاؤه: فاعلاتن مستفع لن فاعلاتن مرتين، ويدخله الخبن كثيراً، ولا سيما جزؤه الثاني منه، وتشكيله يأتي على خمس صور أولاها تكون العروض فيه صحيحة وضربها مثلها كقول عمر بن أبي ربيعة:

مـن لـقـلـبي أمسى حـزيـنـاً مـعـنّى

مـسـتـكـيـنـاً قـد شـفّـه مـا أجـنّـا

منلقلبي أمساحزي ننمعننا مستكينن قد شففهو ما أجننا

فاعلاتن مستفع لن فاعلاتن فاعلاتن مستفع لن فاعلاتن

ومن الخفيف معلقة الحارث بن حلزة:

آذنـتـنـا ببينهـا أسـماء ربّ ثـاوٍ يمـلّ مـنـه الـثـواء

وقول المتنبي:

مــن أطــاق الــتــمــاس شيء غــلابــا
واغــتــصــابــاً لم يــلــتــمــســه ســؤالا

المضارع: أجزاؤه: مفاعيلن فاع لاتن مفاعيلن مرتين، وهو مجزوء وجوباً، وسمي بذلك لمضارعته الهزج في الجزء، أو لمشابهته الخفيف، ومنه قول أبي نواس:

أيــا لــيــل لا انــقــضــيــتْ اويــا صــبــح لا أتــيــتْ

المقتضب: لأنه اقتضب من الشعر، واقتطع منه، أو من المنسرح وأجزاؤه: مفعولات مستفعلن مستفعلن مرتين غير أنه مجزوء وجوباً، فأجزاؤه وأجزاء السريع والمنسرح واحدة، والتغيير فيها إنما هو في ترتيبها ووضعها، وصورته تكون العروض مطوية وضربها مثلها فتصير على وزن مفعولات مستعلن، كقول الشاعر:

يــا مــلــيــحــة الــدّعــج هــل لــديــك مــن فــرج

يا مليح	تدعجي	هللديك	منفرجي
مفعلات	مفتعلن	مفعلات	مفتعلن

المجتث: لاقتطاعه من الخفيف، وأجزاؤه مستفع لن فاعلاتن فاعلاتن مرتين، فهي تفعيلات الخفيف ولكن بتقديم مستفع لن، وهو مجزوء وجوباً فيصير وزنه مستفع لن فاعلاتن مرتين، كقول ابن سهل:

تــدنــيــك زور الأمــاني مــنّي وتــنــأى طــلابــاً

تدنيكزو	رلأماني	منيوتن	أأطلابا
مستفع لن	فاعلاتن	مستفع لن	فاعلاتن

قال أبو العلاء عن هذه البحور الثلاثة الأخيرة: «وقصيدة عبيد: أقفر

من أهله ملحــوب ـ وزنها مختلف، وليست مـوافقــة لمـذهب الخليــل في العروض. . .

والأوزان الثلاثة: المضارع والمقتضب والمجتث، قلما توجد في أشعار المتقدمين» ـ وكل ما أورده الخليل من شواهد عليها قال عنها المعري إنها لم تسمع في شعر العرب.

المتقارب: سمي بذلك لقرب أسبابه من أوتـاده، وأجزاؤه: فعـولن ثمـاني مرات، ويكـثر فيه القبض، ولـه ست صور، الأولى منهـا صحيحة وضربها مثلها كقول الحطيئة:

تحـنّــن عــليّ هــداك المــليــك فــإنّ لــكــل مــقــام مــقــالا

تحننن عليى هداكل مليكو فانن لكلل مقامن مقالا

فعولن فعول فعولن فعولن فعول فعول فعول فعولن

المتـدارك: لتداركـه المتقارب والتحـاقه بـه أو لأن الأخفش الأوسط (سعيد بن مسعدة المتوفى ٢١٥هـ) تداركه على البحور التي عرفها الخليل. كما سمي من أجل ذلك المخترع والمتسق، وسمي ضرب الناقوس لأنه قـد يأتي على «فعلن»، وأجزاؤه: فاعلن ثماني مرات، وصوره أربع أولاها تامة صحيحة وضربها مثلها كقول الشاعر:

لم يــدع مــن مضى لــلذي قــد غــبــر

فــضــل عــلــم ســوى أخــذه بــالأثــر

لم يدع منمضى لللذي قد غبر فضلعل منسوى أخذهي بالأثر

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

دوائر العروض: هذه هي البحور بترتيبها طبقاً لما ابتدعه الخليل من فكرة الدوائر «التي تضم كل دائرة منها مجموعة من البحور السابقة المستعملة

إلى جانب بحور أخرى مهملة، فكانت في نظره وسيلة إلى حصر كل مجموعة من الأوزان الشعرية في دائرة خاصة بها، شأنه في حصر مفردات اللغة بعملية رياضية ثم تمييز المستعمل منها والمهمل ونصه على ذلك في معجمه، وكذلك فعل هنا في العروض.

وقد أراد بها الخليل أن يثبت أن لأوزان الشعر العربي نسباً ترجع إليها وأصولاً تضمها، وأن كل دائرة وشيجة تفرعت عنها جملة من الأوزان، وعلى كل فهي طرفة من طرفة، ودليل على قوة ملكة التأليف والوضع عنده.

وأساس هذه الفكرة أمران: أولهما أن البحر عبارة عن أركان هي التفاعيل، وأصول لها هي الأوتاد والأسباب، وأنه كلما تغيرت الأركان تبدلت الأوزان، فتكون البحور، وذلك بالتقديم والتأخير، فإذا جاءت الأسباب متقدمة على الأوتاد كما في مستفعلن، كان ذلك رجزاً، وإن أخرتها، كانت مفاعيلن وصار ذلك هزجاً وهكذا (لاحظ أجزاء المقتضب والمنسرح والسريع). وثانيهما أن الخليل نظر إلى البحر الطويل فرأى مواضع اتفاق بينه وبين المديد والبسيط في أن كلا منهما مؤلف من أسباب خفيفة وأوتاد مجموعة، فجرّب كيف يستخرج واحداً من الآخر، فرأى أنه لو رتب أوتاد الطويل وأسبابه على حسب ورودها في تفاعيله، أمكنه إذا تجاوز الوتد الأول في فعولن وبدأ من لن وجعل يوالي ربط الأسباب بالأوتاد حتى يصل إلى حيث ابتدأ، تكوّن له شطر المديد، وذلك لأن الدائرة العروضية كالدائرة الهندسية، إذا بدأت من نقطة وسرت معها حولها انتهيت حيث ابتدأت، وهكذا إذا تجاوز عن مبدأ المديد واستمر يوالي بين الأوتاد والأسباب التي على الدائرة اجتمع له وزن مهمل، ثم إذا بدأ بأول سبب يلي بدء هذا البحر المهمل السابق واستمر كما سبق إلى حيث ابتدأ، تكوّن له البسيط، فإذا تجاوز بدء البسيط تكوّن له بحر مهمل. ثم إذا بدأ بعد ذلك عاد إلى الطويل.

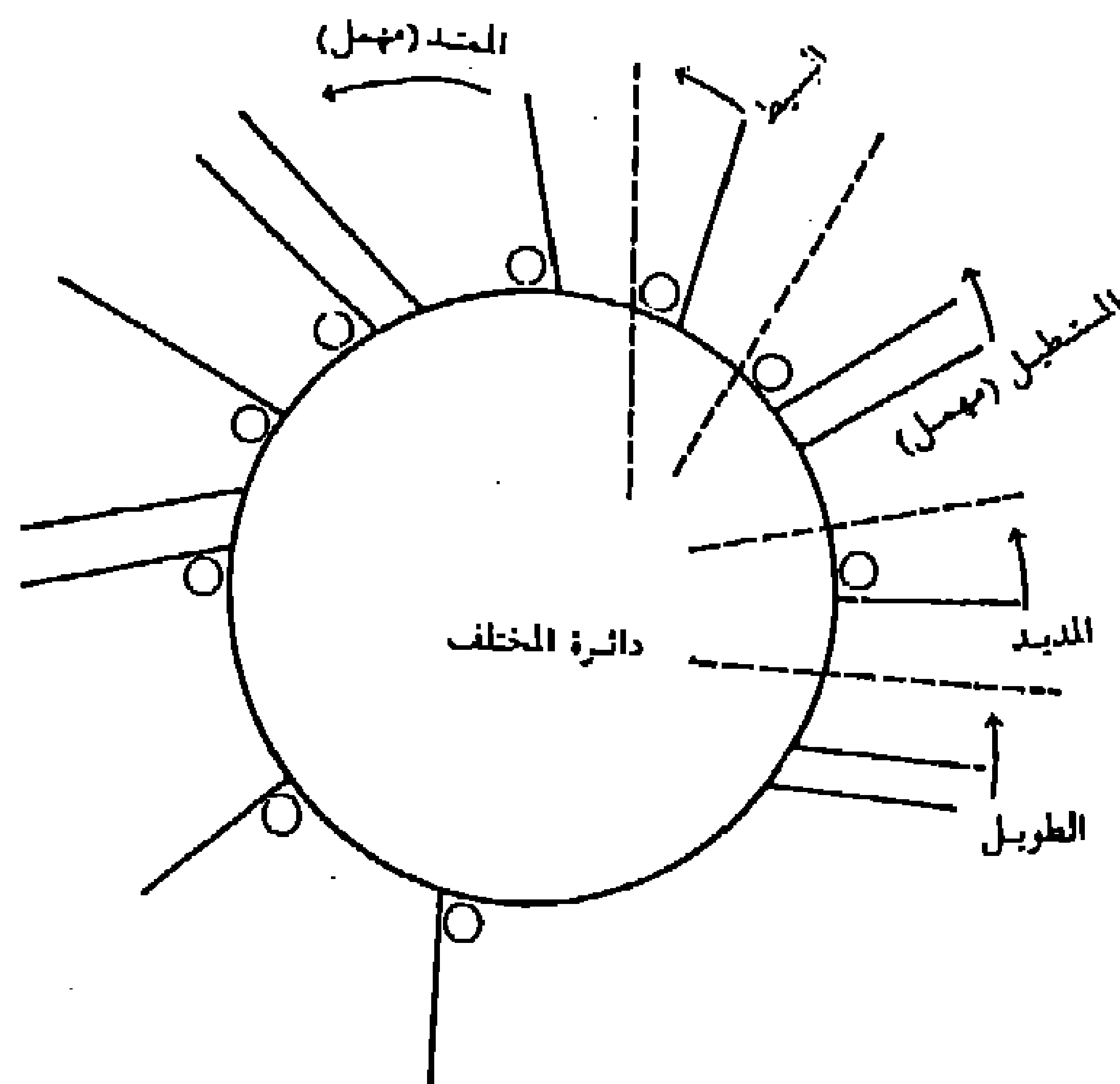
ومن الممكن جعل ذلك على صورة مستقيمات. وقد أبرز بها مواطن الزحاف في تحديد كل مجموعة وتناظرها، وهذه الدوائر الخمس تسمى:

المختلف، المؤتلف، المجتلب، المشتبه، المتفق، كما تسمى كل دائرة باسم أول بحر فيها الذي تستخرج منه البحور الأخرى مستعملة ومهملة، وسآخذ هنا الدائرة الأولى مثالاً لذلك مشيراً إلى بدء كل بحر بسهم قرين اسم البحر الذي تتسمى باسمه الدائرة.

فالدائرة الأولى دائرة المختلف وسميت بذلك لاختلاف أجزائها، فهي من جزأين خماسي وسباعي فعولن مفاعيلن وتسمى أيضاً دائرة الطويل، وتشتمل على خمسة أبحر هي: الطويل، المديد، المستطيل، وهو بحر مهمل - والبسيط، والممتد - وهو بحر مهمل، ففيها ثلاثة مستعملة واثنان مهملان، وهي مثمنة التفاعيل في كل بحر، وقد جعلوا لها بيتاً هو:

ألا حـيّـيـا رسـماً بـداريـن قـد مـرت
بـه أعصر مـن عـهـد كـسـرى وسـابـورا

(أنظر أجزاء بحورها فيما سبق).



فالطويل يستخرج من «فعو» إلى آخر الدائرة، والمديد من «لن» إلى آخرها، والمستطيل من «مفا» والبسيط من «عي» والممتد من لن، فما يترك في الأول يضاف إلى الآخر لتكون انتهيت حيث بدأت.

والبحر الأول المهمل يسمى الوسيط أو المستطيل، وهو عكس الطويل، أجزاؤه مفاعيلن فعولن أربع مرات، والبحر الثاني المهمل يسمى الممتد أو الوسيم، وهو مقلوب المديد ووزنه فاعلن فاعلاتن أربع مرات، وقد نظم على هذه البحور المهملة المولدون من الشعراء.

والدائرة الثانية «المؤتلف» لائتلاف أجزائها وتماثلها، فهي سباعية وتسمّى«الوافر» وتشتمل عليه ثم على الكامل ثم على بحر مهمل يسمى المتوفر، والدائرة الثالثة «المجتلب» لاجتلاب أجزائها من دائرة «المختلف»، فمفاعيلن من الطويل وهي وحدة الهزج، ومستفعلن من البسيط وهي وحدة الرجز، وفاعلاتن من المديد وهي وحدة الرمل وليس فيها بحر مهمل وتسمى أيضاً «الهزج»، فكل وحداتها من الدائرة الأولى.

والدائرة الرابعة «المشتبه» لاشتباه بحورها، فبعضها مجموع الوتد وبعضها مفروقة، وتشتمل على السريع وتسمى باسمه ثم المتئد وهو مهمل ثم المنسرد وهو مهمل أيضاً، ثم المنسرح ثم الخفيف ثم المضارع ثم المقتضب ثم المجتث ثم المطرد وهو مهمل ستة أبحر مستعملة وثلاثة مهملة.

والدائرة الخامسة «المتفق» لاتفاق تفاعيلها وتسمى «المتقارب» وبحرها المستعمل هو المتقارب عند الخليل، والمهمل فيها هو المتدارك، وهو مستعمل عند الأخفش. ومن الممكن ضم البحور المتشابهة الإيقاع على النحو التالي:

الأولى تضم المديد والرمل والخفيف والمجتث. ومجموعة تضم الوافر والهزج، ومجموعة تضم الكامل والرجز والسريع، وقد سبق شيء من تشابه البحور أو أخذها من الأخرى. كما يمكن ترتيبها طبقاً لما فيها من نسب بين

السواكن والمتحركات، وهو أساس يفسر لنا اجتماع بعض البحور ببعض أو اشتباهها بغيرها، أو طبقاً لنسبة شيوعها في الشعر العربي، فالمجموعة الأولى تضم الطويل والبسيط، والثانية تضم الوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والسريع والمنسرح والخفيف والمضارع والمقتضب والمجتث، والثالثة تضم المتقارب والمتدارك، والرابعة يستقل بها المديد وحده، ومع هذا يمكن غض النظر عن المديد لقلة استعماله ولإمكان ضم المتقارب والمتدارك إلى غيرهما، فتكون البحور في مجموعتين فقط بناء على هذا الأساس.

أولية الشعر العربي: البحث في ذلك كالبحث فيما وراء الطبيعة، وليس من شك أنه بدأ مع العمل المقتضي للحركة، ليخفف من مشقته، وكان تعبيراً عن انفعالات بدائية تمثلت أولاً في السجع ثم في بعض ضروب الرجز كما في الترقيص للأبناء وغير ذلك، هذا التنوع الذي كان حلقة وسطى بين السجع والشعر، وخاصة الكلام المشتمل على الموازنة والازدواج أي النثر المقفى الخالي من الوزن، ثم ترقى السجع إلى بحر الرجز، ثم نشأت البحور الأخرى بفعل الغناء كما في الحداء والركبانية والنصب والتقليس مما عرف عندهم. وإذن فقد قام الشعر في أوليته على السجع الذي قام في بعض أحواله على الموازنة بين التراكيب والمناسبة بين الأوزان الصرفية التي امتازت بها العربية، فكل اسم فاعل من الثلاثي على فاعل ككاتب وصاهل وقارىء واسم المفعول منه على مفعول كمكتوب ومعلوم ومفروض، وكذلك جميع المشتقات المطردة والتعجب والتفضيل، كما حظيت بوفرة من الجموع والمصادر والمترادفات التي أفسحت المجال للساجع في إتمام سجعاته، وللشاعر في إقامة وزنه، ففي سفر الأمثال: طوبى للإنسان الذي يجد الحكمة، وللرجل الذي ينال الفهم، ومثل هذا النوع احتاج إلى الغناء والموسيقا تعويضاً عما لحقه من نقص الوزن الشعري، إلى أن استوى للعربي أمر الوزن، فكان الرجز الذي لا يعدّه بعضهم شعراً، وعدّه أبو العلاء من سفساف القريض، وحينما مرَّ بأبيات ليس لها سموق الأبيات الأخرى (في

رسالة الغفران) سأل عنها فقيل إنها للرجاز فقال: لقد قصرتم فقصر بكم. والنبي ﷺ، رغم نهيه عن سجع الكهان، كان يتحرى الازدواج أو يجيء على لسانه كما في قوله للنساء: ارجعن مأزورات غير مأجورات، وإنما هي موزورات من الوزر لا من الأزار، ولكن حمله على ذلك لتتساوى وتزدوج مع مأجورات، وقوله في رقية الحسن والحسين: أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامّة ومن كل عين لامّة وحقها ملمة. وقد بقي السجع إلى ما بعد استواء الشعر على قدميه، بل وواكبه، ففي غزوة الخندق ارتجز المسلمون برجل يقال له جعيل سماه الرسول عمراً فقالوا:

سماه من بعد جعيل عمرا وكان للبائس يوماً ظهرا

فإذا مروا بكلمة عمرو قال الرسول مردداً عمراً، وإذا مروا بكلمة ظهر ردد معهم ظهراً وجاء على لسانه:

ما أنت إلا إصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت

ومن الترقيص: أشبه أبي أو أشبهن أباكا وقولهم:

لأنكحنّ بَبَّهْ جارية خدبّهْ
مكْرَمة محبّهْ تجب أهل الكعبهْ

وأم الفضل بنت الحارث الهلالية ترقص ابنها عبدالله بن عباس فتقول:

ثكلت نفسي وثكلت بكري
إن لم يسد فهراً وغير فهر
بالحسب العدّ ونيل الوفر
حتى يوارى في ضريح القبر

ولنعد إلى غنائهم، فقد كان للعرب حداء الإبل لتسرع في السير وتنشط كقولهم:

دع المطايا تنسم الجنوبا إن لها لنبأ عجيبا
حنينها وما اشتهت لغوبا يشهد أن قد فارقت حبيبا

ولهم النصب وهو أرقّ من الحداء عندما يجدّون في السير، والركبانية تنشده جماعة الركبان عندما يستريحون، ولهم التغبير من الغبار، وقد تمثل في إنشادهم الديني، وكان لأهل الكتاب، ومنه قولهم:

عبادك المغبّره رشّ علينا المغفره

وقد نهى عنه الشافعي. والتقليس تحية قدوم العظيم عند أهل الكتاب يصحبه صخب وضرب بالدف ونفخ في المزامير، وقد استقبل به عمر، وقد كان الحبشة في عهد الرسول يمارسون ألعابهم حتى أشهد عائشة شيئاً من ذلك، وللعلاقة بين السجع والرجز أورد بعض أسجاعهم وتلبياتهم في الجاهلية ويقول كاهنهم: أخبأتم لي شيئاً طار فسطع فتصوّب فوقع في الأرض منه بقع، ثم قال موضحاً ذلك: شيء طار فاستطار ذو ذنب جرار وساق كالمنشار ورأس كالمسمار، وشبه به قول الراجز:

أسود كالليل وليس بالليل له جناحان وليس بالطير
يجر فداناً وليس بالثور

ويقول الراجز:

قد أمرتني زوجتي بالسمسره
ونبهتني لطلوع الزهره
فكان ما أصبت وسط الغيشره
وفي الزحام أن وضعت عشره

وتأخيذ النساء لأزواجهن من هذا الباب، وتلبيات العرب في الجاهلية ترينا طوراً من أطوار الكلام الفني عند العرب بين السجع والرجز والشعر، فقد ذكر أبو العلاء أن تلبيات العرب جاءت على ثلاثة أنواع: مسجوع لا

وزن له، ومنهوك، ومشطور، فالمسجوع كقولهم:

لبيك ربنا لبيك، والخير كله بيديك

والمنهوك على نوعين: أحدهما من الرجز والآخر من المنسرح، فالذي من الرجز كقولهم: لبيك إن الحمد لك، والملك لا شريك لك، إلا شريك هولك، تملكه وما ملك، أبو بنات يفدك... والذي من المنسرح جنسان أحدهما في آخره ساكنان كقولهم: لبيك رب همدان، من شاحط ومن دان، جئناك نبغى الإحسان... والآخر لا يجتمع فيه ساكنان كقولهم: لبيك عن بجيله، الفخمة الرجيلة، ونعمت القبيلة، جاءتك بالوسيلة تؤمل الفضيلة، وربما جاءوا به على قواف مختلفة، كما ورد في تلبية بكر بن وائل: لبيك حقاً حقاً، تعبداً ورقاً، جئناك للنصاحه، لم نأت للوقاحة.

والمشطور جنسان أحدهما عن الخليل من الرجز كما روى في تلبية تميم:

لبيك لولا أن بكرا دونكا
يشكرك الناس ويكفرونكا

... والآخر من السريع: كما في تلبية همدان:

لبيك مع كل قبيل لبوك
همدان أبناء الملوك تدعوك
قد تركوا أصنامهم وانتابوك
فاسمع دعاء في جميع الأملوك

... والموزون من التلبية يجب أن يكون كله من الرجز...

لغة الشعر وموسيقاه وتطورها: أصدر هذا القسم بكلمة لابن فارس عن العلاقة بين العروض والموسيقا، قال: «... ومعنى آخر في تنزيه الله جل ثناؤه نبيه ﷺ عن قيل الشعر أن أهل العروض مجمعون على أنه لا فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع، إلا أن صناعة الإيقاع تقسم الزمان

قطوب، ويقولون: هو أحسن من دينـار الأعزة»، «ينعش المـولى، ويحتمل الجلّ»، «خلجات البخل»، «لا يروم الضيف ناره» «إنه يجري إلينا غير ذي رسن» إلى كثير من أمثال ذلك.

وها هو ذا الأخفش عنـد تحليله لبيت من أبيات الضـرورة الشعريـة يقول: «وكأنها لغة الشعراء»، ومخطىء من يرجع سر الموسيقا الشعريـة إلى عامل واحد، وهي لا حدود لها ولا تنحصر فيما أتى به الخليل، بل تطورت على يد الزمخشري الذي عقد قسماً في مفتتح كتابه عن العروض بعنوان «بناء الشعر العربي على الوزن المخترع الخارج عن بحور شعر العرب» ذهب فيه إلى أن ذلك، لا يقدح في كـونه شعـراً إذ يضم الشعر أربعـة عناصر هي: اللفظ، والمعنى، والوزن، والقافية، والعرب تتميز بالعنصر الأول منها فقط ثم قـال: «. . . ثم إن من تعـاطي التصنيف في العـروض من أهـل هـذا المذهب فليس غرضه الذي يؤمه أن يحصر الأوزان التي إذا بنى الشعر عـلى غيرها لم يكن شعراً عربياً. . . وإنما الغرض حصر الأوزان التي قالت عليها العـرب أشعـارهـا، وليس تجـاوز مقـولاتهـا بمحـظور في القيـاس عـلى مـا ذكرت[١٢]. . . .» وظهر تطور الوزن في المسمـطات، وفي الموشحـات، وفي شعر التفعيلة، والشعر الحر مما يحتاج إلى بحث خاص[١٣].

أما الإيقاع والنغم، فمعلوم أن الخليل كان على علم بالإيقاع وله فيه تأليف، ومعرفته بالنغم ومواقعها أحدثت له علم العروض. قال الزبيدي: «وكذلك ألف كتـاب الموسيقـا، قدم فيـه أصناف النغم، وحصر بـه أنواع اللحـون، وحدد ذلـك كله وحصره ولخصـه وذكر مبـالغ أقسـامه، ونهايـة أعداده، فصار الكتاب عبرة للمعتبرين، وآية للمتوسمين»[١٤]. وقـد ذكر أبـو الفرج الأصبهـاني، أن منزلـة الإيقاع من الغنـاء بمنزلـة العـروض من الشعر، وأن الأوائل أوضحوه ووسموه بسمات، ولقبوه بألقاب، وهو أربعة أجناس: ثقيل الأول وخفيفه، وثقيل الثاني وخفيفه، والإيقاع هو الـوزن، وقـد صور ذلـك أبو العـلاء بنقرات الأصـابع كـما يفعل في المـوسيقا[١٥].

بالنغم، وصناعة العروض تقسم الزمان بالحروف المسموعة، فلما كان الشعر ذا ميزان يناسب الإيقاع، والإيقاع ضرب من الملاهي، لم يصلح ذلك لرسول الله ﷺ، وقد قال ﷺ «ما أنا من درّ ولا در مني»[٨]. وقد مضى ياقوت على أن معرفة الخليل بالإيقاع هي التي أعانته على إختراع العروض، كما ذكر القفطي في أنباه الرواة أن الخليل اهتدى إلى معرفة العروض من سماع النقر بالنحاس في سوق الصفارين»[٩].

والشعر يكتسب موسيقاه من عدة عوامل معقدة تتضافر كلها على إكسابه هذه الخاصية، منها لغة الشعر إلى جانب الإيقاع والوزن، ومكان الوتد من الأجزاء، وما تحمله من نبر وارتكاز، ونغم وتقسيم داخلي أحياناً أو سجع وموازنة، ومن زحاف وعلل لتعادل نسب السواكن إلى المتحركات وتعويض للمحذوف أو اعتماد وحروف تكثر فيه وكم مقطعي وإنشاد وغير ذلك من المقومات التي لا يستغنى عن إحداها. أما عن لغة الشعر، فهي داخل الإطار اللغوي العام، وإنما يختار الشاعر الألفاظ الموجبة التي تتناسب وعاطفته من ناحية، والوزن الذي يصب فيه ذلك من ناحية أخرى، فقد استسمجت فيه ألفاظ ككلمة أيضاً واستحسنت أخرى، ولا بد من تآلف حروف كلماته، وليس سرّ هذا في المخارج المتباعدة، وإنما في تآلفها مع غيرها، ومن أجل هذا أباحوا للشاعر الحرية في تركيب الجملة العربية كما نص عليه ابن فارس في قوله: «والشعراء أمراء الكلام، يقصرون الممدود، ويمدون المقصور، ويقدمون ويؤخرون، ويومئون ويشيرون ويختلسون ويعيرون ويستعيرون، فإما لحن في اعراب أو إزالة كلمة عن نهج صواب فليس لهم ذلك ولا معنى لقول من يقول: إن للشاعر عند الضرورة أن يأتي في شعره بما لا يجوز...»[١٠] ولذا نجده في كتابه «متخير الألفاظ» ينص على ذلك فيقول: «... وعولت في أكثره على ألفاظ الشعراء بعد التنقير عن أشعارهم والتأمل لدواوينهم»[١١] ويقول: «ومن ألفاظ الشعراء: أقصر جهلي، وثاب حلمي، ونهنه الشيب عن عرامي»، «إنه لموسوم بالحسن غير

والمرحوم د/ غنيمي هلال فرّق بين الوزن والإيقاع، فالإيقاع عنده هو التفعيلة، والوزن مجموع التفعيلات التي يتألف منها البيت(١٦). ويقول ابن رشيق في العمدة «نحن نعلم أن الأوزان قواعد الألحان» فمعنى وقّع وزن، ولم يوقّع معناها خرج عن الوزن. وعند صفي الدين الأرموي، هو جماعة نقرات بينها أزمنة محددة المقادير لها أدوار متساوية الكمية على أوضاع مخصوصة. . . ومثل ذلك بأنه يمكنك أن تلفظ بأسباب ثقال على التتالي حافظاً لتساوي الأزمنة، وتقرن بكل حركتي سبب منها نقرة حال التلفظ بهما معاً. . . ويمكنك أيضاً أن تلفظ بجماعة أسباب خفاف على التتالي وتقرن بناء كل سبب منها نقرة دون نونه الساكنة. . . وكذلك يفعل في الموسيقا، وهكذا فيما بقي من الأوتاد والفواصل. وبعد أن عرف الإيقاع هذا التعريف قال: «وليكن تلفظك ونقراتك معتدلاً بين السريع والبطيء، وأن تعلم أن أزمنة ما بين نقرات الأسباب الثقال أقصر من أزمنة ما بين نقرات الأسباب الخفاف» وكان الفارابي أوضح منه حين قال: «والأقاويل إنما تعتبر موزونة بنقلة منتظمة متى كان لها فواصل، والفواصل إنما تحدث بوقفات تامة، وذلك إنما يمكن أن يكون بحروف ساكنة، فلذلك يلزم أن تكون متحركات محدودة وأن تتناهى أبداً إلى ساكن، فإذن نسبة وزن القول إلى الحروف كنسبة الإيقاع-المفصل إلى النغم، فإن الإيقاع المفصل هو نقلة منتظمة على النغم ذات فواصل، والفاصلة يجب أن تكون أطول من كل زمان يحيط به الأعداد المتوالية»(١٧). وابن عبد ربه في «العقد الفريد» يسمي التفاعيل فواصل. كما قال الدكتور عبدالله الطيب في كتابه «المرشد إلى فهم أشعار العرب «إن العرب بنوا شعرهم حين أحكموه على عناصر أربعة من النغم: أولاها الموازنة، وثانيها السجع وثالثها التجنيس ورابعها الوزن والقافية، وإن هذا الأخير هو الفاصل ما بين الشعر والنثر، فالإيقاع هو المميز لكليهما عن الآخر والوزن عبارة عن نسب موسيقية محضة تؤلف معاً ليتكون منها قالب موسيقي محض، ولهذا اختلف إيقاع الشعر عن إيقاع النثر، إذ إن

إيقاع النثر يقوم على جرس اللفظ وموازنة العبارات، ولكن الإيقاع في القالب الموسيقي الناشيء عن الوزن والقافية، فإنه يدور على تناسب ضربات لها أبعاد زمانية أشبه بالضربات المصاحبة للتأليف الموسيقي»- كما عرض لهذا الفارق بينهما الفارابي فقال: «والأقاويل ذوات الأجزاء، منها ما هي ذوات عودات، ومنها ما ليست ذوات عودات، وذوات العودات هي التي تتساوى أجزاؤها التامة في عدد الحروف ويتشابه ترتيبها، وذوات العودات منها ما هي موزونة ومنها ما هي غير موزونة، والفرق بين الموزونة وغير الموزونة أن تكون ذوات فواصل أو غير ذوات فواصل، فإن ذوات العودات متى كانت ذوات فواصل كانت موزونة، ومتى لم تكن لها فواصل لم تكن موزونة». فالإيقاع على النغم في الموسيقا يشبه الإيقاع على الحروف في العروض، والنفوس تميل إلى شدة الإيقاع وتقصيره في النهاية، فلا بد قبل أن ينتهي الموقع أن يخبر السامع بالنهاية. ولعل كون الجواب في الموسيقا أعلى من نغمة القرار والأساس له ارتباط بذلك. وهذا موجود في الشعر العربي، إذ إن الإيقاع على التفاعيل يتكرر على مسافات زمنية متساوية، فيما عدا الجزء الأخير، قبل الوقوف في نهاية الشطر أو البيت، وبمعنى أقرب على العروض أو الضرب، ولذا يحدث التقصير فيهما أو في أحدهما أو التطويل في الضرب عن طريق التذييل والترفيل، فهما أكثر تفاعيل البيت تغيراً بما يعتريهما من العلل السابقة. ومن عوامل هذه الموسيقا الشعرية، كثرة حروف المد في البيت، إذ هي إطلاق للصوت دون حواجز، وربما كان هذا وما بعده عوامل مساعدة، وكذلك ما يدخل الوزن المثالي من زحاف، حيث يعوض المحذوف بسكتة زمنية، أو باعتماد على وتد قبله أو بعده يرتكز عليه، وكذلك منها نسبة السواكن إلى المتحركات التي ينبغي أن تحوم حول الثلث، كما ارتأى حازم القرطاجني في كتابه[١٨]. ومنها «النبر» أو الارتكاز أو الضغط، فهو من أهم العوامل في تكوين موسيقا الشعر، ويتوج هذا كله الإنشاد الشعري، فقد يقرأ إنسان بيتاً من الشعر يفقده ما فيه من موسيقا،

في حين إذا أنشد على نحو معين برزت موسيقاه، وقد رأيت ظاهرة الإشباع فيما سبق، والإنشاد في قراءة البيت يتبع المعنى، فتتنوع الوحدة الواحدة حسب ما يقتضيه فن الإلقاء من الضغط على بعض المقاطع دون بعض، وطول الصوت في بعضها أو تقصيره في الأخرى، وعلوه أو إنخفاضه.

فهناك إذن مقاييس غير الوزن لها تأثيرها على كميات حروف الكلمات وموسيقاها، منها درجة الصوت علواً وانخفاضاً، ودوامه طولاً وقصراً، ونبرته قوة وضعفاً، ثم نسبة ورود الصوت قلّة وكثرة وأثره الإيحائي، مما جعل للشعر كما قلت لغة خاصة.

ولما كانت هذه الموسيقى نتاج عوامل عدة، احتمل عمل الخليل تفسيرات كثيرة، فمنهم من فسرها على أساس الكم المقطعي كما فعل الدكتور أنيس، إذ تقوم على قصر المقاطع أو طولها، تماثلها واختلافها، فالطويل يستغرق في نطقه ضعف الزمن الذي يستغرقه القصير، وأن البحور اختلفت مقاطعها باختلاف نظامها في ترتيب المقاطع القصيرة، والمقاطع الطويلة، بل توقفت على مكان الوتد من التفعيلة، هل هو واقع بدءاً أو وسطاً أو آخراً، وعلى ما يفصله من نظيره، وعلى نوع الزحاف المحقق لذلك، ومقدار وروده. والإيقاع عند بعضهم يتولد من عودة ظاهرة صوتية ما على مسافات زمنية محددة سميت بالارتكاز على جزء معين يتكرر في كل تفعيلة، ولهذا ذهبوا إلى تفسيرها على أساس من النبر وأنه كل شيء في هذه الموسيقا، وقسموه إلى نبر أساسي وآخر ثانوي، وحددوا موقع كل منهما في البيت الشعري، واعتمدوا عليه في تغير التشكيل والصور في البحر الواحد، وأعطوا أنفسهم الحرية في انتقال هذا النبر في البحر الواحد، ليطوع لديهم بذلك التشكيل المراد، وعقدوا علاقة بين النبر الصوتي اللغوي المحض، وبين النبر الشعري الخاص(١٩).

وليس النبر وحده كافياً في تفهم موسيقى البيت، إذ تقوم الأصوات

نفسها بدور لا يقل أهمية عنه أو من ذلك دور حروف المد، تلك الحروف التي تملك قوة من الإيضاح السمعي تجعل لها قيمة موسيقية خاصة. ولعلنا نلاحظ ارتباط مكان النبر بهذه الحروف، إذ هو مصاحب لها. وليست حروف السين والصاد والزاي بأقل شأناً من دور حروف المد.

لقد ذهب الخليل إلى ربه راضياً مرضياً، ولعل المستقبل يأتي بتفسيرات أخرى لهذا العمل الجليل الذي ضاع سرّه بضياع كتابي الخليل عن النغم وعن الإيقاع[٢٠]. هذا وإرجاع الأوزان إلى وزن واحد، ما هو إلا مجرد محاولات، وإلا فكل وزن مستقل في نظر الخليل، لأنه بنى ذلك عن طريق الإحصاء، وإن قسمها بعد إلى مجموعات.

خصائص البحور: بناء على ما عند اليونان من تخصيص كل بحر بغرض معين، حاول الأدباء والنقاد تطبيق نحو من هذا على الشعر العربي، فقالوا عن الطويل إنه يمتاز بالرصانة والجلال في دقاته وذبذباته المنسابة الهادئة، ورأوه من أجل ذلك أصلح لمعالجة الموضوعات الجدية التي تحتاج إلى نفس طويل وروية، كالمديح والرثاء والفخر والعتاب والاعتذار، وأنه لذلك شاع في الشعر العربي لأنه غنائي يتحدث عن النفس، والمعلقة خير رد على هذا، بتوحد وزنها وتعدد أغراضها، وعلى هذا النمط تناولوا كل بحور الشعر[٢١]. فما قالوه أقرب إلى الضوابط منه إلى باب القواعد الكلية.

القافية: هي ما تقفو البيت أي تتبعه، فتكون وجهاً له وصيغة ورابطة بين الأبيات، وهي حروف وحركات معينة يلتزم الشاعر منها ما يأتي به في مطلع القصيدة، وهي في الواقع أصوات تتكرر في نهاية البيت، وقد فصلها العروضيون، وأهم حروفها الروي الذي تنسب إليه القصيدة، فمعلقة امرىء القيس لامية لأن رويها اللام، وهو العنصر الوحيد الذي لا تخلو منه قصيدة ما مطلقة كانت أو مقيدة (أي ساكنة)، ويكتنفه حروف سابقة عليه هي التأسيس ومعه الدخيل، أو يسبقه الردف بأحد حروف العلة الثلاثة،

وبعده يكون الوصل وهو الإشباع بالألف أو الياء أو الواو، كما قد يكون بالهاء الساكنة، أو بالهاء المتحركة، وحينئذ يكون معها حرف الخروج بأحد حروف العلة تبعاً لحركة هذه الهاء. وحروف المعجم تتفاوت في نسبة ورودها روياً، فمنها ما يرد كثيراً ومنها ما يستعصي ومنها الذلل ومنها النفر الخ، وللقافية حركات تلتزم على النحو السابق في مطلع القصيدة، وهي فتحة من أجل ألف التأسيس، وتسمى «الرس» وحركة الدخيل الذي يتكرر لها بحرف معين، وتسمى «الإشباع» وحركة ما قبل الروي المقيد وتسمى «التوجيه»، وحركة الروي التي تسمى «الإطلاق أو المجرى» وحركة ما قبل الردف وتسمى «الحذو» وحركة هاء الوصل وتسمى «النفاد» إذ بها تنتهي أصوات القافية، وقد استوفى الشاعر أغلب أصواتها في قوله:

يوشك من فرّ من منيته   في بعض غراته يوافقها

فقد جاء فيها بالقاف روياً، والهاء بعدها وصل، والألف بعدها خروج، وأتى قبل الروي بألف التأسيس، ثم بعدها بالدخيل وهو الفاء، ففيها خمسة أحرف، كما أتى من حركات القافية بالرس، والإشباع، والإطلاق أو المجرى، والنفاد، ففيها أربع حركات، مجموع أصوات القافية هنا تسعة، وهذا أقصى ما يجتمع فيها. وإذا خرج الشاعر عما ألزم نفسه به منها في مطلع القصيدة، كان واقعاً في عيب من عيوبها.

تعليقات ومراجع

١ ـ الصاحبي لابن فارس. طبع السلفية ١٣٢٨/ ١٩١٠ بالقاهرة ص ٣٤.
٢ ـ معجم «العين» للخليل بن أحمد، تركيب «عرض» وهو أول معجم عربي بناه على مخارج الحروف وتقاليب المادة.
٣ ـ أنظر «لسان العرب» لابن منظور، «وتاج العروس» للزبيدي. مادة عرض.
٤ ـ الصاحبي ض ٤٣.
٥ ـ أنظر المثل السائر لابن الأثير. الطبعة الأولى سنة ١٩٣٥ بالقاهرة ص ١٣.
٦ ـ الصاحبي ص ١٠ وأنظر السيرة النبوية لابن هشام طبع الشعب ٢٨٣/٦، ٣١٩/٧.
٧ ـ نشأة الوزن المقفى عند العرب الأوائل بقلم د/ عبدالمجيد عابدين ـ مجلة جامعة أم درمان الإسلامية ـ العدد الأول ـ ١٣٨٨ /١٩٦٨م.
٨ ـ الصاحبي ٢٣٠.
٩ ـ معجم الأدباء لياقوت ٧٣/١١ وأنباه الرواة للقفطي ترجمة «الخليل».
١٠ ـ الصاحبي ٢٣١ وأنظر فصل «الضرائر الشعرية» في دراسة نظرية تطبيقية لكاتب هذا المقال (القاهرة ١٩٧٢) ص ص ١٠٢ ـ ١٢٩.
١١ ـ متخير الألفاظ لأحمد بن فارس طبع المكتب الدائم لتنسيق التعريف حققه وقدم له هلال ناجي.

١٢ ـ أنظر القسطاس في علم العروض للزمخشري تحقيق د/ بهيجة الحسني ص ٥٦ ـ ٥٨.

١٣ ـ أنظر «عروض الموشح» في مؤتمر الدورة الأربعين لمجمع اللغة العربية بالقاهرة مارس ١٩٧٤ ص ٩٠ ـ ٩٢، ٢٦٧ ـ ٢٧٨ ودراسة نظرية تطبيقية «مبحث الخروج عن الأوزان» ص ٢١٤ ـ ٢٤١.

١٤ ـ أنباه الرواة ١/٣٤٣ وطبقات النحويين واللغويين للزبيدي تحقيق أبو الفضل إبراهيم ص ٤٣ ـ ٤٧ والبغية ترجمة «الخليل».

١٥ ـ مجلة الشعر. العدد السادس. أبريل سنة ١٩٧٧ «ظواهر من العروض والقافية» لكاتب البحث. أنظر فيه: لغة الشعر، وأجناس الإيقاع، والوضوح في الشعر، وبعض عيوب القافية، والخروج على الوزن وتداخل البحور ص ٢٨ ـ ٣٥.

١٦ ـ النقد الأدبي الحديث للمرحوم غنيمي هلال. الطبعة الثالثة ص ٤١٨.

١٧ ـ الموسيقى الكبير للفارابي تحت عنوان «أصناف الأقاويل».

١٨ ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. تونس ١٩٦٦.

١٩ ـ «في البنية الإيقاعية للشعر العربي» للدكتور كمال أبو ديب طبع بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٤ و «في الميزان الجديد» للدكتور محمد مندور، و «موسيقا الشعر العربي للدكتور شكري عياد» و «موسيقى الشعر» للمرحوم د/ إبراهيم أنيس، و «فن إنشاد الشعر للأب فاكيتي»، وكتاب «الشعر» لمحمود شاكر ١٩٧٢.

٢٠ ـ فقد كان الخليل على علم تام بالموسيقى، وعلى علم بالأصوات، وللتحقق من ذلك يحسن مراجعة «رسالة ابن المنجم في الموسيقا وكشف رموز كتاب الأغاني». تحقيق وشرح د/ يوسف شوقي. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٦، فهناك تلاق بين ما في الموسيقا والعروض

حتى في استخدام الدوائر، وتنقل النغم على الأوتار يشبه تنقله على التفاعيل المختلفة وتبادل ذلك، ولعل الوتد يمثل نغمة العماد التي هي أول النغم العشر، وهي آلية النغم وأحدّها وأشدّها العاشرة، والجمع بين نغمتين إحداهما حادة والأخرى غليظة في نقرة واحدة، يكون لها وقع لذيذ جميل في الأذن، ينأى بها عن الرتابة والملل، وهذه وظيفة الزحاف. والموصلي قسم النغم إلى مؤتلفة ومختلفة، والكندي قسمها إلى ثابتة ومتبدلة، وفي الوزن الشعري ما يتماثل ومنه ما يختلف، وقد وضعوا دوائر تسمى النغم العشر ودائرة الوسطى ودائرة البنصر، وهكذا، ودوائر أخرى للمقامات مما لا يقف عليه الا المتمكن من الموسيقى.

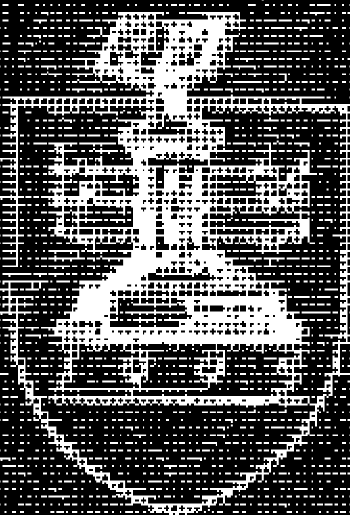
٢١ ـ مجلة الشعر. العدد الثامن أكتوبر ١٩٧٧ مقال لكاتب البحث بعنوان «المضمون الشعري وخصائص البحور بين الوزن والروي» ص ٤٨ ـ ٥٦.

موسوعة الحضارة العربية الاسلامية

محتويات الجزء الثالث



موسوعة الحضارة العربية الإسلامية هذه تتناول الكثير من تراثنا الإسلامي الغني الذي يعتز به كل مسلم، وبه يفخر كل عربي، فهو تراث إن دل على شيء فإنما يدل على ما كان عليه العرب منذ فجر الإسلام من حضارة علمية وأدبية وفنية فضلاً عن الحضارة الاجتماعية والثقافية والدينية. وقد رأت المؤسسة العربية للدراسات والنشر أن تبادر إلى الإسهام في نشر هذا التراث، فتوجهت إلى نخبة من المحققين والباحثين وأصحاب الاختصاص تستكتب كلاً في موضوع اختصاصه، فكانت هذه الدراسات القيمة ننشرها في مسلسل نرجو أن يفيد منه أرباب العلم وطلابه على حد سواء.





المؤسسة العربية للدراسات والنشر
LE/DIRKAY